Karasszon István

AZ ÓSZÖVETSÉG TEOLÓGIAI ÜZENETE

Károli Könyvek

monográfia

Sorozatszerkesztő: Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:
Boros Gábor, Bozsonyi Károly, Czine Ágnes, Csanády Márton,
Fabiny Tibor, Furkó Péter, Homicskó Árpád, Horváth Géza,
Kendeffy Gábor, Kocsev Miklós, Miskolczi-Bodnár Péter,
Mogyorósi András, Pap Ferenc, Sepsi Enikő

KARASSZON ISTVÁN

AZ ÓSZÖVETSÉG TEOLÓGIAI ÜZENETE

Károli Gáspár Református Egyetem • L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2021

Felelős kiadó:
Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója és Kocsev Miklós, a KRE HTK dékánja
Károli Gáspár Református Egyetem
1091 Budapest, Kálvin tér 9.
Telefon: 455-9060
Fax: 455-9062

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2021
© L'Harmattan Kiadó, 2021
© Karasszon István, 2021

Szakmai lektorok:
Kocsev Miklós
Pecsuk Ottó

ISBN 978-963-414-787-9
ISSN 2063-3297

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Herrn Prof. Dr. Jörg Jeremias

in Ehrerbietung und Dankbarkeit zugeeignet

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó 11

I. A bibliai teológia történetének áttekintése. Módszerek és célok 13

II. Az ószövetségi üzenet alapvető kifejezési formái 33
1) Zsoltárok 33
a) Himnuszok 34
b) Panasz. Isten beavatkozása a történelembe 39
c) Istennel való találkozás és kegyesség 41
2) Éthosz és jog 42
a) Jogi szentenciák és társadalmi rend 44
b) Törvénygyűjtemények. A Szövetség könyve 47
c) Dekalógus 50
3) Történetírás 53
a) Hősök legendái 54
b) Izrael eredetének mondái 56
4) Prófétaság 76
a) „Nem író próféták” – Illés és Elizeus 80
b) Klasszikus próféták I. Hóseás és Ámósz 83
c) Klasszikus próféták II. Mikeás és Ézsaiás 87
d) A krízis prófétái – Jeremiás és Ezékiel 93
5) Bölcsességirodalom 105
a) A „régebbi” bölcsesség 106
b) Az „újabb” bölcsesség: példabeszédek 110

III. Paradigmaváltások 113
1) Deuteronomium 114
a) Egy Isten – egy templom – egy nép 115

b) Isten alaptulajdonsága: szeretet és irgalom 120
c) Áldás és átok 124
2) A Deuteronomiumi Történeti Mű. 126
a) A fogság előtti verzió 128
b) A Deuteronomiumi Történeti Mű a babiloni fogság korában 131
c) A Deuteronomiumi Történeti Mű redakciói 134
3) Deutero-Ézsaiás 137
a) Szabadítás 138
b) Vitabeszédek 141
c) Teoretikus monoteizmus 144
d) Az Úr Szenvedő Szolgája 149
e) Trito-Ézsaiás 153
4) A Papi Irat 156
a) A papi törvény 157
b) A papi történetírás 162

IV. Meghatározó témák 171
1) Szövetség 171
a) Szerződés és szövetség 173
b) Szövetség és kiválasztás 175
c) Örök szövetség 177
2) Sion és a templom 180
3) Kultusz és teológia 185
4) Teremtés és megváltás 190
5) Isten országa 199
6) Isten igéje 209
7) Király és Messiás 214

V. Előremutató témák 223
1) Az Úr napja 223
2) Üdvösség minden népnek 228
3) Eszkhatológia és apokaliptika 231
4) Feltámadás 238
5) Az ószövetségi hit fájdalmas kérdései 241
a) A szenvedés kérdése (Jób) 242
b) Az élet értelme (Qóhelet) 248
c) Diaszpóralét (Eszter könyve) 255

VI. Nyitott befejezés 261
1) Teológia az intertestamentális irodalomban 261
2) A két szövetség egysége 268

Függelék 275
Az ószövetségi tradíciók kezdetei időrendben 275
Héber szavak mutatója 277
Névmutató 280
Bibliai helyek mutatója 285

ELŐSZÓ

Teológiai üzenet – ezt a meghatározást tartalmazza az alábbi könyv címe. Voltaképpen a klasszikus „Ószövetségi teológia" műfaját kívánjuk művelni alábbi kísérletünkben, mégis a kötelező szerénység diktálta a változtatást: talán kissé túl merész lett volna, ha az elmúlt száz év nagy kísérleteihez hasonlítana akár csak a cím is. Ugyanakkor az „üzenet" szó kifejezi szándékunkat is: az Ószövetség ma úgy áll előttünk, mint azon üzenetek összessége, amelyeket a könyvek szerzői saját kortársaikkal közöltek, s amelyek hitüket tükrözték. Ez a hit most az Ószövetség lapjain feketén és fehéren áll előttünk, könyv vagy még inkább könyvek formájában. A mi feladatunk, hogy az írott igét megértve az írásból újra hitet formáljunk – ezúttal saját magunk hitét, megélt hitet. A jelen kísérlet ebben szeretne segíteni.

A fentiekből következik, hogy az alábbiak alapstruktúráját maguk a bibliai idézetek teszik ki; igaz, ezúttal nem a kánon sorrendjében, hanem már az általunk megértett rendben. Ezt a vázat tölti ki az elmúlt évtizedek exegetikai munkásságának rövid összefoglalása – így hát maga az Ószövetség mintegy a tudományos írásmagyarázat madártávlatból látható összegzésének fényében áll előttünk. Mondanunk se kell, nagyon rövid, célratörő összegzésként, s az olvasónak joggal lehet olyan benyomása, hogy mindegyik alább tárgyalt témáról egy-egy könyvet lehetett volna írni! Ez így is van – s csak remélni tudom, hogy erre fiatalabbak majd vállalkoznak is. A jelen kísérlet mindenesetre szándékosan törekszik arra, hogy jól átlátható, s jól megjegyezhető módon tárgyalja az Ószövetség üzenetét, amit a hittudományi karon tanuló hallgatók, más diszciplinában dolgozó szakkollégák és szolgálatban álló lelkészek is használni tudnak majd.

Külön szót kell ejteni a könyvhöz fűzött jegyzetanyaghoz: igyekeztünk nem túlságosan megterhelni könyvünket a nemzetközi szakirodalom idézésével – a teljességre törekvés az olvasmányosság és áttekinthetőség rovására ment volna. Ezért vagy olyan régebbi műveket idéztünk, amelyek érvénye már hosszabb idő óta változatlan, vagy ha ilyen nem volt, az újabb szakirodalom alapján próbáltuk a még folyó kutatások integrációját megadni. Ezzel szemben talán bővebb a magyar nyelvű irodalom idézése, nyilván azzal a céllal, hogy az érdeklődő, esetleg

idegen nyelvet nem beszélő olvasó is tudjon továbbhaladni a munkában. Ezzel bizonyos egyenetlenséget is vállalnunk kellett, amit értő szem persze rögtön észrevesz; ez esetben az olvasó megértését kérem. Külön probléma a szent név írása: ha a Bibliát idézzük, ott természetesen a megszokott ÚR formát használjuk; egyébként megmaradtunk a Tetragrammatonnál: JHWH. Átírásban természetesen a héber szöveget követjük: *jhwh*. A név kiírásától azonban néhány idézet esetében nem tudtunk eltekinteni. Rövidítések terén a bibliai könyveket a Magyar Bibliatársulat rövidítései szerint idézzük; a szakirodalom terén megszokott, hogy a *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4. kiadása a mérvadó.

Ha valaki tankönyvként használja az alábbi sorokat (ami a szerző szándékának is megfelel), akkor nyomatékosan kérem: ne elégedjen meg azzal, hogy ujjhegyre szedi a benne található pontokat, hanem igyekezzen minél több témának utánaolvasni. Ha szakember olvassa munkámat, nyilván látja benne, hol van még hiátus a magyar nyelvű szakirodalomban, s remélhetőleg igyekszik majd e területeken mozgósítani tudományos kapacitását.

A jelen kísérlet természetesen elképzelhetetlen lett volna a szakkollégákkal való párbeszéd nélkül. W. Dietrich (Bern) és J. Jeremias (Marburg) professzorok segítségét immár hagyományosan köszönöm meg. A kéziratot átolvasták: Balogh Csaba, Egeresi László Sándor, Hanula Gergely, Jutta Hausmann, Hodossy-Takács Előd, Kocsev Miklós, Kókai-Nagy Viktor, Kőszeghy Miklós, Pecsuk Ottó, Péntek Dániel, akiknek segítségét köszönöm. A döntés és a felelősség természetesen minden kérdésben az enyém. Az ajánlás mindazáltal kifejezi nem csak Jörg Jeremias professzor iránt hálámat, de azt is, hogy a Jeremias-családtól immár évtizedek óta sokat tanult közösségünk, hiszen mind testvére (Gert Jeremias, 1936–2016), mind édesapja (Joachim Jeremias, 1900–1979), mind pedig nagyapjának testvére (Alfred Jeremias, 1864–1935) jelentősen befolyásolta a magyar teológiai gondolkodást.

Köszönöm a Károli Könyvműhely gondos munkáját a kötet gondozásában, különösen is Kocsev Miklós dékánnak a kötet befogadását az egyetemi kiadványok sorába. A Károli Gáspár Református Egyetem (Budapest) és a Selye János Egyetem (Komárom) intézményes háttere segítette munkámat, amiért immár hagyományosan mondok köszönetet.

Tisztában vagyok vele, hogy az alábbi könyv is tükrözi a *docendo discimus*, illetve a *dies diem docet* igazságát. A téma még hangsúlyosabbá teszi mindezt, s kiegészíti az 1Kor 13,12 figyelmeztetésével, ami egyben ígéret is!

Isten áldása legyen az olvasón!

Budapest, 2020 karácsonyán
Karasszon István

I. A BIBLIAI TEOLÓGIA TÖRTÉNETÉNEK ÁTTEKINTÉSE. MÓDSZEREK ÉS CÉLOK

Akik ezt a teológiai tantárgyat még az előző generáció során tanulták, úgy tudják: a bibliai teológia a teológiai tudományok csúcsa. Anélkül, hogy bármilyen értékítéletet is alkotnánk, annyit el kell mondani, hogy viszonylag fiatal tudományról van szó, amely éppen a modern (értsd: felvilágosodás utáni) tudományos kutatás eredményeként jelentkezett a 18. század végén. Formálisan Johann Philipp Gabler 1787-ben megjelent könyvéhez kötjük a bibliai teológia megszületését: *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae* [A bibliai és dogmatikai teológia helyes megkülönböztetéséről].[1] A „dogmatikai" jelző nyilván arra a teológiai tradícióra vonatkozik, amelyet a protestáns ortodoxia már az elmúlt századokban kifejlesztett – a klasszikus dogmatikák rendszerbe kívánták fogni a bibliai üzenetet, és ehhez az európai gondolkodás kategóriáit használták fel. Köztudott, hogy az első lépést Kálvin János tette meg 1536-ban, az *Institutio* megírásával; az ő célja is az volt, hogy a Biblia olvasásához és értelmezéséhez vezérfonalat adjon.[2] Időközben mindazáltal a történeti kutatások új ismeretek oly hatalmas mennyiségével gazdagították a teológiát, hogy a rendszerezés a klasszikus dogmatikai fogalmak segítségével immár elégtelennek bizonyult. Szükségesnek látszott, hogy valaki oly módon is összefoglalja ezeket az eredményeket, hogy vonatkozási pontokul nem a dogmatikai alapfogalmakat veszi, hanem a rendszerező elveket magából az Ószövetség tartalmából meríti. Mindez ugyanakkor nem jelentette azt, hogy a dogmatika további fejlődését bármilyen módon megváltoztatta volna ez az új igény: így született meg az új diszciplína, amely párhuzamosan halad a dogmatikával, de immár függetlenedett tőle. Világos, hogy a bibliai teológia erős

[1] A diszciplína történetéhez lásd H.-J. Kraus: *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970 (4. kiadás 1988); J. H. Hayes – F. Prusser: *Old Testament Theology. Its History and Development*, Atlanta, John Knox Press, 1985.

[2] Nem vitás, hogy a dogmák fejlődését is érdemes hasonlóan történeti módon kutatni. Ehhez a református dogmatika esetében a legjobb tankönyv H. Heppe – E. Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargesetellt und aus den Quellen belegt,* Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958.

elkötelezettséggel bír a történeti kutatások iránt; történeti jellegén azonban mit sem változtat, hogy ugyanakkor rendszereznie is kell, hiszen rendszerezés nélkül semmilyen összefoglalót nem tudnánk adni!

A fentiekből kiderül, hogy a bibliai teológia hagyományosan a protestáns teológia talaján keletkezett. Ugyanakkor nyilvánvaló az is, ha egy tudományos összefoglalót az ószövetségi kijelentések tartalmáról nem protestánsok is föl tudnak használni, sőt a zsidó tudományok művelői is szívesen olvasnak – míg a múltban ritkábban járultak hozzá nem protestánsok a bibliai teológiához, ma egyre gyakoribb, hogy ők is kiveszik részüket a munkából, hiszen a felekezetközi kutatást éppen hogy segíti a bibliai teológia. Az Ószövetség esetében nyilván az adja meg a teológiai összefoglaló alapproblémáját, hogy nem egy könyv, hanem egy egész könyvtár áll rendelkezésünkre, melynek egyes darabjai durván nyolcszáz év különbséggel is keletkezhettek! Ilyen szempontból az Újszövetség talán kissé könnyebb helyzetben van, hiszen iratai rövidebb idő alatt álltak elő; ám ez a könnyebbség csak relatív, hiszen azért ott is megvannak azok a különbözőségek, amelyeket a megszülető keresztyén közösségek közti különbségek vagy az eltérő nyelvi és kulturális közeg miatt a teológiai összefoglalónak át kell hidalnia. Mindkét esetben ugyanarról a feladatról van szó: egyrészt hitelesen vissza kell adnia a bibliai teológiának a történeti kutatások által felfedezett különbségeket, ugyanakkor ki kell mutatnia azt az egységet, ami miatt mégis egységben láthatjuk az időben és gondolkodásban is eltérő műveket.

A fentiek alapján úgy tűnik, a bibliai teológia létjogosultsága és művelése vitán felül áll. Ez így is igaz; viszont dokumentálnunk kell azt is, hogy ez nem mindig volt így, sőt ma is vannak, akik nem osztják ezt a nézetet. Végső soron bármely vallásról lehet összefoglalót készíteni; miért is ne lehetne a Bibliában leírt vallásról? Ez esetben egyszerűen egy vallástörténeti összefoglalót, és nem bibliai teológiát kell írnunk! Az ún. „vallástörténeti iskola" idején sokaknak volt ez a véleménye jó száz évvel ezelőtt; újabban talán nem tekinthető általánosnak Rainer Albertz nézete, aki szintén vallástörténetével akar bibliai teológiát is írni: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, I–II (1996/1997). Az olvasó itt tényleg nem lát elvi különbséget ószövetségi teológia és ószövetségi vallástörténet között, s talán csak annyit vesz észre, hogy a szerző kicsit erősebben kötődik az izraeli kultúrkörhöz közel álló más vallásokhoz, és talán kicsit kevésbé használja fel az ószövetségi iratok utóhatásának történetét, mint az a bibliai teológiákban szokás. Ezzel együtt Albertz könyve az elmúlt évtizedek egyik kiemelkedő összefoglalója! Modellje mégsem lett általános: az elmúlt évtizedekben is többen ragaszkodtak a teológiai jellegű összefoglalóhoz, s mellette elismerték a vallástörténeti összefoglalás jogosságát is. Mi ennek a látszólagos ellentmondásnak a feloldása? Talán leginkább a „teológia" fogalmában kereshetjük

ezt.[3] A teológia ugyanis nem az Istenről szóló tudomány – Istent tudományosan nem vizsgálhatjuk! Sokkal inkább a (keresztyén) hitről szóló tudomány: mit állít a hívő, vagy még inkább a hívők közössége, az önmagát kijelentő Istenről? Itt pedig igen fontos lesz, hogy ez az állítás (illetve ezek az állítások) milyen formát öltöttek az elmúlt évszázadok, évezredek során.

A bibliai kijelentések nyilvánvalóan egészen más súllyal bírnak a vallástörténész vagy a bibliai teológus számára, hiszen az előző kizárólag a gondolat történeti jellegét akarja megragadni, a bibliai teológus azonban tekintettel van arra is, hogy az illető gondolat milyen hatással volt a későbbi olvasók-hallgatók hitére. Minderre talán egy példát érdemes hozni. Tárgyalni is fogjuk alább a teremtés témáját, ami dogmatikailag, vallástörténetileg és bibliai teológiai szempontból is fontos theologumenon. A dogmatikus természetesen más teológiai kijelentések (bűnbeesés, megváltás, új teremtés stb.) összefüggésében vizsgálja a bibliai mondanivalót, amelyekre a vallástörténész már nincs figyelemmel. Viszont érdekli, hogy a kor vallásaiban hol és hogyan jelentkezik hasonló gondolat, melyek az egyezések és az eltérések. Érdekes megfigyelése volt a vallástörténeti iskolának az is, hogy a teremtés leírása nyelvileg a végső idők megfogalmazásával milyen összhangban van – erre a dogmatika nem figyelmeztet minket! A bibliai teológus számára azonban további pontosítások is érdekesek lesznek: a teremtéshit nem tartozik az izraeli vallás legősibb elemei közé, hanem a maga teljességében viszonylag későn került megfogalmazásra. Mindenképpen Isten szabadításának kell itt elsőséget tulajdonítanunk, s majd csak erre épül a Teremtőbe vetett hit. Nyilván az is hangsúlyos e folyamatban, hogy a későbbiek során hogyan lesz ez a hit a zsidóságban és keresztyénségben is olyan fontos mondanivaló, hogy fenti megfigyelésünket csak tudományos vizsgálat során tehetjük.

A bibliai teológia helyét a történeti tudományok és a rendszerező tudományok között mintegy száz éve különböző módon keresték a tudósok, sőt, ma is

[3] Újabban elég sokszor hallhatunk meglehetősen reflektálatlan szóhasználatot is a teológiáról. Zsurnalisztikai szinten szokás „iszlám teológiáról" beszélni, bár – őszintén szólva – nem tudom, hogy pontosan mit kell érteni rajta. J. Assmann azonban akadémiai szintén is beszél „egyiptomi teológiáról", igaz: ő sem teológus. (Leginkább J. Assmann: *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur,* Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1984) Ő nyilván arra gondol, hogy a vallásos és főként papi körök Egyiptomban valamilyen rendszert dolgoztak ki vallásuk számára – tehát nem spontán vallásos cselekedetek sorozatáról, hanem átgondolt szisztémáról beszélhetünk esetükben. Ez korrekt lehet, de egyáltalán nem bizonyítja, hogy az egyiptomi papok a hitnek jelentős szerepet tulajdonítottak volna. Ez még a zsidóság esetében is kérdés, jóllehet a zsidóság beszél hitről, csak azt inkább a privát szférába utalja.
Mi természetesen szeretnék a „teológiai" kifejezést szakszóként használni. Ebben az értelemben igen kérdéses, hogy a keresztyénségen kívül alkalmazható-e más vallásra is a terminus!

különbözőképpen határozzák meg. A kutatástörténet bemutatása[4] ezért rendkívül hasznos; jelen esetünkben azonban szorítkozzunk a súlypontozásra. Azt mindenképpen hangsúlyoznunk kell ma is, hogy amikor a 19. századi nagy fölfedezések az izraeli vallást is más fénybe helyezték az újonnan feltárt vallásos dokumentumok kapcsán, akkor nagy kísértés volt, hogy a bibliai teológiát is az izraeli (és általános keleti) vallástörténet keretén belül tárgyalják. Talán tipikusnak mondhatjuk R. Smend[5] nézetét, aki 1893-ban megjelentett *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* című könyvében azt a sommás ítéletet vallja, hogy „az ószövetségi vallás bemutatása nem lehet rendszerező". Smend, aki J. Wellhausen jó tanítványa volt, Gabler korábbi nézetét e szavakkal tolta félre. 1905-ben a másik Wellhausen-tanítvány, B. Stade adta ki *Biblische Theologie des Alten Testaments* című könyvét, amelynek első kötete mégis ezt a címet viseli: *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*. A vallástörténeti kutatás mellett Stade már érzékeli, hogy míg régebben a történeti kutatást kellett kiszabadítani a dogmatika kötelékeiből, a 20. század elejére az izraeli vallástörténet egyoldalú hangsúlyozása zavarja a többi teológiai diszciplínával való kapcsolatot. Mások (például C. Steuernagel) néhány évvel később kifejezetten arról beszéltek már, hogy ez az egyoldalúság elnyomorítja (verkümmern) a teológiai kutatást. Mindez persze a kutatás történetének lapjaira tartozik. Az azonban nem, hogy aki kiemelte a bibliai teológiát ebből a vitából, az W. Eichrodt volt korszakos művével: *Theologie des Alten Testaments*, I–III (1933–1935). Természetesen annak köszönheti számos kiadását ez a mű, hogy történeti összefoglalóként rendkívül értékesnek bizonyult; fordulatot azonban nem ez hozott, hanem Eichrodt azon nézete, hogy a történetileg különböző iratoknak van egy bizonyos „alapvető tendenciája", amit megfogalmazni az ószövetségi teológia jogosult. Nyilván azt akarja mondani ezzel Eichrodt, hogy sem a dogmatika a maga tételeivel, sem pedig a vallástörténet az analizáló módszerével nem képes megragadni ezt a tendenciát; ezzel tehát újra létjogosultságot nyert a bibliai teológia! Magának a könyvnek az elrendezése egyszerű, már-már banálisnak mondanánk: 1) Isten

[4] Több hasznos könyv is speciálisan ezt a folyamatot értékeli, például G. F. Hasel: *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972 (4. kiadás 1991); H. G. Reventlow: *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, EdF 203, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983 (angolul: 1985); J. Barr: *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London, SCM Press, 1999; B. Janowski (Hrsg.): *Theologie und Exegese des Alten Testaments. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (SBS 200), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005. Jó keresztmetszetet ad B. C. Ollenburger (ed.): *Old Testament Theology. Flowering and Future,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2004.

[5] Fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy két Rudolf Smend nevű tudóst tart nyilván az ószövetségi tudomány. Az idézett személy 1851–1913-ig élt, és ugyanúgy Göttingenben tanított, mint későbbi unokája (szül. 1932). A későbbiekben nyilván az unokáról fogunk többet szólni.

és a nép; 2) Isten és a világ; 3) Isten és az ember. A szisztematizálás tehát nagyon visszafogottnak látszik, és egyáltalán nem dogmatikai fogalmak határozzák meg! Az a bizonyos „alapvető tendencia" azonban már egy olyan fogalom (és Eichrodt ennek teljesen tudatában volt), ami a teológia történetében, főként a reformátusában, igen jelentős szerepet játszott. A „szövetség", értsd: Isten és ember szövetségi közössége az a teológiai fogalom, ami áthatja Eichrodt bemutatását – és nézete szerint az ószövetségi iratok alaptendenciája is ez. Lehet-e félreérteni, hogy ez visszautal bennünket J. Coccejus föderál-teológiájára, a 17. századba? Aligha, és sokan szemére vetették Eichrodtnak, hogy a történeti tudományokba újra visszacsempészte a dogmatikai szempontokat. Mindennek ellenére azt kell mondanunk, hogy a szövetség gondolatát középpontba állítani egyáltalán nem volt rossz döntés, sőt éppen azáltal tűnik ma is gyümölcsözőnek, hogy többféleképpen értelmezhetjük. Igaz ugyan, amit a későbbi kritika nem győz hangsúlyozni, hogy maga a *berít* (szövetség) fogalma bár gyakori, ám mégsem általánosan használt kifejezés az Ószövetségben. Igaz az is, hogy vannak iratok, amelyek magától a szövetség-teológiától is távol állnak (például bölcsességirodalom, Eszter könyve). Szélesebb teológiai értelemben azonban olyan fogalomról van szó, amelynek segítségével sok mindent meg lehet magyarázni – az előző két példát említve: a bölcsességirodalom világrendfogalmát éppúgy, mint az Eszter személye által adott szabadítást. Eichrodt mindig tudatosan hangsúlyozta azt is, hogy az ószövetségi teológiát az Újszövetséggel egységben kell érteni. Késői éveiben azt a merész gondolatot is megfogalmazta, hogy az ószövetségi „szövetség" fogalma megfelel az újszövetségi „Isten országa" nézetnek. Ugyan ez nem vihető keresztül, ha szigorú értelemben vesszük a nyelvi analízist, mégis azt kell mondanunk, hogy Isten és népének, a világnak és általában az embernek a viszonya értelmezhető e két nagy fogalom közös nevezője által. Itt tehát már egészen magas szintű absztrakciót igényel olvasóitól Eichrodt.

A kritika mindig használ, de úgy tűnik, 1933 után már nem lehetett visszafordítani az Eichrodt által fémjelzett fejlődést. O. Procksch – aki mind W. Eichrodt, mind G. von Rad teológiájához közel állt – halála után 1950-ben megjelent *Theologie des Alten Testaments* című könyve ezekkel a szavakkal kezdődik: „Minden teológia krisztológia. Jézus Krisztus a mi tapasztalati világunk egyetlen alakja, akiben Isten kijelentése tökéletesen jelent meg. Isten Krisztusban van, Krisztus pedig Istenben, s az Isten és ember eme kapcsolata teljességgel egyedülálló a történelemben; semmilyen más formában nem ismétlődik meg." Így bizonnyal nem írna egyetlen vallástörténész sem! Bibliai teológiáját Procksch két nagy részre osztja: történetire és rendszeresre, és mindkét részt három nagy fejezetben tárja elő. A történelmi a régi próféták, majd királyok koraként, illetve az államegyházi korként tárgyalja, a rendszeres pedig teljesen megegyezik Eichrodt

teológiájával: Isten és a világ, Isten és a nép, Isten és az ember. Meglehet, hogy Eichrodt rendszerezése Procksch-tól származik, hiszen tanáráról van szó – ám a kettő között mégis nagy különbség, hogy Eichrodt a szövetség fogalma által átfogja azt, amit Procksch esetében még egymás mellett áll. Nagy hatású volt Hollandiában, majd Németországban is Th. C. Vriezen könyve: *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament* (1949). Vriezen annyiban radikálisabb Eichrodtnál, hogy kifejezetten az egyház könyveként kezeli az Ószövetséget, és a benne megtalálható igékről „bizonyságtételként" beszél. Világos, hogy rendszeres teológiai nyelvezetet használ, ugyanakkor azonban azt is hangsúlyozza, hogy ez a bizonyságtétel történeti jellegű – tehát a rendszeres és a történeti tudomány egységét tökéletesen megvalósítja. A történelem közösségben megy végbe: Isten és ember, valamint ember és ember közösségében. Így beszél aztán Vriezen Istenről, emberről, a kettő kapcsolatáról (ezen belül megváltásról és ítéletről, kultuszról, kegyességről), majd etikáról és jövővárásról. Mindebből nyilván kiderül a *dialectica theologia* II. világháború utáni hatalmas hatása, ugyanakkor azonban G. von Rad korszakos művéből is sokat láthatunk elővételezve (csak sajnálhatjuk, hogy ez a mű, melynek fordítása magyar nyelvre is elkészült, végül is magyarul nem jelent meg). L. Köhler teológiájáról ismét csak röviden szólunk; nem azért, mert nem érdemelne hosszabb elemzést az 1936-ban megjelent *Theologie des Alten Testaments*, de magyar tanítványa, Pap László tankönyvében sok mindent közölt belőle a magyar olvasókkal.[6] Köhler számára mindazonáltal a feladat az volt, hogy minél egyszerűbben és minél könnyebben megfogható módon adja vissza az Ószövetség lényegi tartalmát. Nem túl sok időt szentel a rendszernek magának, szerinte az Ószövetség nem hozott létre semmilyen „rendszert", ezért a lehető legegyszerűbb kategóriákkal kell éljünk, amelyek relevánsak az ószövetségi szövegekben. Ilyen az „Isten", „ember" vagy „ítélet és üdvösség". A nagy lexikoníró, az arab nyelvészet kedvelője valóban nem a rendszeres teológia felől közelítette meg a problémát; könyve mégis harminc évig új kiadásokban hatott, mivel az egyszerűség volt legnagyobb erénye.

G. von Rad *Theologie des Alten Testaments* című könyvéről hosszan kellene szólnunk (első kötet: 1957, második kötet: 1961), hiszen mindmáig a legjelentősebb műről van szó a diszciplína történetében, szorítkozhatunk azonban a minimumra, tekintettel a könyv magyar kiadására.[7] Von Rad többször hangsúlyozza, hogy az Ószövetség magyarázatában változatlanul a legjobb módszer az „újra elmondás" (nacherzählen). Ezzel persze tudatosan nyit a hermeneutika felé, hiszen mindenki a saját perspektívájának megfelelően érti, ezért annak fényében

[6] Pap László: *Ószövetségi biblica theologia,* Budapest, Károli Egyetemi, 2008.
[7] Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*, I–II, Budapest, Osiris, 2000–2007.

mondja el azt, ami objektív formában le van írva. A bibliamagyarázat éppen ezért marad mindig dinamikus: az előző generáció „újra elmondása" soha nem elégítheti ki a következő generációt. Ezzel természetesen a rossz ízű fejlődéselméletet is kizárja, mert hiszen melyik magyarázat a jó? – nyilván mindegyik generációnak a sajátja. S ezzel tulajdonképpeni tételéhez is elérkeztünk, ami a rendszerező és történeti tudományosság tökéletes összhangját eredményezte: a történetteológiához, illetve az üdvtörténet fogalmához. Isten a történelemben jelenti ki magát az embernek, akár szavak, akár tettek által. A következő generációk azonban nem feledkeznek meg az egyszer (*ephapax*: egyszer s mindenkorra) elhangzó igékről, hanem hagyományozzák, újraértelmezik és aktualizálják[8] az igéket. Ebből következik G. von Rad radikális tradíciótörténetének fogalma is: az Ószövetség teológiai mondanivalóját az egyes kijelentések újraértelmezéseinek tradíciója adja meg: ha ezeket a hagyományokat összefoglaljuk, gyakorlatilag az Ószövetségi üzenet lényegét kapjuk meg! Erre hoz fel szép példát az ún. „kis történeti credo" idézésével von Rad: „Bolyongó arámi volt az ősöm, aki lement Egyiptomba […] és kihozott bennünket az Úr Egyiptomból erős kézzel és kinyújtott karral […] Azért hoztam most ide a föld termésének legjavát" (5Móz 26,5–10).

Világos, hogy itt a protestáns teológiában oly fontos hitvallás műfajával állunk szemben; a hitvallás kultuszba van ágyazva, hiszen a zsengék áldozatának összefüggésében áll. Ugyanakkor pedig radikális történelemértelmezésről is beszélhetünk: az izraeli egyén közösségben érti történelmét, és ez a meglehetősen turbulens, változó történelem alapjában véve Isten szabadító tette által van meghatározva. Úgy tűnik, jogos az üdvtörténet szó használata, még akkor is, ha Izrael történetében az ítélet és üdvösség dialektikus kapcsolatban áll egymással: az üdvösségé a végső szó.[9] A „kis történeti credo" persze késői, deuteronomisztikus szöveg, mégis jó példa arra, ahogy a nagy szabadító tett jelenben átélése állandósult Izraelben.[10]

Már saját korában voltak viták von Rad modellje körül, bár azt senki nem vitatta, hogy a teológiai tradíciók történetének megírásával a heidelbergi professzor forradalmasította a bibliai teológia megírásának módszerét. A viták a történelem körül folytak: a modern történeti kutatás ugyanis sokszor nem tudta bizonyítani

[8] Kicsit nehéz itt visszaadni a von Rad által használt német szót: Vergegenwärtigung – adódik ugyan a „megjelenítés" szó szerinti fordítás, de talán helyesebb a „jelenné tevés", tehát a múlt jelenként történő megélése értelem.

[9] Az nyilvánvaló, hogy az „üdvtörténet" fogalmát is vitatták sokan, így a kortárs és barát Franz Hesse is. Franz Hesse: *Abschied von der Heilsgeschichte*, ThSt 108, Zürich, TVZ, 1971. Viszont von Rad modellje láthatóan a fogalom vitatottsága ellenére működik.

[10] Lásd ezekhez Kőszeghy Miklós: A vándorló arámi nyomában, in Szabó Lajos (szerk.): *Teológia és nemzetek. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*, Budapest, Luther, 2016, 13–26.

a bibliai történetírás helyességét. Meglepő, hogy milyen könnyedséggel válaszolt von Rad: ez igaz, de vegyük figyelembe, hogy a modern történettudomány sem objektív, hanem nagyon is függ a mi történetfilozófiai premisszáinktól. S attól függetlenül, hogy ezt vagy azt tartjuk „helyesnek": az újraelbeszélés mindig konstruktív módon egyfajta új történelmet hoz létre – és abszolút legitim, ha mi ennek az új történelemnek részei vagyunk. Von Rad elmélete ezért jelentős mértékben befolyásolta a rendszeres teológia kijelentésfelfogását és történelemértelmezését is.[11] Súlyosabb ellenvetésnek bizonyult egy másik kritika (ami érdekes módon von Rad tanítványainak köréből érkezett): a történetteológia ugyan jó modell, ugyanakkor mégsem fogja át az Ószövetség egészét! Főként a bölcsességirodalom hiányzik a fentebb vázolt teológiából, amire pedig egy összefoglalónak mindenképpen ügyelnie kellene! Von Rad elismerte ezt a hiányosságot, és a bölcsességirodalommal később bibliai teológiai szinten foglalkozott.[12] Annyit azonban erről a művéről is kijelenthetünk, hogy legnagyobb kérdés számára itt az volt, hogyan tudja az izraeli bölcsesség teológiai értelemmel megtölteni az emberi tapasztalaton nyugvó bölcs mondásokat, az értelmes életvezetési tanácsok sorozatát?

G. von Rad teológiájának átütő sikerét több tényező is magyarázza: egyrészt filozófiailag is rendkívül képzett összegző volt, másrészt sikeres tanár a heidelbergi egyetemen (kiváló tanítványokkal!), csodálatos nyelvezettel írt – végül, de egyáltalán nem utolsósorban történetfilozófiai és hermeneutikai szinten tőle teljesen függetlenül ugyanaz a fordulat ment végbe teológián kívül is.[13] Hosszú ideig tartott tehát kétkötetes teológiájának feldolgozása, hatásának pedig ma sincs vége.[14]

[11] Lásd itt a szintén nagy hatású könyvet: W. Pannenberg (Hrsg.): *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

[12] Lásd a későbbi zürichi professzor könyvét, H. H. Schmid: *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur,* BZAW 101, Berlin, A. Töpelmann, 1966, valamint G. von Rad: *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970.

[13] Megemlíthető itt K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, Kohlhammer, 1953) című műve (magyarul: uő: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Budapest, Atlantisz, 1996). Érdekes, hogy Löwith maga is meglepetéssel tapasztalta, hogy művének fogadtatása teológiai körökben volt legjelentősebb. Valamint H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1960 (magyarul uő: *Igazság és módszer*, Budapest, Gondolat, 1984). Gadamer nemcsak szintén a heidelbergi egyetemen tanított, de egy ideig azonos házban volt lakásuk G. von Raddal, s kapcsolatuk is szívélyes volt. A munkáikat azonban egymástól függetlenül dolgozták ki.

[14] G. von Rad teológiáinak konzekvenciáit vonja le W. H. Schmidt rövidebb lélegzetvételű, tankönyvként is ajánlható műve, uő: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1975. Mivel a könyv 1982-ben megjelent a kelet-német EVA kiadónál is, így Magyarországon is hatni tudott, de angol fordításában is jelentős lett (uő: *The Faith of the Old Testament*, Oxford, Blackwell, 1983). Sikerét tizenegy német kiadás jelzi. A könyv koncepciója érdekes: közelebb áll a vallástörténethez, mint Eichrodt és von Rad műve, ugyanakkor erősen koncentrál a hit fogalmára, és a tradíciótörténetet is a célból használja, hogy

Ezzel együtt igen érdekesnek mondható, hogy a von Rad utáni teológiai törekvés is az volt, hogy minél átfogóbb fogalom révén sikerüljön megfogalmazni: mi az Ószövetség „középpontja", ha tetszik: *ars poeticája*.[15] Nem lehet félreismerni, hogy itt az újszövetségi modell igen erősen befolyásolta az ószövetségi kutatókat, hiszen az Újszövetség esetében egyértelműen Jézus Krisztus személye a központ; lehet-e hasonlót mondani az Ószövetségről? Első pillantásra talán mesterkéltnek tűnik ez az erőfeszítés, hiszen az ószövetségi történelem sokkal hosszabb, mint az újszövetségi, és sokrétűbb is. Az a benyomásunk lehet, hogy az 1970-es években sokan az évszázad két nagy ószövetségi teológiai rendszerét próbálták összhangba hozni: W. Eichrodt és G. von Rad teóriáit. Eichrodt esetében nyilvánvaló, hogy központi szerepe a szövetségnek van; von Rad maga ugyan tagadja, hogy lenne „középpontja" az Ószövetségnek, viszont egyértelműen a vallásos tradíciók alakulásának tulajdonít döntő jelentőséget. S ezzel már ki is mondtuk a fontos szót: a „központ" értelmezhető olyan fogalomként is, amely megtalálható az Ószövetségben, de értelmezhető általános rendező elvként is, amely alapján az izraeli irodalomból kanonikus könyv állt elő. Ha ez utóbbit vesszük alapul, akkor nyilván több értelme van centrumról beszélni, mint ha valamely bibliai fogalmat tesszük uralkodóvá a többi felett – ekkor ugyanis szükségszerűen elhanyagolunk több más fontos fogalmat. Ilyen kísérlet viszont több is volt a von Rad utáni teológiákban. Talán legtöbbre W. Zimmerli tankönyvét becsülhetjük, amely Theologische Wissenschaft sorozatban harmadikként jelent meg 1972-ben (angol fordítása 1978-ban, de 1999-ben már a hetedik kiadás látott napvilágot): *Grundriss der Theologie des Alten Testaments*.[16] Zimmerli könyvét állandó párbeszédben írta meg von Rad teológiájával, mégis annyi különbség érezhető, hogy a történelem fogalma (főként az izraeli történetírás és az ókori keleti történetírói művek kapcsolata) időközben pontosabbá vált: Zimmerli korában már senki nem mondta volna azt a korábban sokat hangoztatott tételt, hogy történetírás csak Izraelben volt. Központi témának Zimmerli „Isten nevét" (Jhwh) nevezi – nyilván a „név" azonos magával Istennel! Ez első hallásra tűnhet banalitásnak, de a koncepció

a hitet magát történetileg magyarázza. Sajátos műfaj állt így elő, ami érthetővé teszi a könyv sikerét, de azt is, hogy miért nem követték sokan Schmidt útját. Ő maga a hit keresztyén fogalma mellett mindvégig kitart, illetve a keresztyén hit ószövetségi bizonyságait a későbbiekben is hangsúlyozta (lásd könyvét, uő: *Gottes Wirken und Handeln des Menschen. Zum Verständnis des Alten Testaments und seiner Bedeutung für den christlichen Glauben*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014.

[15] Az elvi kérdéseket lásd összegyűjtve: R. Smend: *Die Mitte des Alten Testaments*, ThSt 101, Zürich, TVZ, 1970; G. Hasel: The Problem of the Center in the Old Testament Theology Debate, *ZAW,* 86, 1974, 65–82.

[16] W. Zimmerli: *Grundriss der Theologie des Alten Testaments,* Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1972.

sokat mond: az ószövetségi kor történetében különböző alkalommal és különböző módon szólt Isten a népéhez – ám az a hit sosem változott meg, hogy mindig ugyanaz az Isten szól. Hogy úgy mondjuk, Zimmerli keresi az állandóság és változóság egységét teológiai összegzésében, amelynek nyilvánvaló, hogy alapvetően történeti jellege kell hogy legyen. Először az „alapvetésekről" ír Zimmerli (az egyiptomi szabadítás megtapasztalásáról, majd Istenről, mint Teremtőről és Királyról, illetve a Sínai-hegyen adott kijelentésről); majd Isten ajándékairól népének (az ország ajándéka, győzelmek, Isten állandó jelenléte népe között); a harmadik nagy menet a törvényről magáról szól, aminek következményeként értelmezhető a negyedik: az élet Isten színe előtt. Az ötödik fejezet az izraeli történelem és hit krízisét és a jövő reménységét tárgyalja, illetve egy fejezet kitekintést tartalmaz az Újszövetség felé. Még világosabb az Eichrodt – von Rad kombináció H.-D. Preuss teológiájában: *Theologie des Alten Testaments*, I–II. (1991–1992). Az ő koncepciójára igen jellemző az első kötet alcíme: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*[17] – tehát annyiban közel áll Eichrodt teológiájához, amennyiben a kiválasztás és a szövetség fogalma érintkezik egymással az Ószövetségben. Ugyanakkor azonban ez a fogalom mégis dinamikusabb, mint a szövetség, hiszen a kiválasztás (amit először az ősatyák történetében olvasunk) ritmikusan ismétlődik, és Izrael fiai viselkedésének megfelelően változik a történelem során. Ahogy az első kötet tematikus tárgyalásából is kitűnik, Preuss értelmesnek tartja a vitát az „Ószövetség középpontjáról", csupán annyit követel, hogy a megvalósításnak pontosnak kell lenni.[18] Kicsit eltér a fentiektől C. Westermann teológiája: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (1978), ám bizonnyal nem elvi okoknál fogva: Westermann alapjában véve egyetért von Raddal, de ezúttal kifejezetten tankönyvet akart írni. Mivel a könyv magyar fordításban is elérhető, lehetünk rövidek a koncepció bemutatásával.[19] Westermann mindenképpen megfoghatóvá akarja tenni az anyagot, s ezért gyakorta él az ellentétpárok adta lehetőséggel. Isten a történelemben mutatja meg megmentő hatalmát, a kultuszban pedig Isten állandósága, az áldás kísér el. Isten megjelenése, a teofánia szintén ellentétpárt képez eljövetelével, az epifániával. Az ember cselekvését is egy ellentétpár határozza meg: az egyik a parancsolat (amit tenned kell), a másik pedig a törvény

[17] H.-D. Preuss: *Theologie des Alten Testaments*, I–II, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1991–1992.

[18] H.-D. Preuss Zimmerli tanítványa volt, és ez érezhető is minden munkáján. Érdekes mindazáltal, hogy Zimmerli megközelítéséhez mégis inkább Mettinger összefoglalása áll közelebb: T. N. D. Mettinger: *Namnet och Närvaron. Gudsnamn och Gudsbild i Böckernas Bok*, Örebro, Libris, 1987. Jóllehet Mettinger felfogása Izrael vallásának alakulásáról meglehetősen eltér a Zimmerliétől, mégis a teológiai összefoglalásban összeköti őket, hogy tankönyvként írták munkájukat, s ezért mindketten nagyon igyekeznek a világos és egyszerű tagolásra.

[19] C. Westermann: *Az Ószövetség teológiájának vázlata*, Budapest, KRE, 1993[2].

(amit nem szabad tenned). Ennek megfelelően Westermann négy nagy menetben rendezi el az exegetikai anyagot: 1) A megmentő Isten és a történelem; 2) Isten áldása és a teremtés; 3) Isten ítélete és könyörületessége; 4) A válasz – két részben: az ember válasza szavakkal és tettekkel; végül a záró fejezet az Ószövetség és Krisztus címen a két szövetség kapcsolatát tárgyalja. Westermann könyvét pozitívan fogadták Németországban, azonban Magyarországon talán kissé túl absztrakt ahhoz, hogy kellőképpen hatni tudjon.[20] Az „Ószövetség középpontja" körüli vitával nagyjából egyetért G. Fohrer, bár megközelítése kevésbé szerencsés: a *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*[21] Isten uralmát, illetve Isten népével alkotott közösségét teszi középponttá, tehát mintha egy ellipszis két gyújtópontjáról beszélne. Ez ugyan önmagában még nem lenne baj, de talán a két fogalom túlságosan absztrakt ahhoz, hogy az Ószövetség összes kijelentésében ki lehetne mutatni.

Fohrer teológiájának volt egy érdekes, sajátos célja is: mindenképpen azt akarta hangsúlyozni (a többi kortárs teológiával szemben), hogy az Ószövetség önállóan is megáll, nem föltétlenül szükséges az Újszövetséget is vele együtt olvasni. Ez kétségkívül így van, ha történeti vizsgálódásról beszélünk; viszont teológiai szemszögből már igen vitatható, amely két további kutatási irányt vetít előre: egyrészt a két szövetség különbözőségének és egységének kérdését, másrészt pedig a zsidóság teológiai megközelítésének későbbi reflexióit. Az előző témához a felütést tulajdonképpen A. H. J. Gunneweg könyve adta meg: *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*[22] – ami, ahogy látható, műfajilag nem bibliai teológia, hanem hermeneutika. Azon túl azonban, hogy a könyv kitűnő áttekintés az Ószövetség magyarázatának két évezredes történetéről a keresztyén egyház kebelében, itt látjuk először megfogalmazva: „Nem túlzás, ha az Ószövetség hermeneutikai problémáját nemcsak a keresztyén teológia egyik kérdésének,

[20] Westermann könyvének használatában kívánt segítséget nyújtani magyar olvasóknak Karasszon Dezső: *Előadások az ószövetségi bibliai theologia köréből*, Debrecen, 1986.
Említsünk még meg két sikeres tankönyvet a magyar akadémiai oktatás területéről: Tóth Kálmán: *Biblica theologia*, I–II, Budapest, 1959–1960, valamint Bándy György: *Az Ószövetség teológiája*, Komárom, SJE, 2003. Népszerűsítés szándékával, mégis kitűnő tematikus összefoglalókat adva írta meg füzeteit K. Deurloo, amelyeket mindenképpen elolvasásra ajánlhatunk: K. Deurloo: *Kivonulás és fogság*, Kolozsvár, PRTI, 2005; uő: *Az aszony fiút szül*, Kolozsvár, Exit, 2016; uő: *Teremtés Pál apostoltól a Genezisig*, Kolozsvár, Exit, 2018; K. Deurloo – E. van den Berg – P. van Midden: *Király és templom*, Kolozsvár, Exit, 2016. Római katolikus részről a würzburgi professzor, J. Schneider tankönyve jelent meg, J. Schneider: *Az Ószövetség teológiája,* Budapest, Szent István Társulat, 2004.

[21] G. Fohrer: *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments,* Berlin – New York, W. de Gruyter, 1972.

[22] A. H. J. Gunneweg: *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

hanem a problémának tartjuk, aminek megoldásától így vagy úgy minden más teológiai kérdés érintve lesz."[23] Gunneweg a könyv végén is hangsúlyozza, hogy alapproblémának a történetileg kutatott és elért eredmények teológiai elrendezését és igazolását tartja. Ismét a történeti és rendszerező feladat együttes ellátásáról van tehát szó. Ez a felismerés természetesen már a korszellem által is adva volt – nem véletlen, ha Gunneweg könyvétől függetlenül már D. L. Baker is külön vizsgálat tárgyává tette, hogyan tekintenek a Biblia két nagy fejezetére a bibliai teológusok: *Two Testaments, One Bible*.[24] És ugyan először csupán a múlt bibliai teológiai kutatásának áttekintése volt érdekes, M. Oeming disszertációjával[25] már egyenesen azt állítja, hogy az ószövetségi teológia alapkérdése a két szövetség egységének meghatározása.[26] Nyilvánvaló, hogy az egység több szinten is kereshető: egyrészt a nagy, átfogó teológiai fogalmak vizsgálata által (például: szövetség, megváltás, Isten országa/uralma, gyülekezet/közösség stb.), de elképzelhető teológiai modellek használatával is (ígéret–beteljesedés, üdvtörténet stb.), esetleg a nagy teológiai tradíciók folyamatossága által. Ahogy Baker könyve is mutatja: ezekre igen sok példa volt már a 20. század során; ugyanakkor valamennyi modell használhatósága mellett a korlátokat is figyelembe kell vennünk. Ha tehát a két szövetség egységéről beszélünk, akkor inkább a dialektikus kapcsolat hangsúlyozása a fontos: a modelleket használnunk kell, de adott esetben el is kell tudnunk engedni őket a történelmi hitelesség érdekében!

A folyamat mindazáltal teljesen logikusan vezetett B. S. Childs sokat értékelt és sokat vitatott munkásságáig.[27] A vita egyrészt érthető volt, hiszen Childs gondolatai messzire vezettek; ugyanakkor érthetetlen is, hiszen egy egyszerű (és nem is igazán új) gondolatról volt szó. Childs egyrészt elismeri a történeti-kritikai bibliakutatás jelentőségét – hiszen ő maga is aktív tagja a világméretű kutatásnak. Ugyanakkor joggal jegyzi meg, hogy ez a kutatás nem konzekvensen történeti és kritikai: miért van az, hogy egy szöveg kapcsán mindig csak azt kutatjuk, hogy mi előzte meg a szöveg előállását, és amikor létrejön a szöveg, ugyanez a kutatás érthetetlen módon megáll? Az a követelése, hogy a kutatás tovább is folyjon, és a történeti kutatás a már meglévő szöveg utóhatását is vegye figyelembe, teljesen

[23] Uo., 7.

[24] D. L. Baker: *Two Testaments, One Bible,* Leicester, Inter – Varsity Press, 1976. Magyarul uő: *Két szövetség, egy Biblia*, Budapest, Harmat, 1998.

[25] M. Oeming: *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1985.

[26] Magyarul lásd M. Oeming: Unitas Scripturae, *Református Egyház,* XLII. évf., 1990, 238–239, ill. 276–278.

[27] Childs életművéhez lásd C. R. Seitz – K. H. Richards (eds.): *The Bible as Christian Scripture. The Work of Brevard S. Childs*, Atlanta, SBL, 2013.

logikus – és hangsúlyozzuk: nem új, hiszen már Gadamer hermeneutikájában is láthattuk ennek jelentőségét. Childs főleg a szöveg keletkezése és a kánon létrejötte közötti időre kíván koncentrálni, de nem tagadja, hogy az utóhatás tovább is folytatódott. Érdekes, hogy mindez először nem a bibliai teológia, hanem egy bevezetéstan megjelentetése kapcsán merült fel Childs munkásságában: *Introduction to the Old Testament as Scripture.*[28] Ez a bevezetéstan azért volt frissítő olvasmány, mert sok új szempontot hozott egy olyan műfajban, ahol egyébként ahhoz szoktunk, hogy hihetetlen mennyiségű adatot kell feldolgozni és interpretálni. Childs úgy látja, hogy az ószövetségi igék nem egyszerűen irodalmi emlékek (azaz hogy: nagyon sajátos irodalmi emlékek), amelyeknek már eleve az volt a céljuk, hogy egy közösség életét meghatározzák. A később megjelent bibliai teológiájában – *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*[29] – ezt teljesen világosan ki is mondja: „A hangsúly a (kanonizációs) folyamatra került, hogy bemutassuk, a kánon fogalma nem az anyag késői, egyházi rendezése, amely alapvetően különbözne attól; a kánontudatosság szerves része az irodalom kialakulásának."[30] Nem vitás: ez valóban összeköti az Ó- és Újszövetséget! A könyv maga hosszú bevezetés és történeti áttekintés után először az Ószövetség, majd az Újszövetség megkülönböztetendő bizonyságtételét foglalja össze, és példát hoz arra, hogy milyen közös exegetikai munka kötheti össze a két szövetséget: Mózes első könyvéből Izsák feláldozása (1Móz 22,1–19), illetve Máté evangéliumából a gonosz szőlőmunkások története (Mt 21,33–46) kétségkívül két találó példa. Az érdekes nyilván az ezt követő rész lesz: „Teológiai reflexió a keresztyén Bibliáról". Tíz sokat mondó alpontot olvasunk itt: 1) Isten személye; 2) a Teremtő; 3) szövetség, kiválasztás, Isten népe; 4) az Úr Krisztus; 5) megbékélés Istennel; 6) törvény és evangélium; 7) ó- és újember; 8) a bibliai hit; 9) Isten országa/uralma; 10) etika: az engedelmesség megformálása. A könyv végül a Biblia holisztikus (egységre törekvő) olvasását és magyarázását követeli. A tartalom áttekintése után talán nem kellene idegenkednünk J. Barr kritikájától: ez a tíz pont tulajdonképpen nem is bibliai teológiát takar, hanem inkább Childs személyes dogmatikáját. Egyrészt ha ez így van, akkor egyáltalán nem rossz válogatásról van szó; tény, hogy szemben az Európában szokásos „két szövetség teológiája" irányzattal, inkább válogatásnak tűnik a témák között Childs felosztása. Másrészt az is igaz, hogy ha részleteket is olvasunk, akkor világos, hogy nem dogmatikai, hanem exegetikai eredmények összefoglalásáról van szó. S afelől sem lehet kétségünk, hogy ezek a témák

[28] B. S. Childs: *Introduction to the Old Testament as Scripture,* Philadelphia, Fortress Press, 1979.

[29] Uő: *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible,* Minneapolis, Fortress Press, 1992.

[30] Idézet az 1993-as kiadás (Minneapolis, Fortress Press) 70–71. lapja szerint.

tényleg a két szövetség egyfajta közös olvasását jelentik. Ha kifogásunk lehet, akkor inkább csak az, hogy elég sok dolog kimarad ebből az összefoglalásból: Eszter könyve vagy Jónás könyve például nehezen helyezhető el a rendszerben, és valóban nem is idézi őket Childs. Ez a kifogás persze gyakorlatilag minden hasonló könyvvel szemben elmondható.

A bibliai teológia, természetéből fakadóan mindig konstruktív tevékenység eredménye: az ismeretanyag építőelemeit egyedi formában rakja össze minden kísérlet. Childs monumentális életműve jelentős ösztönzést adott további kutatók számára, mégis van egy kevéssé konstruktív következménye is: ha valaki a bibliai teológiát ilyen erősen köti a két szövetség egységéhez, akkor szükségszerűen lezárja az utat a vallástörténet eredményei előtt, és ezen belül is különösen a zsidósággal való párbeszédet blokkolja. A zsidóság ugyan nem nagyon érdeklődik a bibliai teológia iránt, de az Ószövetség gondolatainak összegzése őket is érdekli. Ez persze úgy is megnyilvánul, hogy egyszerűen használják a keresztyén, főként protestáns műveket, s közben elismerik, hogy a Héber Biblia(!) gondolatainak összefoglalása az általános irodalomtörténet keretében abszolút elismerhető. Összefoglalásuk néha számunkra szokatlan módon jelentkezik, például Sara Japhet könyve esetében – *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*[31] – meglepő az „ideológia" szó használata, bár megjegyzendő, hogy helyesebb lenne „eszmei háttérnek" fordítanunk, hiszen egyáltalán nem akar negatív értelmű lenni. A Krónikás eszmei világának a „bibliai gondolkodásban" való helye pedig éppenséggel arra utal, hogy a szerző az Ószövetség egészében próbálja meg elhelyezni a Krónikás gondolatainak sajátosságát – igazi bibliai teológiai műről van szó, csak a szót kerüli a szerző. Újabban azonban ez a félelem oszlani látszik. Az I. Kalimi által kiadott kötet[32] – melyben F. E. Greenspahn már a zsidó teológiák sokaságáról beszél (Jewish Theologies of Scripture) – már gond nélkül *Jewish Bible Theology: Perspectives and Case Studies* címmel jelent meg. Greenspahn a zsidó megközelítéseket három nagy csoportban tárgyalja: A Szentírás összefüggése, A Szentírás státusza, A Szentírás szerepe. Kifejezetten hangsúlyozza, hogy mindez nem új, hiszen bőven idéz századokkal korábbi zsidó tudósokat is. Keresztyén szemmel úgy láthatjuk: a zsidó vallásos tradíció elrendezése történik itt bibliai alapon – voltaképpen tényleg ugyanaz ez az eljárás, mint amit mi elvárunk a bibliai teológiától! Mi hát a probléma, amit a „Héber Biblia" teológiájának meg kell oldania? M. Tsevat jól fogalmazta ezt meg a *Horizons of*

[31] Sara Japhet: *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought,* Winona Lake, Eisenbrauns, 1989.

[32] I. Kalimi (ed.): *Jewish Bible Theology: Perspectives and Case Studies,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.

Biblical Theology 8 (1986)[33] számában: ott a gond, hogy a zsidóság „judaizálta" a Héber Bibliát. Első hangzásra talán elidegenítő kifejezés ez: hát nem zsidó irat a Héber Biblia? Tsevat nyilván arra gondolt, hogy a Zsidó háború után kényszerűségből fő áramlattá váló rabbinikus-farizeusi irány teljes mértékig magáénak tulajdonította a Héber Bibliát. Ebben ugyan történetileg is, irodalmilag is teljesen igaza volt, de szükségszerűen elmaradt sok egyéb dolog is a zsidó tradícióból, ami akár csak a Zsidó háború előtt, de főként a Biblia keletkezése idején még jelen volt. A Héber Biblia olvasata azonban az atyák magyarázata által nem csupán irodalmi vagy vallásos tevékenység volt: a zsidóság fizikai megmaradásának kérdése is, amiről a zsidóság nem könnyen mond le! Ha azonban ezt a lépést egy zsidó tudós mégis megteszi, akkor kétségkívül olyan „zsidó teológiához" jut, mint ahogy a Sola Scriptura elve által a protestáns bibliatudósok – csak a maga tradíciója fogja jelenteni azt a történeti vonalat, amelyben a Héber Biblia gondolatai állni fognak.[34] Természetesen érdekes lehet egy olyan teológia is, amelyik a keresztyén recepcióra éppúgy tekintettel van, mint a zsidó magyarázatokra. Erre kísérletet idáig egyedül R. Rendtorff tett,[35] de a közeledés egyre inkább érezhető, és az egymásra figyelés bizonnyal sok újdonságot fog hozni mindkét fél számára!

Kortárs teológiai kísérletekről nehéz írni; a kortárs sokszor túl közel van ahhoz, hogy pontosan lássa a lényeget. Ugyanakkor elengedhetetlen, hogy megérkezzünk a jelenhez. A legújabb teológiák közül kiemelkedik O. Kaiser műve: *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. Wesen und Wirkung*, I–III.[36] Kaiserre két dolog jellemző: egyrészt a rendkívül alapos filozófiai műveltség, ami – valljuk meg – nem hátrány, ha a történeti ismereteket rendezni kell. Másrészt azonban jelentős mértékben változtatja véleményét a marburgi tudós, ami a legújabb kutatások feldolgozásának következménye. Ezért csak a legutolsó kiadás

[33] M. Tsevat: Theology of the Old Testament – Jewish View, *Horizons of Biblical Theology*, vol. 8, 1986/2, 33–50.

[34] A jelenlegi könyvpiacon talán legközelebb e célhoz Israel Knohl: *The Divine Symphony. The Bible's Many Voices* (Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2003) című könyve áll. A jeruzsálemi Héber Egyetem professzora könyvének első négy fejezetében a Pentateuchos teológiáját magyarázza, egészen hasonló módon, mint ahogy a protestáns kritikai tudósok teszik. Utána azonban történeti kutatás eredményeit foglalja össze, de a zsidó érdeklődésnek is megfelel: a szentélyről, a királyról és Messiásról, illetve a szenvedés és a rossz tematikájával foglalkozik. Végül a zsidó szekták megjelenésének, a korai zsidóságnak a gondolatvilágát tárgyalja. A történeti ismeretek rendszerezett formában jelentkeznek – gyakorlatilag olyan könyv ez tehát, mint a keresztyén teológiában a bibliai teológia.

[35] R. Rendtorff: *Theologie des Alten Testaments*, I: Kanonische Grundlegung, II: Thematische Entfaltungen, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999–2001.

[36] Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993–2003.

ismertetésére szorítkozunk itt.[37] A könyv arról beszél, hogy hogyan lesz univerzális vallássá egy nép vallása – világos, hogy Kaiser nagyon erősen feldolgozza a vallástörténeti kutatásokat, és keresi azok izraeli megjelenésének (vagy éppen elutasításának) teológiai jelentőségét. Először a babiloni fogság előtti idők vallási polémiáját tekinti át a kánaáni politeizmussal. Második fejezetben Izrael országának Istenét az emberiség és az igazság megőrzőjeként írja le (Ámósz). A harmadik összegzés Izrael útját írja le az ítélettől az üdvösségig (Proto-Ézsaiás). A negyedik a babiloni királyt ábrázolja, amint Isten ítéletét végrehajtja. Az ötödik fejezet a Deuteronomium és a szövetség-teológia jegyében történik, de ezt a kort tárgyalja a „Jahwe-jog" című hatodik fejezet is. A hetedik fejezet Jahwe királyságáról szól, főként a zsoltárok és Proto-Ézsaiás alapján. A nyolcadik Isten királyságát Deutero-Ézsaiás, Ezékiel és Trito-Ézsaiás alapján. A kilencedik fejezet Jahwe fölkentjéről szól, míg a tizedik a szenvedő Messiásról. A tizenegyedik lépcső a bűn és felelősség kérdését tárgyalja Ezékiel és válogatott zsoltárok alapján, a tizenkettedik pedig a kegyesek és gonoszok ellentétét Isten igazsága alapján. Szükséges, hogy ezek után a tizenharmadik fejezet Jóbnak legyen szentelve, csakúgy, mint a tizennegyedik a Prédikátor könyvének. Meglepő, de Kaiser munkásságát ismerve kicsit vártuk is: a tizenötödik fejezet a bölcsesség és a törvény kapcsolatáról, Jézus Sírák alapján. A tizenhatodik fejezet az ószövetségi bűn és halál kérdését tárgyalja, kiegészítve a mezopotámiai és egyiptomi felfogással, illetve az Énókh könyvének késői felfogásával. Hasonlóképpen érdekes Philo felfogásának ütköztetése a tizenhetedik fejezetben az utolsó ítélet és örökélet bibliai tanításával. A tizennyolcadik fejezet a bibliai monoteizmust tárgyalja Marduk és Szín főisten-jellegének hátterén. Végül az utolsó fejezet az ószövetségi hit kérdését tárgyalja, ami a keresztyének kapcsolatát is meghatározza a többi vallással. Monumentális vázlatot láthatunk tehát magunk előtt, amely megpróbálja végigkísérni azt az évezredet, amíg Isten népe kialakította az ószövetségi teológiát a jelenlegi formájában. Eközben Kaiser bőven idézi és kiértékeli azokat a vallástörténeti hatásokat, amelyek Izraelt érték a kezdeti, kánaáni hatásoktól a babiloni vallás befolyásán keresztül egészen a hellénizmusig – és eközben sikerül az állandóságot éppúgy bemutatnia, mint a változásokat. Az újszövetségi utalások Kaisernél nem erőltetettek, és úgy tűnik, kifejezetten csak ott fordulnak elő, ahol a téma ezt szükségessé teszi, így például a szenvedő Messiás esetében, illetve a bűn és halál kapcsolatának kérdésében. A kanonikus megközelítés, úgy tűnik, nem nyerte el Kaiser tetszését; az intertestamentális irodalom, illetve a Biblián kívüli hellenista irodalom

[37] O. Kaiser: *Der eine Gott Israels und die Mächte der Welt. Der Weg Gottes im Alten Testament vom Herrn seines Volkes zum Herrn der ganzen Welt*, FRLANT 249, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

idézése mindenesetre ezt sugallja. Az anyag bősége mindazáltal egy gazdag kutatói életről tesz tanúbizonyságot; az alábbi lapok sokszor fogják ismételni az itt szereplő ismereteket!

Monumentalitásban aligha marad el W. Brueggemann teológiája Kaiseré mögött: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (1997). Mivel ez a könyv olvasható magyarul is,[38] így lehetünk rövidek. Brueggemann számára kevésbé a rendszer a fontos, mint az ószövetségi szövegek aktuálissá és alkalmazhatóvá tétele – ezért ez a könyve is rendkívül népszerű Észak-Amerikában, csakúgy, mint egyéb művei.[39] Ebben a célkitűzésében kissé eltér idősebb kollégájától, barátjától és vitapartnerétől, B. S. Childstól is. Childs számára ugyanis elsősorban a kánon mint irodalmi formálódás és formáció a fontos, Brueggemann számára viszont az a közösség is, amely a kánont kialakítja – és később használja is. Maga a kánon azért fontos Brueggemann számára, mert a szent iratokkal való eljárás számára ma is modell lehet a mai egyházak keretében. Mintegy meghívás tehát teológiája, hogy ma is tegyük magunkévá a bibliai szövegek – kedvenc szófordulata ez! – dinamikáját. A teológia tehát először megpróbálja összegezni Izrael bizonyságtételének „szívét"; itt sok ismert kategória is előfordul (teremtés, ígéret, szabadítás, parancsolatok, Isten vezetése, hitvallás, metaforák, Isten igazsága). A hit azonban állandóan kétségeknek van kitéve, amit fel kell dolgoznia – innen érthető a „countertestimony" – negatív bizonyságtétel kifejezés, ahol Isten működésének rejtett volta, látszólagos ellentmondásai, és persze végső soron a teodicea, Isten igazságának megkérdőjelezése is előfordul. A kétséget nem tudjuk elutasítani magunktól, de akkor is ki kell tartanunk a hit mellett. Ezért a harmadik nagy rész végig arról beszél, hogy kik lehetnek az Ószövetségben Isten „partnerei": Izrael, az egyén, a nép, az egész teremtettség. A negyedik fejezet ennek folytatása: a „Megtestesült bizonyságtétel" címet viseli, amelyek között a Tóra, a király, a próféta, a kultusz és a bölcs tárgyalása következik. Könyvét Brueggemann is új ajtók kinyitásával zárja (ami szokásos az ószövetségi teológia megírásában), de érdekes, hogy ez az ajtó most nem az Újszövetségre nyílik ki, hanem a pluralista társadalom felé, és a mai keresztyén élet teljes átformálását

[38] W. Brueggemann: *Az Ószövetség teológiája – Tanúságtétel, vita, pártfogás*, Kolozsvár, Exit, 2012. A könyv magyar megjelenése kapcsán a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet nemzetközi konferenciát rendezett, amelynek anyagát lásd Balogh Csaba (szerk.): *Tanúságtétel, vita, pártfogás. Találkozások Walter Brueggemann teológiájával*, Kolozsvár, Exit, 2014.

[39] Részletesebben lásd írásomat: Walter Brueggemann teológiája, *Theologiai Szemle,* 55. évf., 2012/4, 196–202.

célozza. Világos, hogy itt már a kor észak-amerikai társadalmát látja maga előtt Brueggemann, aki szerint a pluralista világ ugyan ellenséges az evangéliummal szemben, mégis szüksége van Isten igéjére![40]

Külön kell szólnunk Konrad Schmid legújabb kísérletéről – *Theologie des Alten Testaments* (2019) –, amely a tübingeni Mohr Siebeck kiadó „Neue Theologische Grundrisse" sorozatában jelent meg. Megszoktuk már, hogy a műfaj jellegzetességéből egyfajta összefoglalás következik az ószövetségi tudomány eredményeiből. Ez Schmid esetében is így van, hiszen impozáns kép alakul ki a bő négyszáz oldalas könyv elolvasásakor. Viszont szükségszerűen visszatekintés is éppen ezért minden ószövetségi teológia; ezzel viszont Schmid szakítani akar. Fölvállalja, hogy könyve esetleg hamar válik elavulttá (bár a jelen sorok írója ezt nem tartja valószínűnek), és utal H. W. Robinson mondatára, miszerint minden generációnak magának kell megírnia az ószövetségi teológiát. (Ezt a mondatot már T. C. Vriezen is könyvének mottójául választotta.) Mindezek alapján arra vállalkozik a zürichi professzor, hogy minél pontosabban megkülönböztetve mutassa be azt a teológiai munkát is, amelyet az Ószövetség szövegének kialakításában az egyes redakciók végeztek. Mondanunk se kell, Schmidnek teljesen igaza van. Lehet, hogy a redakciókritikai munka a jövőben még változni fog, sőt lehet az is, hogy jelentős lesz ez a változás, viszont vitán felül áll, hogy e rétegek megkülönböztetésének éppenséggel teológiai jelentősége volt. Hogy mégsem ezt az utat követjük, annak gyakorlati oka van: magyar nyelvterületen még nem végeztük el azt a munkát az ószövetségi könyvek szerkesztésének kutatásáról, amelynek alapján lehetne összegző ószövetségi teológiát írni. Schmid könyvét tehát inkább posztgraduális tanulmányok során tartjuk javasoltnak, az ószövetségi doktorképzés során szinte kötelező olvasmány, míg a jelen sorok inkább a graduális hallgatók célközönségét tartják szem előtt: az ószövetségi teológia alábbi sorai olyan ismereteket tartalmaznak, amelyeket reménység szerint minden teológiai hallgató, protestáns lelkész vagy más teológiai szakokban elmélyülő teológus magáénak kell valljon!

A „Grundrisse zum Alten Testament" sorozatban 1978-ban jelent meg először C. Westermann teológiája; 2015-ben a szerkesztők úgy vélték, új tankönyvvel pótolják a korábbit, így látott napvilágot Jörg Jeremias hasonló című könyve: *Theologie des Alten Testaments*.[41] Miként Westermann esetében, ezúttal is fölmerült, hogy egy magyar fordítás révén a honi teológiai oktatást is gazdagítsa.

[40] Az alábbiakban és később a szerző szándéka szerint a főszöveg mellékszálaiként értelmezendő exkurzusokat nagyobb margótávolsággal jelöljük.

[41] Jörg Jeremias: *Theologie des Alten Testaments,* Grundrisse zum Alten Testament 6, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Ettől sajnos el kellett állnunk: a könyv a maga mintegy ötszáz oldalas terjedelmével talán több mint amit felsőoktatásban megkívánhatnánk, másrészt pedig Jeremias értelemszerűen épít arra, ami a német teológiai tudományosságban közismertnek tekinthető. Ez az ismeretanyag azonban jelentősen eltér a magyar tudásanyagtól! Felépítésében, kivitelezésben a jelen könyv nagyban hasonlít Jeremias könyvére, bár jelentős eltéréseket is érzékelhet a figyelmes olvasó. Jeremias három nagy lépésben tárgyalja az ószövetségi teológiát: 1) Az Ószövetség gondolkodásának központi formái (zentrale Denkformen); 2) Újratervezések (Neuentwürfe); 3) Jelentős témák. Amint látjuk, mindhárom kategória törekszik a történeti kutatás összefoglalására éppúgy, mint a rendszerezés elvének érvényesítésére; hogy három menetben történik mindez, az nyilván azért fontos, hogy lehetőleg semmilyen lényegi elem ki ne maradjon az áttekintésből.

A jelen könyv – miként már említettük – hasonlít is, de el is tér Jeremias koncepciójától, mindenképpen sokat tanult azonban a német tankönyvből (miként szerzőjétől is, évtizedek során). Első menetben mi azokat a kifejezési formákat fogjuk vizsgálni, amelyek az ószövetségi kor elejétől végéig meghatározók voltak, és taglalni fogjuk azt a tartalmat, ami ezekben megvolt. Nyilván istendicséret, etikai útmutatás, tapasztalati ismeret átadása (bölcs mondások), prófécia és történeti tradíciók (még nem történetírás!) mindig is voltak Izraelben. Ezek tartalma tehát a legáltalánosabban jellemző arra, amit az Ószövetségből tanulhatunk. Másodsorban arra koncentrálunk, ahogy a történeti tradíciókat azok a nagy művek összegezték, amelyeket a történeti kutatás fedezett föl az elmúlt másfél évszázadban. Érdekes megfigyelés lehet, hogy a történeti tradíciók összegzése rendszerint valamilyen politikai krízis kapcsán merült fel, illetőleg vált szükségessé. A sort nyilván a Deuteronomium indítja meg, de a babiloni fogságban több rendben is kísérlet történik az összegzésre és az újraindulásra: a Deuteronomiumi Történeti Mű és a Deutero-Ézsaiás egyrészt a múltra épít, de már előre mutat. A fogság után pedig ott áll a Papi Irat monumentális műve. A harmadik részben az ószövetségi teológia meghatározó, nagy fogalmait tárgyaljuk: szövetség, templom, kultusz, teremtés és megváltás, Isten országa, Isten igéje, Király és Messiás. Az utóbbi fogalom már átvezetést jelent a következő csoporthoz: itt olyan témákat tárgyalunk, amelyek már előre mutatnak, és Izrael reménységét fejezik ki. Az Úr napja, a világméretű üdvösség kérdése, az eszkhatológia és apokaliptika, az egyéni feltámadás kérdése már inkább az ószövetségi kor vége felé lesz jelentős. Vannak eseti problémák is (Jób könyve, Eszter, Jónás könyve), amelyeket külön kell tárgyalnunk. Végül pedig röviden ki kell térnünk arra, hogy mi a teológiai jelentősége a kánonnak – mi választja el

a deuterokanonikus könyveket a protokanonikusoktól? Az Ószövetség és Újszövetség egységét pedig próbáljuk oly módon tárgyalni, hogy az ne sértő legyen a zsidóság részére, hanem inkább modellértékkel bírjon.

II. AZ ÓSZÖVETSÉGI ÜZENET ALAPVETŐ KIFEJEZÉSI FORMÁI

1) Zsoltárok

A hit abszolút személyes dolog – mindenki saját életének végső megalapozottságát keresi és leli meg a hitben. Teológia azonban csak akkor lesz a hitből, amikor a hívő egyén ki is fejezi hitét – sőt még ez is kevés: az kell a teológiához, hogy a hit kifejezése találkozzon hittársakkal, és ketten (vagy többen) együtt fogalmazzák meg, amit közösen éreznek és gondolnak. A teológia alapja tehát a homológia: amikor közösen együtt fogalmazzuk meg, amit tapasztaltunk, érzünk vagy gondolunk Istenről. G. Sauter dogmatikájának[42] ez a megfogalmazása tökéletesen összhangban van az Ószövetség kutatóinak nézetével: „A Bibliában a teológia elsődleges forrása Isten dicsérete."[43] A Bibliában, hiszen az Újszövetségben is ezt látjuk: főként az istendicséret, a doxológia az, ami elsődlegesen meghatározta a keresztyén teológia kezdeteit (lásd például a Krisztus-himnuszt, Fil 2,6–11).

Az izraeli hit kezdeteitől az Ószövetség utolsó lapjáig (sőt még később is) meghatározó volt, hogy költői formában juttassák kifejezésre Isten tetteit, ahogy azt a hit megvallotta. Jó példa erre a 2Móz 15 fejezete, amelynek 21. verse egy ősi éneket tartalmaz. A vers datálása igen nehéz, de miért is ne hangozhatott volna el a nagy szabadító esemény után közvetlenül Mirjám éneke?

> Énekelek az Úrnak, mert igen felséges,
> lovat lovasával a tengerbe vetett! (2Móz 15,21b)

[42] „Die Homologie sagt, was für sich selber spricht, aber mitgesprochen werden will." G. Sauter: *Zugänge zur Dogmatik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 55. Sauter természetesen nem az Ószövetség keletkezéséről beszél, hanem a keresztyén hitről. Illusztrációul ajánlott elolvasni Hanula Gergely: Zsoltárok, himnuszok, lelki énekek. I: Görög egyházatyák Efézus 5,19 és Kolossé 3,16 értelmezéséhez, *Magyar Egyházzene,* XI. évf., 2003/1, 41–52. Ez azonban az ószövetségi hit esetében is így volt.

[43] Jörg Jeremias: *Theologie des Alten Testaments,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 25.

Az ősi eredetre utalhat, hogy hiányzik a héber versre egyébként jellemző *parallelismus membrorum*, a részletek felsorolása is a spontaneitás mellett szól, és talán a ló említése is a menekülők reguláris hadseregtől való félelmét adja vissza. Viszont ez az ének nem maradt annyiban! A 15. fejezet részletezi, pontosítja az eseményt: a helyet (Vörös-tenger, 4. v.), a gátként álló habokat (8. v.), a katonák elmerülését (10. v.). Sőt, még tovább is megy: megrémül Filisztea, Móáb, Kánaán; Isten a Szentföldre is bevezeti a népet, majd saját lakhelyén, a hegyen (nyilvánvalóan a Sionon) helyezi el népét. Nyilvánvaló, hogy ez nem csupán egy üdvesemény megéneklése, hiszen jóval tovább mentünk az egyiptomi szabadítás csodáján: a pusztai vándorlás, majd honfoglalás, illetve a templomépítés is meg kellett történjen. A 2Móz 15 zsoltárosa azonban mindezt fontosnak tartja: az üdv*eseményből* itt már üdv*történet* lesz! A tudósok egyet is értenek abban, hogy a 21b kivételével a fejezet már a babiloni fogság utáni korból származik.[44] Persze, nem a 2Móz 15 az egyetlen passzus, amelyik megénekli a nagy eseményt, illetve aztán kiegészítve interpretálja azt: a Zsolt 114 is a csodát énekli meg, de más fényben tünteti fel a nagy eseményt. A 3. vers szerint ekkor vált egyáltalán néppé Júda és Izrael (tehát a két országrészről már tud a zsoltár). Feltűnő, hogy nemcsak a tenger hátrál meg, hanem a Jordán is – tehát már tud a zsoltár a Jordánon történt csodás átkelésről, és párhuzamba állítja a tenger kettéválasztásával (Józs 3–4). Ez utóbbi téma már a Papi Irat tradícióját feltételezi, tehát fogság utáni. Mondanivalónk mindazáltal nem ez, hanem csak annyi, hogy az események feldolgozása hosszú idők hitbeli elmélkedésének (reflexiójának) feladata volt. Nem csak szavakkal: tettekkel is látjuk megerősítve, amit a Zsolt 103,2 mond: „Áldjad, lelkem, az Urat, és ne feledd el, mennyi jót tett veled!" Ennek kimutatása a bibliai teológia feladata!

a) Himnuszok

Az általunk is használt *hümnosz* görög szó, istendicséretet jelent – szemben az *enkómion*nal, amely az emberek dicsérete volt. Bár az elnevezés nem izraeli területről származik, a szó használata nagyjából hasonló: Isten dicsőítése a homológia tárgya – ám hogy milyen okból, milyen témával, az igen változatos lehet. A 104. zsoltár például a teremtő Istent dicséri, közben felhasználva az egyiptomi kultúra elemeit is: mintegy naphimnuszt épít be a költeménybe, persze úgy, hogy a napot nem isteníti, hanem teremtménynek tartja, ám a nap ereje által életben tartott bioszférát részletesen ismerteti. Mindez természetesen a kegyes

[44] Lásd M. L. Brenner: *The Song of the Sea: Ex 15:1–21*, BZAW 195, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1991.

istendicsérethez vezet, amint a zsoltár utolsó versei ezt kifejezett szavakkal tartalmazzák is. Egészen hasonló a 148. zsoltár, bár más költészeti effektussal él: Isten teremtését a magasságban kezdi (angyalok, nap, hold), és a dicséret még a tengeri szörnyet, a jégesőt is átfogja – és megérkezik az emberi szférához. Itt ifjak és öregek, végül pedig a nép, Izrael feladataként áll előttünk Isten dicsőítése. A 19. zsoltár pedig egészen sajátos konstrukció: mintha ketté akarná osztani a zsoltáros az általános kijelentést és a speciálisat, a természetben és Isten igéjében kapott kinyilatkoztatást, először a teremtés dicséretéről olvasunk, de aztán a teremtéshez mérhető nagy tettként a Tóra kijelentése áll előttünk (19,8–11). Itt is érdekes módon a nap áll a természet dicséretének középpontjában, amit a zsoltáros megszemélyesít: vőlegényként futja végig pályáját. A Tóra azonban az aranynál is kívánatosabb. A cél természetesen itt is a személyes kegyesség: a 19,12–15 egy személyes bizonyságtétellel zárul, amit a zsoltáros kérése fejez be: legyenek kedvesek Isten előtt a zsoltáros szavai!

Nem csak a teremtés lehet tárgya az istendicséretnek! A 105. zsoltár klasszikus példája annak, ahogy Isten történelemben véghez vitt csodáira is válaszolhat Izrael istendicsérettel. Himnikus felszólítások állnak a zsoltár elején és végén, a közepe azonban egy egész üdvtörténetet beszél el, az ősatyáktól kezdve az egyiptomi szabadításokon keresztül a pusztai vándorlásig, majd a honfoglalás rövid említésével egy rövid kis „előtörténetet" mond el a zsoltár Izrael államának létrejötte előtt. Hasonló a 106. zsoltár is, azzal a nem kis különbséggel, hogy itt viszont igen erős a hitvallás Izrael hűtlenségéről is: Dátán és Abirám, aranyborjú, zúgolódás a pusztai vándorlás során, bálványimádás Baal-Peórnál, háborgás Meríbá vizeinél, idegen istenek tisztelete a Szentföldön – ezek mind Isten büntetését vonták maguk után. Viszont szövetségéről is megemlékezett Isten, irgalmasságot gyakorolt a fogságba hurcoltakon – a zsoltár tehát ismeri a deuteronomiumi teológiát. Mindezek felsorolásának célja az istendicséret! A 136. zsoltár a két téma érdekes kombinációja: a teremtő Isten és a történelemben cselekvő Úr együtt témája az istendicséretnek. A művészi érték sajátos a zsoltárban, hiszen másutt nem fordul elő, hogy litániához hasonló, állandóan ismétlődő refrén állítsa: *kí le'ólám haszdó* (mert örökké tart szeretete).[45]

A himnuszok dicsérhetik az embert is – de ez nem *enkómion*, hanem az Isten színe előtt álló teremtmény dicsérete. A 8. zsoltár nem egy embert magasztal, hanem a teremtő Istent, aki mindent szépen és rendben teremtett meg; ezek közül magasodik ki az ember. A Zsolt 8 tehát egy *anthropologia coram Deo!*

[45] Az természetesnek mondható, hogy a történelmi hitvallás nemcsak a himnuszok műfajában fordul elő, hanem más műfajú költeményekben is. A 74. zsoltár például kollektív panaszének, a 78. zsoltár pedig tanköltemény. Az üdvtörténet, illetve a történelmi panasz előtárása azonban egészen hasonló formában jelentkezik.

Gondolataiban igen közel áll az 1Móz 1 teremtéstörténetéhez, elsősorban azáltal, hogy az istenképűséget vallja (6–7. v); itt azonban nem kell elgondolkoznunk azon, hogy pontosan mit jelent az istenképűség, hogy miért hasonlítunk *ʾelóhím*hoz (a Septuaginta itt óvatosan az *angeloi* fordítást hozza): az engedelmes ember méltóságát énekli meg a zsoltár – és ezen keresztül is a végső dicsőséget Istennek adja.

Maga Jeruzsálem is lehet az istendicséret tárgya, nyilván Isten kiválasztott helyeként. A 48. zsoltár bizonnyal nem városnéző körútra hív bennünket a 13. és 14. verseiben: „Járjátok körül Siont, kerüljétek meg, számláljátok meg tornyait! Jól nézzétek meg bástyáit, járjátok be palotáit" – e részletek Isten dicsőítését célozzák, ahogy a 11. vers is írja. Az északi oldalon emelkedő város egészen egyértelműen a Cáfón-hegyre utalás (itt trónolt Baal az ugariti mítosz szerint), tehát a kor mitikus képeit is tartalmazza a leírás, hogy láttassa: nem földrajzi, hanem hitbeli gyönyörködésre szólít fel a zsoltár. Kissé összetettebb a 68. zsoltár, bár a kortárs kép, amely a Básán-hegy kiemelkedő vallásos jelentőségéről tud, szintén a környező népek vallásából származik; azt is megkérdezhetjük, hogy az 5. versben szereplő „pusztában száguldó" *(rókéb bá^{ca}rábót)* nem inkább „felhőkön lovagló" akar-e lenni – az ugariti *rákibu ^{c}urpáti* alapján, ami Baal állandó jelzője. A kép összességében mindenképpen az, hogy a Sínai-hegyről kiinduló Isten legyőzi ellenségeit, majd elfoglalja trónját a szentélyben, és fogadja népe hódolatát. Nyilvánvaló, hogy a zsoltáros a győztes hadi istenség ismert képét kombinálja Sion dicséretével – és ezzel tudja univerzális érvényűvé tenni Izrael istenének dicsőségét. Egyáltalán nem véletlen, hogy ezt a zsoltárt választották a hugenották harci éneküknek! Ezzel szemben a 29. zsoltár inkább a viharisten képét használja fel: Isten hangja zeng a vizek felett. A „hét mennydörgés zsoltára" (ahogy Szenci Molnár Albert jellemzi a zsoltárt), az ősáradaton (*mabbúl* – özönvíz?) trónoló, azaz uralkodó Isten képe azonban nem maradt átdolgozás nélkül! Az örökkévaló király a szentélyben megáldja népét, és békességet biztosít.

Külön kell tárgyalnunk a trónralépési zsoltárok csoportját (Zsolt 47; 93; 96–99). Ezekben a himnuszokban a zsoltáros a trónra lépő Istent magasztalja; a kérdés csupán az, hogy ezt kultuszi, dramatikus előadásban kell-e elképzelnünk vagy a jövő ideális állapotára kell vonatkoztatnunk, tehát eszkhatologikus értelműek.[46] Köztudott, hogy a klasszikus exegetikai irodalom két óriása, H. Gunkel és S. Mowinckel eltérő nézete áll itt a háttérben.[47] Egészen nyilvánvaló, hogy ókori keleti mitikus képek állnak a bibliai szövegek mögött: az istenség legyőzte

[46] Itt is Jeremias nézetét követjük, lásd J. Jeremias: *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

[47] Lásd tanulmányomat, a nemzetközi irodalom ismertetésével: Gunkel vagy Mowinckel? A 47. zsoltár, in uő: *Az Ószövetség fényei,* Budapest, Mundus, 2002, 198–205.

a káoszt, s ezáltal hozta létre (*kún* ige) a világot *(tébél),* ami szilárdan áll, nem inog *(bal-timmót).* A nagy vizek *(majim rabbím)* vagy folyamok *(n^{e}hárót)* említése nyilván a káoszra magára utalnak, amit az istenség legyőzött. Ezek a képek a 93. zsoltárban mind jelen vannak. A trónralépési zsoltárok tehát a költői képeket alkalmazzák, de természetesen immár Jahwe az, aki legyőzi a káosz erőit, és garantálja az életet népének. Ez önmagában még természetes átalakítás lenne, az azonban már nem, hogy például a 47. zsoltár radikálisan a történelemre nézve aktualizálja e mitikus képet, és a népek előkelőinek hódolását írja le Izrael Istene előtt (9. v.). A 97. zsoltár kifejezetten vallásos polémia céljára használja fel a mítoszt: megszégyenülnek a bálványimádók (97,7); a 98. zsoltár határozottan Isten szabadító erejét dicséri az ókori keleti képekkel, a 99. zsoltár pedig a jeruzsálemi kultusz alapszimbólumát is belefonja a mitikus képbe: a kerúbokon trónoló (ti. Seregek Ura). A kultuszi vagy eszkhatologikus értelem melletti döntés helyett úgy tűnik, fontosabb azt látnunk, hogy hogyan tette a korabeli művészetet Izrael lírája elfogadhatóvá saját hitbeli kijelentései számára.

A király-zsoltárok csoportja kevert műfajú együttes; nem nyilvánvaló a himnuszokhoz tartozásuk, mégis leghelyesebb itt ejtenünk néhány szót róluk. A háttérben itt is az ókori keleti királyideológiát kell látnunk: a király az istenség fia, aki teljes mértékig az istenség akaratát valósítja meg – ugyanakkora tekintély és tisztelet illeti meg, mint magát az istenséget. Ez ugyan meglehetősen eltérő formában jelentkezik például Egyiptomban, illetve Mezopotámiában (nyilván azért, mert a királyság fogalma is jelentősen eltér ezekben a birodalmakban),[48] mégis a közös nevező az, hogy a király maga isteni eredetű – egy olyan kijelentés, amit az Ószövetség nem oszthat a környező népekkel! Az említett csoport valóban egészen eltérő módon izraelitizálja ezt az idegen ideológiát. A 72. zsoltár például leginkább egy európai királytükörre hasonlít, hiszen arról beszél, hogy a király igazságot, sőt szociális biztonságot garantál (12. v.), termékenységet (3, 16. v.) és gazdagságot hoz (15. v.), és minden nép hódoljon neki (11. v.) – mindennek azonban az az értelme, hogy „Áldott az Úr*isten*, Izráel Istene! Egyedül ő tud csodákat tenni!" (18. v.). Úgy tűnik, ez a zsoltár nem is egységes, hanem a különböző kijelentései bonyolult szerkesztői tevékenység eredményei.[49] – Ettől azonban jelentősen eltér a 45. zsoltár, amelyben inkább a király trónra lépésének dicsérő énekéről van szó, amit bizonnyal egy udvari költő írt. A trónra lépő király személyének

[48] Sok jó tanulmány született ebben a témában, de változatlanul nagyon látványos bemutatás H. Frankfort: *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as Integration of Society and Nature*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1948.

[49] Lásd itt Németh Áron szép tanulmányát: Németh Áron: *„Királyok zsoltára, zsoltárok királya". A 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében*, Kolozsvár, Exit, 2018.

dicsérete, fegyvereinek hatékonysága és uralkodásának igazsága, valamint luxus kíséri a szertartást (mirha, aloé, kasszia – és természetesen hölgyek). Szinte szemünk előtt látjuk az ünneplő tömeget a 16. versben. A zsoltár kitekintése pedig, hogy a király dinasztiát fog alapítani, és emléke hosszú ideig megmarad (18. v.). Ismét más a 2. zsoltár hangulata: itt mintha a király tekintélye lenne a tét, és ezért festi szemünk elé a zsoltáros a lázadókat, akiket maga Isten győz le, hiszen a királyt Ő rendelte a nép fölé. Itt elő is fordul szó szerint: Isten fiává fogadta a királyt (7. v.); ez az „istenfiúság" azonban adopciós fiúság, nem test szerinti. Az eltérés tehát az ókori keleti királyideológiától jelentős: a tekintély és hatalom Istentől származik, de az istenség Izraelben nem nemzett fiút; ez változatlanul idegen az ószövetségi teológiától! A szöveg maga leginkább eszkhatologikusan érthető: a benne megnyilvánuló teokrácia éppúgy, mint Izrael királyának uralma bizonnyal nem helyezhető el konkrétan Izrael történetében.[50] Nem véletlen, hogy a későbbiekben annyira kínálta magát a zsoltár a messianisztikus értelmezésre. Mindez fokozott mértékben áll a 110. zsoltárra. Itt, úgy tűnik, egy fogság előtti prófécia a zsoltár eredete (1–3. versek), amiket később kiegészítettek a Melkisédek rendje szerinti pap gondolatával (4–7. versek). Az első három vers talán soha nem volt önálló zsoltár; egy prófécia torzója csupán, ami viszont egy Makkabeus-kori redaktornak jó alkalmat nyújtott arra, hogy a papkirályság ideológiáját megalkossa. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az 1Móz 14 szövege is meglehetősen késői keletkezésű;[51] Melkisédek egyebütt nem is játszik szerepet az Ószövetségben. Az azonban jól látszik a szövegen, hogy hatalmas potenciált rejt a messianisztikus újraértelmezésre – aligha lehet véletlen, ha a Zsid 5,5.6 a 2. zsoltárral együtt a 110,4-et is idézi. Ez utóbbit nyilván azzal a céllal, hogy Krisztus hármas tiszte *(munus triplex)* közül a papi tisztet ezzel az idézettel magyarázza: a király szükségszerűen dávidi, tehát júdai leszármazott volt, a főpap nyilván cádókita, tehát Lévi törzséből való. A kettőt együtt csak a Zsolt 110 által lehet összeegyeztetni. Az őskeresztyénségben ez a gondolat igen fontosnak bizonyult, és a 110. zsoltár használata Iraeneusnál vált a messiási jövendölések alapigéjévé.[52]

[50] Lásd itt M. Saur: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie,* BZAW 340, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2004.

[51] Vö. B. Ziemer: *Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17,* BZAW 350, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2005.

[52] Ezt a fejlődést ábrázolja D. M. Hay: *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity,* SBL Monograph Series 18, Nashville, Abingdon Press, 1973.

b) Panasz. Isten beavatkozása a történelembe[53]

Talán hosszabban időztünk a himnuszok mellett, mint azt az anyag mennyisége szükségessé tette volna – egyéni és kollektív panaszénekek közül mindenesetre jóval több van, a zsoltároknak mintegy harmadát teszi ki ez a csoport. A himnuszok szerepe azonban a közösségi hit építésében óriási, míg a panaszénekeknél inkább az egyéni nyomorúság és a megtapasztalt szabadítás megélése mutat föl páratlan változatosságot! Nyilvánvaló, hogy sok oka lehet az embernek panaszra: ellenség szorongatása, betegség vagy egyszerűen az emberi lét végessége – ezeket a hívő ember Isten elé tárja, és kéri tőle a segítséget! Az viszont már inkább feltűnő, hogy a legtöbb panaszének esetén a zsoltáros nem áll meg ezen a ponton: Isten általi megmentéséről is beszámol. Hogy ez későbbi beszámoló és a megmentés után mondja el zsoltáros mindazt, ami vele történt, vagy esetleg egyfajta bizalom abban, hogy Isten bizonnyal ki fogja menteni a hívőt a bajból – azt talán nem is kell eldöntenünk: a lényeg, hogy a zsoltárok nem állnak meg a puszta panaszkodásnál, hanem messzebb látnak! Az arány érdekes módon még meg is fordulhat néha: a 3. zsoltárban például ellenség miatt panaszkodik a költő (2–3. v.), de ehhez képest a bizalom megfogalmazása és a fohászkodás sokkal hosszabb (4–9a. v.). A panasz szinte átmenet nélkül csap át bizalomba: klasszikus szóhasználattal „Stimmungsumschwung"-nak, a hangulat megváltozásának nevezik ezt az egyetlen kötőszóval (*w^{ec}attá* = most azért) jelzett fordulatot.[54] Nem a legszerencsésebb elnevezés, elkendőzi ugyanis, hogy a zsoltárok teológiájában a panasz és a bizalom elválaszthatatlanul összetartozik. Ez egészen addig is elmehet, mint például a 22. zsoltár mutatja: a panaszt ugyan lezárja a panaszénekekre jellemző fogadalomtétel Isten dicsőítésére (23. v.), de aztán egy egész hálaének is kiegészíti a panaszzsoltárt: 24–32. v. A bizalom oly erős, hogy – feltehetőleg a redaktor révén – már a 4–6. versekben is szóhoz jut; ezért aztán a 22. zsoltár egésze szinte monumentálisnak tűnik, s az emberi érzések széles spektrumát önti szavakba. Ha a bizalom motívumait leszámítjuk, akkor is úgy tűnik, hogy maga a panasz képek és megszemélyesítések sorozata: a zsoltáros Istentől elhagyatva nem is embernek, hanem féregnek érzi magát, panaszkodik környezete gúnyolódása miatt, ellenség veszi körül (hol bivalyhoz, hol oroszlánhoz, hol kutyához hasonlítja őket), a 15. 16. vv. szerint valamilyen betegség is gyötri – ezért van az, hogy viszonylag későn jön a „hangulatváltozás", a 20. versben, ahol Isten-

[53] A zsoltárok történeti motívumainak kutatásához vö. Németh Áron: Történelem zsoltárhangra. Izráel története a Zsoltárok könyvében, in Egeresi László Sándor – Kókai-Nagy Viktor (szerk.): *Adalékok Izrael történetéhez*, Komárom, SJE, 2020, 295–323.

[54] Lásd részletesen bemutatva F. G. Villanueva: *The Uncertainty of a Hearing. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament,* VTS 121, Leiden–Boston, Brill, 2008.

hez könyörög a zsoltáros megmenekvésért. Talán mondhatnánk: a 22. zsoltár az emberi szenvedés *par excellence;* nem véletlen, hogy Jézus maga is idézi kezdő sorát a kereszten (Mt 27,46), hiszen az Istentől elhagyatás emberi kínját Ő is átélte. És az sem véletlen, hogy ennek hatására kereszthalálát is a 22. zsoltár által illusztrálva hagyományozták az evangéliumok (a 17. és 19. versek különösen is alkalmasak a párhuzam kimutatására). Szükséges-e, hogy a panasz mindig bizalommal legyen összekapcsolva? Talán nem; ha valaki Jób könyvében tekint a panaszénekekre, akkor határozottan úgy látja, hogy például a Jób 3, 6, 7 bőségesen tartalmazza Jób keserű panaszát és kitér részletekre is, a megoldás és a bizalom azonban hiányzik belőle! Úgy tűnik, a kanonikus zsoltárok esetében azonban ez nem maradhatott ennyiben: mindenütt jelen kell lenni a megmentő Istenbe vetett bizalomnak. Ez még ott is érvényes, ahol pedig a panasz jobban áthatja a zsoltár egészét, mint a 22. zsoltárban: jó példa a 140. zsoltár erre, ahol a rágalmazók és gáncsoskodók, gőgösek és áskálódók ellenében kér a zsoltáros védelmet Istentől. Bár a negatív képek itt valóban uralják a zsoltárt, a lényeg mégis a 8. vers, ahol a zsoltáros Isten „hatalmas szabadítóm"-nak (*ᶜóz jᵉsúᶜátí* = szabadításom ereje) nevezi. Isten beavatkozása az emberi életbe oly nagy, hogy az egész világot átalakítja: a 13–14. versben az igazak *(caddíqím)* és becsületesek *(jᵉsárím)* dicsérik Istent, erőszakos és rágalmazó, gonosz ember nem is maradhat meg! Vajon arról van szó, hogy a bizalom önállósodott, és ezért beszélhetünk külön bizalomzsoltárokról? Ez egy történeti kérdés lenne, amit itt most nem is kell megválaszolnunk. Viszont érdekes egy pillantást Luther énekére, a 46. zsoltárra vetni, ahol tulajdonképpen panasz már nincs is: a zsoltárt a túláradó *fiducia* fogalma hatja át, hiszen azzal indul, hogy Isten oltalom *(mahᵃsze)* és erősség *(ᶜóz),* és azzal zárul, hogy Ő a mi várunk *(miszgáb)*. Konkrét panaszról sehol sincs szó; mégsem vak jóhiszeműség a zsoltár tartalma, sőt, igen érdekes teológiai utat ír le. Tud földindulásról, tud a nagy vizek tombolásáról, arról, hogy a hegy beleomlik a tenger vizébe – egészen nyilvánvalóan az ősi káoszszimbólumok említése ez, s miként feljebb láttuk is, ezt a káoszt csak Isten győzheti le. A 46. zsoltár számára ez természetes, és inkább mást mond: „Egy folyam ágai örvendeztetik Isten városát" (5. v.); itt megint a víz szimbólumát láthatjuk, de ezúttal az éltető vízről van szó, amely egy gazdag és békés város létét teszi lehetővé. Isten tehát itt nem nagy harcos, hanem az a hatalmas úr, aki az életre nézve veszélyes vízből életet adó vizet csinál. A zsoltár második fele gyakorlatilag ugyanezt mondja, csak nem mitikus képekkel, hanem történelmiekkel: az Úr csodás tettei olyanok, hogy íjat és lándzsát törnek össze és megszüntetik a háborút – ezért magasztalja őt minden nép! Pusztán történeti kérdés tehát, hogy a panaszzsoltárok és a bizalom zsoltárai valamilyen módon összefüggnek-e, de az bizonyos, hogy a panasz és a bizalom esetén is a zsoltárok egy jól kivehető teológiai utat járnak be.

c) Istennel való találkozás és kegyesség

Az előző szakaszban azt láttuk, hogy Isten beavatkozik a szenvedő ember életébe, és ez alapvetően megváltoztatja az ember életét: panaszát hálaadássá változtatja. Látszólag ugyanúgy indul minden a 7. zsoltárban is, ahogy a fentiek tartalmazták: egy személy kiált Istenhez, és kéri, hogy Isten mentse meg őt üldözőitől. A kép azonban gyorsan megváltozik! A 7. verstől mintha már nem is egy egyén problémáját tárgyalnánk, hiszen Isten a népek fölött ítélkezik (9. v.), majd a 12. vers konkrét szavakkal mondja ki: „Igaz bíró az Isten *(sófét caddíq),* olyan Isten, aki mindennap büntethet." A zsoltár záró harmada pedig egyértelműen nem egyénről szól, inkább általánosságban beszél arról, ahogy az igaz bíró a gonoszokat elítéli, az igazaknak pedig igazságot szolgáltat. Két gondolatnak is fel kell tűnnie itt: az egyik az igaz bíró gondolata. Az ókori keleti vallásokban egyáltalán nem ritka, hogy az istenség bíró (Baalról, Mótról is olvassuk ezt az ugariti mítoszokban). Az Ószövetség is ismeri a gondolatot, de nem túl gyakran idézi: 1Móz 18,25; Bír 11,27; Jer 11,20; Zsolt 7,12; 9,5; 50,6; 94,2. Itt azonban ez a gondolat a középpontban áll! A másik, aminek fel kell tűnnie: a 7. zsoltár erősen áthallásos a bölcsességirodalommal. Különösen a Péld 10,24–25, vagy a Péld 18,10 megfogalmazása hasonlít: Isten beavatkozására az igaz megmarad, a bűnösök pedig elvesznek; az igazak ugyanis védelmet találnak Istennél. Úgy tűnik tehát, hogy a 7. zsoltár tulajdonképpeni teológiai sajátossága nem abban áll, ami a többi egyéni panaszének vonatkozásában elmondható, nemcsak egy egyén üldöztetését és megmenekvését, nemcsak Isten beavatkozását és dicséretét akarja olvasói tudtára hozni, hanem mindezt az általánosság szintjére akarja emelni. A zsoltáros által kimondott „én" most már egy kollektív „én" is. Ráadásul ez a zsoltár egyáltalán nem áll egyedül: a 11. zsoltár is azzal kezdődik, hogy Istenhez menekül a panaszos, mert üldözik. Az 5. vers azonban már teljesen általános dolgot mond: templomában Isten mindenkit megvizsgál, s a gonosz embert *(rásá[c])* gyűlöli. Egy új világrend kívántatik – és a 94. zsoltár monumentálisan ábrázolja is ezt az új világot. Strófikus szerkezete azt sugallja, hogy késői zsoltárról van szó, s az „ostobák", „esztelenek", valamint ellentétjük (14. v. – Isten népe) minden konkrétum nélkül, absztrakcióként áll előttünk. Isten törvénye megtanítja őket a helyes útra, a gonoszokkal pedig nem vállal közösséget. Fontos a zsoltár hangulatát megértenünk: a 94,1–7 a bosszúálló Isten, a világ bírája hangján szól, hogy aztán a 8–11. vv. mindenkit felszólítson az engedelmességre. A 12. verstől aztán a zsoltáros végtelen bizalma veszi át az uralmat, ami a 22. vers kijelentésében csúcsosodik ki („De nekem az Úr a váram, Istenem az oltalmam és kősziklám"). A megtorlás Istene a hívők számára a boldog bizonyosságot adja! Világosan kivehető számunkra itt az a bizonyos „két út", amit az 1. zsoltár is megénekel, és már

itt is készen áll előttünk: a gonoszok útja, ami elvész, az igazak útja pedig sikeres lesz: nekik szól a „boldog" *('asré)* -mondás.[55] A Zsoltárok könyve betekintést enged nekünk az új világ kegyességi életébe – itt már sokszor arról van szó, hogy a zsoltárokat a hit elmélyítése céljából éneklik, a közösségben együtt gyakorolják hitüket azok, akik a jó oldalra álltak: Istennek engedik át a cselekvést, és ők maguk Isten dicsőítésére szorítkoznak. A megrendíthetetlen bizalom szól a 120–134. zsoltár zarándokénekeiben, ebben a kis gyűjteményben a nagy gyűjteményen belül. Ha a 125. zsoltárt olvassuk, világossá válhat, hogy az imádkozó egy nagy közösség tagjának érzi magát, a kegyesek gyülekezete pedig szemben áll a világ maradékával. Itt a természeti képek is csak arra szolgálnak, hogy a kegyesség kifejezői legyenek (Zsolt 122), és bár többször előfordul e csoportban történeti visszatekintés (126., 129., 132. zsoltár), láthatunk benne panaszt is (130. zsoltár), ám ez mind csak a kegyesség táplálására szolgál.[56] Felsejlik előttünk a 119. zsoltár tóradicsérete, amely meglehetős mesterkélt formában (arany ABC) semmi másról nem beszél, csak arról, hogyan szereti Isten törvényét a közösség tagja. Megjelenik szemünk előtt a 150. zsoltár feltétel nélküli istendicsérete is, amely ebben a formában nyilván kivétel, hiszen a Zsoltárok könyve egyebütt mindig indoklással látta el a „Dicsérjétek!" felszólítást. Mintha csak ezt látnánk: ez a világ elmúlik, mi is elmúlunk – de Isten dicsérete megmarad!

2) Éthosz és jog

Szokásos, hogy először a használt szakkifejezés etimológiai értelmét nézzük meg: az éthosz görögül valamilyen szokást, gyakorlatot jelent, viszont az ebből képzett szavunk, az etika nem szorítkozhat a szokások vizsgálatára. Ugyan ez is értékes ismeretekhez vezetne, hiszen a néprajzból, a folklórból sokat tanulhatunk! Etika esetében azonban nemcsak a meglévő szokásokra vagyunk figyelemmel, hanem arra a normatív jellegre is, ami az emberi magatartást jó irányba tereli. Itt azon-

[55] A „két út" elmélete természetesen az Újszövetségben is megtalálható, nyilván ószövetségi hatásra. Lásd Kókai-Nagy Viktor: Hova vezet Máté két útja?, *Studia Biblica Athanasiana,* 2, 1999, 131–149.

[56] Ütköztetésül érdemes itt a Zsolt 24 felidézése: A zsoltár mitikus képek idézésével indul a teremtő Istenről (1–2. vv.), amelyet aztán egy templomi bebocsátási liturgia követ (3–6. vv.), hogy aztán a *rex gloriae* (dicsőség királya) dicséretével záruljon az ének, ami egy körmenetet idéz. Itt nem kell eldöntenünk, hogy valóban a Szent Láda templomba viteléről beszélnek-e a 7–10. vv. A ládát ugyan a szöveg nem említi, de Isten bevonulását a templomba jól jelképezhette a láda körbevitele a városban, hiszen a királyság korában Jhwh állandó epitetonja a *jóséb hakk*ᵉ*rúbím* (a kérubokon trónoló). Érdekesebb számunkra az, hogy ez a feltehetőleg fogság előtti zsoltár összekapcsolja a kultuszt és az etikát a bebocsátási liturgia által. A kontinuitás tehát fennáll a késői keletkezésű zarándokénekekkel, viszont a hangulat már egészen más.

ban elvi kérdés merül fel: mi számít jónak – és mi rossznak? Világos, hogy az etika ugyan gyakorlati tudomány, mégis a gyakorlati cselekvés principiális kérdéseivel kell foglalkoznia első renden, hiszen a konkrét helyzetben ebből vezetjük le, hogy konkrétan mit kell tenni.[57] Arisztotelész óta úgy valljuk, hogy az etika útmutatásai arra törekszenek, hogy az ember sorsát megjobbítsák; az állati, ösztönös cselekvés helyett átgondolt és céltudatos lépésekre késztessék az embert. Az arisztotelészi eudémonizmus (sors) fogalma ugyan nem fordul elő a klasszikus héber irodalomban, csak a Prédikátor könyve foglalkozik vele,[58] éppúgy átfogó etikai rendszerről sem beszélhetünk, mégis használható teória ez a mi esetünkben is. Az Ószövetség szerzői egyöntetűen vallják, hogy ez a felsőbb jó Isten akaratában, illetve tetteiben van; néhány esetben ugyan láthatunk olyat is, hogy valaki ártó szellemként írja le ezt a felsőbb akaratot, de ez esetekben is a végső kicsengés az, hogy Isten az ember javát akarja. Az ószövetségi jogi szövegek Isten akaratát széles körben tárgyalják; számunkra itt most az az érdekes, hogy a jogi szentenciáktól kezdve el egészen a Tóra-teológiáig Izrael hitét végigkíséri a törvény, ezért kell azt alapvető kifejezési formaként vizsgálnunk. Ugyanakkor azonban nem szorítkozhatunk kizárólag a jogi szövegekre: az éthosz ugyanis (így Arisztotelész is) gyakorlati kérdés, tehát a jogi szövegek gyakorlati kivitelezésére is tekintettel kell lennünk. További módszertani megfontolások következnek a jogi szövegek természetéből: külön figyelnünk kell arra, hogy mi egy önmagában álló jogi szentencia elvi háttere, illetve külön problémát jelent egy jogi kódex összeállításának principiális kérdése – és természetesen ezen belül az is, hogy a kódexbe felvett, esetleg már előzetesen meglévő szentencia értelme hogyan módosult. Eközben arra is figyelemmel kell

[57] Korábbi írásom (Etika az Ószövetségben, in uő: *Az Ószövetség varázsa*, Budapest, Új Mandátum, 2004, 26–33) nem az ószövetségi etikák áttekintését tartalmazza, hanem megpróbálja a modern etika számára megfoghatóvá tenni az Ószövetség anyagát. Sajnálatos, hogy ilyen áttekintés magyarul nincs; utaljunk R. Kessler etikájának bevezetőjére, ami németül kitűnő összefoglaló (R. Kessler: *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2017, § 2). Kessler műve igen átfogó, tulajdonképpen tekinthető egyfajta bibliai teológiának is; a szerző tudatosan kapcsolódik az egyházi élethez. E. Otto könyve egészen más: E. Otto: *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1994. A szerző a jog jeles kutatója, így az etika bemutatása is leginkább a jog alakulása révén történik. Érdekes képet mutat J. Barton: *Ethics in Ancient Israel*, Oxford, OUP, 2014, hiszen abban teljesen igaza van, hogy nem egy könyvnek, hanem egy közösségnek van etikája; ezért nem ószövetségi etika a cím. Ezzel együtt kiváló összegzését adja az ószövetségi kutatásnak, O. Kaiserhez hasonlóan jelentős kitekintéssel az intertestamentális irodalomra. Felosztásában azonban inkább klasszikus etikai témákat követ. H. van Oyen: *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1967, főként a kortárs W. Eichrodt és Barth Károly befolyása alatt állt; mára kissé elavultnak tekinthetjük.

[58] Nem mindig helyes a görög és a héber nyelvi kategóriákat szembeállítani egymással! A Prédikátor a sors fogalmát valószínűleg körülírta volna, de ki tudta fejezni: *ma-semmiqre* = az, ami megtörténik valakivel (Préd 2,14.15; 3,19; 9,2.3 alapján).

lennünk, hogy Izrael állama megjelenésekor már létezett virágzó jogi kultúra a Közel-Keleten: legismertebb Hammurapi törvénye (Kr. e. 18. sz.), de még korábbi Lipit-Istár törvényfragmentuma, illetve Esnunna városának törvényei.[59] A hasonlóságok és a különbségek kimutatásával világosabban kirajzolódhat előttünk az izraeli törvény sajátossága. Végül, de nem utolsósorban, a jogi intézmények szerkezete is releváns lehet a törvények értelmének megragadásában. A kérdés tehát inkább komplex, semmint egyszerű; ennek ellenére nincs kétségünk afelől, hogy az ószövetségi törvények etikai útmutatását azért jól megértheti az olvasó.

a) Jogi szentenciák és társadalmi rend

Erkölcsi normák nélkül egyetlen társadalom se létezhet; a kérdés csupán az, hogy ezek a normák mennyire vannak törvényekbe foglalva, illetve mennyire biztosított végrehajtásuk kiépült jogrendszer segítségével. Az talán világos lehet, hogy egy nép történetének alakulásában a szokásjogot *(ius sine scripto)* kell kezdeti stádiumban feltételeznünk – így van ez Izrael esetében is. A szokásjogot rövid, adott esetben ritmikus formulák is megfogalmazhatják, de ezek kodifikálása csak későbbi fázisban képzelhető el. Köztudott, hogy a legterjedelmesebb törvénykönyv az Ószövetségben a Papi Irat törvénygyűjteménye (ami természetesen régi szentenciákat is tartalmaz), így nagy hatású volt A. Alt munkássága, aki az izraeli jog eredetének vizsgálatánál először ezt a gyűjteményt teljesen zárójelbe tette, és kifejezetten olyan anyagot vizsgált meg formakritikai szemmel, amely feltételezhetőleg régebbi.[60] A formai sajátosságok alapján jut arra a meggyőződésre, hogy a legrégebbi jogi szentenciák között két alapvető formulát különböztethetünk meg: a kazuisztikus jog (miként az elnevezés is mutatja) mindig egy kázust, konkrét esetet feltételez, ami bizonnyal többször előfordult a társadalom életében. Az eset kapcsán keletkezett kár helyreállítása a cél itt; ezért ez a forma két részből áll: *'im* = „ha" partikula vezeti be az eset leírását, majd a főmondat tartalmazza a szankciót, ami a társadalom megzavart életét helyreállítja. Az apodiktikus törvény ezzel szemben semmilyen konkrét esetet nem feltételez, hanem bizonyos tetteket abszolút módon parancsol, vagy tilt – klasszikus példának nevezhetjük a Tízparancsolat közepén található tiltó formulákat: „Ne ölj!" – értsd ezen: egy bizonyos tett minden körülmények között tilos a társadalom életében. Az emlí-

[59] Az általános ókori keleti, illetve speciális izraeli törvénykezés összehasonlítása nem feladatunk itt. Mindmáig a legsikerültebb didaktikai bemutatás azonban Boecker tankönyve: H.-J. Boecker: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976.

[60] A. Alt: Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), jelenleg leginkább az uő: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I. (München, Beck, 1953, 238–332) kötetben hozzáférhető.

tett helyen feltűnő a formula nyelvtana is, hiszen *ló'* (nem) + jussivus igen ritka a héber nyelvben; el is nevezték ezt a formulát prohibitívusznak. Mivel az ókori keleti jogi formulák között a kazuisztikus megfogalmazás igen gyakori, Alt azt is feltételezte, hogy esetleg ez jelenti Izrael függését a nemzetközi gyakorlattól, míg az apodiktikus megfogalmazás eredeti izraeli újítás. Olyan megkülönböztetés ez, ami azóta inkább helytelennek bizonyult; ez azonban az ószövetségi teológia számára kevéssé fontos kérdés. Mi azért tartunk ki Alt megkülönböztetése mellett, mert úgy tűnik, valóban két részre lehet osztani az ősi, izraeli erkölcsi útmutatások irányultságát: az apodiktikus jog egy meglévő társadalmi életet akar szabályozni, hogy abban ne legyen zavar. Ezzel szemben a kazuisztikus jog, ugyan szintén a társadalmi élet szabályozását célozza, de már föltételezi, hogy valamilyen zavar állt elő, s ezt a zavart akarja elhárítani. Hogy egy példával éljünk: a közúti közlekedést a KRESZ szabályai irányítják, nyilván azért, hogy balesetmentes legyen a közlekedés. Ugyan tartalmaz a KRESZ is olyan utasításokat, amelyek kár esetére vonatkoznak, mégis baleset esetén a rendőrség belső szabályozása és az egészségügyi szervek eljárási protokollja írja elő, hogy a kárelhárítás milyen módon történjék (akár anyagi, akár személyi természetű a kár).

Ha mindezt taxative nem is soroljuk föl az alábbiakban, bemutatásuk mégis szükségesnek tűnik. Mai olvasó számára talán megdöbbentő, de a rabszolgaságot is szabályozza egy viszonylag régi törvény: 2Móz 21,1–11 – bár itt meg kell jegyezzük, hogy összetett irodalmi egységről van szó, tehát bizonnyal nem a legrégibb ilyen törvény áll előttünk Izraelből. Az alapszabály az, hogy a rabszolgát a hetedik évben fel kell szabadítani, tehát nincs életre szóló rabszolgaság. Ezen túl azonban bizonyos sajátosságokat külön figyelembe kellett vennie a törvénynek: ha például valaki lányát adja el, akkor is megbecsült életet kell a lánynak biztosítani (a férjhez menés jogát és más, leányoknak kijáró jogokat biztosítani kell neki, lehetőséget kell adni a kiváltására is). A legmeghökkentőbb viszont az, hogy a jog szabályozza: mit kell tenni, ha valaki hat év után nem akar szabadulni. Furcsa rítusnak tűnik számunkra, hogy az önként vállalt örökös rabszolga fülét át kell fúrni (21,6), mégis a szabályozásból kitűnik: itt nem az általunk megszokott, klasszikus rabszolgaságról van szó, amikor embert vásárolhatunk magunknak úgy, mint ahogy egy eszközt is megvásárolunk munkavégzés céljából. Sokkal inkább a gondnokság vagy az egyre többször emlegetett, bár még mindig nem bevezetett magáncsőd eljárását kell mögötte látnunk, amikor egy eladósodott család puszta létét kell megmenteni – de egyben a lehetőséget fenn kell tartani, hogy ez a család újra önállósuljon. Ha erre semmi esély sem adódik, akkor önként vállalhatja valaki, hogy az ura családjának tagjává váljon egész életére. Külön nyomatékkal hangsúlyozza a törvény az adósságba került női felet: ha lányról van szó, akkor is garantálni kell, hogy a biológiai önállósága megmaradhasson

a családnak – igaz, a törvénykezés arra is ügyel, hogy közben a befogadó család biológiai lehetőségei ne csökkenjenek. A társadalmi életnek sajátos felfogása derül ki tehát ebből a törvényből: az eredetileg autonóm családok önállóságának megőrzése a cél, így ha valaki a rabszolgaságig eladósodott, akkor is a cél az autonómia helyreállítása. Ha ez nem lehetséges, a család beolvad a befogadó család tagjai közé, de személyi integritásukat akkor is meg kell őrizni![61]

Alt az apodiktikus törvények közé számolta a *mót-júmat* („bizonnyal meg kell halnia!") szentenciasorozatot is, amelyet a 2Móz 21,12 és következő verseiben is láthatunk. Ismét azt kell mondjuk, hogy a későbbi kutatás finomított Alt formakritikai módszerein: végső soron a halálbüntetés is szankciónak tekinthető, márpedig az apodiktikus jog nem tartalmaz szankciókat. A vitát nem kell eldöntsük e helyütt, de Alt különbségtételét fenntarthatjuk annyiban, hogy ezek a szentenciák is a társadalom általános életét szabályozzák. Talán jó példa lehet itt a 3Móz 20,9–21, amelynek csupán első tagja utal a szülők tiszteletére (a 3Móz 21,9 mintegy átfogalmazása a Tízparancsolat megfelelő részének: 2Móz 20,12), a többi viszont kifejezetten a közösség szexuális életét szabályozza. Mai olvasó számára talán kissé meghökkentő (bár részben ma is jól érthető és megszívlelendő) parancsolatokról olvasunk, amelyek célzata félreérthetetlen: egy közösség biológiai-genetikai egészségét szolgálják, ugyanakkor a családon belüli szép rend garanciáját adják. Nyilván ezek a parancsolatok lettek problémásak Európában az újabb időkben, ahol az egyéni szabadság (úgy látszik) felülírja a közösségi szempontot is, de úgy tűnik, az egyéni szabadság és a közösségi érdek kapcsolatát még újra át kell gondolni a mi kultúránkban is.

Általában külön kategóriaként szokták kezelni a kultuszi törvényeket; nem vitás, hogy főleg késői korban, a Papi Törvényben nagy hangsúllyal jelentkeznek például az áldozat helyes módjáról alkotott törvények (3Móz 1–9). Világos, hogy a templomi liturgia pontos leírása már papi szempontokat tükröz; ezzel szemben azonban például az ún. „ünnepi kalendáriumok" (2Móz 23,14–18; 3Móz 23; 5Móz 16,1–17) nemcsak a szent helyen történő, szent személyek által végzendő cselekedetekre koncentrálnak, hanem a nép és vallás valamennyi tagjára nézve tartalmaznak utasításokat.[62] Bár alapjában véve vallás által meghatározott eseményekről van szó, mégis azt kell mondanunk, hogy az egész társadalom közösségi életének meghatározója, ha bizonyos időben bizonyos cselekményeket a közösség tagjai együtt végeznek el – és mindez nyilván érdekes téma néprajzi kutatók számára! A „mit és hogyan" tartalmi kérdése azonban már teológiai

[61] Az ezt követő szakasz rendelkezései (2Móz 21,12–37) jóval egyszerűbbek, de a reparáció igénye mindenütt teljesen világos.

[62] Lásd legutóbb E. Blum – R. Lux (Hrsg.): *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006.

fontosságú. A Szövetség könyve (2Móz 23 szövege) és a deuteronomiumi törvény ugyanazt a három ünnepet írja le: páska (+ kovásztalan kenyerek ünnepe), hetek ünnepe (aratásünnep és sátoros ünnep [betakarítás]). Amint látható, ezek az ünnepek a mezőgazdaság nagy fordulópontjaihoz igazodnak, viszont az indoklás már korán (feltételezhetőleg a Kr. e. 8. században) megjelenik: a páskát azért kell az Ábíb hónap megszabott idején tartani, mert Isten ekkor hozta ki Izraelt Egyiptomból (2Móz 23,15). A deuteronomiumi törvény szerint az aratásünnep (hetek ünnepe) is arra emlékeztet, hogy „szolga voltál Egyiptomban" (5Móz 16,12); a sátoros ünnepen pedig Isten áldásáról emlékezik meg a betakarításnak örvendező gyülekezet (5Móz 16,12). A szokások teológiai indoklása egyértelműen a reflexió útját írja le, ami a Papi Törvényben még messzebb megy, hiszen ott több ünnepről is szó van: az első kéve bemutatásának ünnepe, a hetedik hónap első napjának kürtölése és az engesztelési ünnep járul még az ünnepi kalendáriumhoz. Ismét utalnunk kell a „kis történeti Credóra": G. von Radnak joggal tűnt fel, hogy az időről időre ismétlődő ünnepekhez (ciklikus rend) az 5Móz 26,5–11 kifejezetten üdvtörténeti (lineáris) hátteret illeszt: a mindennapi élet rendjét Isten nagy tettei határozzák meg az izraeli vallásos tudatban.

A népi és vallásos szokások teológiai reflexióval történt kiegészítésére legjobb példa talán magának a páskának az alakulása. Első pillantásra látszik: a páska, ha pusztán a rítust tekintjük, nyilván az állattenyésztők tavaszünnepe. Kiegészülése a kovásztalan kenyerek ünnepével tulajdonképpen logikus, bár mindenképpen szekunder, hiszen ahogy az állattenyésztők, úgy a földművelők is ünnepelték a tavasz új vegetációját. A 2Móz 12 azonban a páska elrendelését (kiegészítve az e helyütt talán motiválatlan kovásztalan kenyerek ünnepével a 15–20. vv.-ben) az egyiptomi szabadításhoz köti: a tizedik, legsúlyosabb és döntő csapás előtt Izrael ezt a rítust hajtja végre, a páskabárány vére Izraeli fiait megóvja a pusztító csapástól. Ebben az elbeszélésben világosan látható, ahogy az izraeli hit egy ősi ünnepet historizált, hogy a szokás révén mindig Isten megmentő tettére emlékezzen. Nem véletlen tehát, ha a Kr. e. 7. század során a jósiási kultuszreform úgy dönt, hogy ezt az áldozatot is – ami egyébként természetéből eredően családi áldozat – csakis Jeruzsálemben és nemzeti ünnepként kell megülni.

b) Törvénygyűjtemények. A Szövetség könyve

Nyilvánvaló, hogy a legiszláció új fázisba lép akkor, amikor az egyes törvények kodifikálása megtörténik. Az első és legfontosabb dolog mindig az, hogy ki hozhat létre törvénykódexet – és itt most nyilván nem elvont jogászmunkára gondolunk, hanem létező társadalom életét szabályozó törvénygyűjtemény össze-

állítására.[63] Aki erre a munkára vállalkozik, annak ugyanakkor garantálnia is kell a törvény megtartását, a törvényt megsértők megbüntetését, és persze azt, hogy a törvénytisztelő embereknek jobb lesz az életük. Ezt általában valamilyen központi tekintély tudja megtenni, akinek karhatalma is van – az ókori kelet általános gyakorlatában ez leginkább maga a király. Jogos az a megjegyzés, hogy ez nem így van Izraelben; kérdés, hogy elvi eltérést állapíthatunk-e meg, vagy egyszerűen az élet hozta így. A Pentateuchosban található három nagy törvénykönyv közül a legrégebbi, a Szövetség könyve (2Móz 21–23; Kr. e. 8. sz.) nem említi, hogy milyen tekintély áll mögötte; lehet, hogy király, de lehet, hogy nem. A deuteronomiumi törvény (5Móz 12–26) mögött ugyan Jósiás királyi tekintélyét láthatjuk, de egyrészt tényleg megfontolandó, hogy maga a törvény ezt sehol nem említi. S vajon miért van az, hogy ha tényleg a király végezte a legiszlációt, akkor miért van éppen a király jogi helyzete elhallgatva ebben a törvénykönyvben? A harmadik törvénykönyv, a papi törvény (2Móz 24 – 3Móz 27) esetében értelemszerűen nem beszélhetünk királyról, hiszen ekkor nincs király Izraelben – viszont tény, hogy ebben az időben a főpapi tekintély pótolja a királyt, és főpapi tekintélyt igenis láthatunk e törvény mögött. A törvények garantálásának kérdése tehát állandó kérdésként megmarad, ugyanakkor vita afelől nem lehet, hogy a törvények mögött Isten tekintélye áll; igaz azonban, hogy a törvények végső megalapozása szinte minden kultúrában transzcendens. A legiszláció folyamatára is tekintettel kell lennünk: a jó törvényhozás mindig tekintetbe veszi, hogy mi az általános, meglévő gyakorlat a társadalomban, és a helyes gyakorlatot támogatja, a rosszat tiltja. Az egyes szentenciák tehát nagy számban nem akkor keletkeznek, amikor maga a törvénykönyv: általában korábbi, helyes gyakorlatot, íratlan törvényt vesz át a törvényhozó, és csak viszonylag keveset fogalmaz meg maga – ezek azonban mindig a legtisztábban tükrözik azt a rendezőelvet, amely meghatározza magát a törvénykönyvet. Ugyanakkor pedig a korábbi jogi szentenciák is módosulhatnak értelmükben, amikor a törvénykódexbe kerülnek.

Mindez megér egy gyakorlati példát: a jövevény vagy idegen ember (héberül: *gér*) védelme jelen van mind a Szövetség könyvében, mind pedig a deuteronomiumi törvényben, durván egy évszázad eltéréssel.[64] A 2Móz 23,9 ezt a humanitárius törvényt történetteológiai indokolással is ellátja: Izrael maga is jövevény volt Egyiptomban. Az 5Móz 24,17–18 gyakorlatilag megismétli ezt, de érdekes módon pontosítja a kiszolgáltatott helyzettel való visszaélés módját, és nyomatékosítja a parancsot is. Nyilván következtethetünk ebből, hogy jóval nagyobb számú

[63] A téma szakszerű tárgyalásakor megkerülhetetlen F. Crüsemann: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes,* München, Chr. Kaiser, 1992.

[64] Hasznos tanulmány ehhez Christiana van Houten: *The Alien in Israelite Law*, JSOTS 107, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.

„jövevény" volt ekkor Júda területén – talán a szomszédos északi országrész bukása miatt itt repatriált izraeliekre is gondolhatunk. A 3Móz 19,33–34 még erősíti a nyomatékot: a „jövevény" legyen éppen olyan, mint a „bennszülött" – itt bizonnyal a három eltérő törvényalkotónak a babiloni fogságból hazajöttek, illetve az új zsidó közösséghez tartozók és a kívül rekedtek közötti társadalmi különbség csökkentése a célja, gyakorlatilag ugyanazzal a törvénnyel.

A Szövetség könyve (2Móz 21–23) tartalmazza mindazokat a problémákat, amelyeket a fentiekben említettünk.[65] E legrégibbi törvénygyűjtemény pontos datálása csak hozzávetőlegesen lehetséges: általában a Kr. e. 8. század közepére szoktunk gondolni, de az bizonyos, hogy maga a gyűjtemény sem egységes, hanem többszöri kiegészítést tartalmazó *mixtum compositum* (J. Jeremias szavaival élve). Úgy tűnik, a legrégibb rész nem más, mint egyfajta lista azokról a meglévő kazuisztikus jogi szentenciákról, amelyek már jóval korábban megvoltak; összeállításuk talán egyfajta *aide mémoire* lehetett, tehát emlékeztető a bírák számára, másrészt talán a lokális bíráskodás egységesítése lehetett a cél. Az bizonyos, hogy a 2Móz 21,18–23,16 egy sor olyan esetet ír le, ahol vagy anyagi kár, vagy személyes sérelem keletkezett, és a szankciók megpróbálják helyreállítani az egyensúlyt. A példákról látszik, hogy a mindennapokból származnak; érdekes viszont, hogy ide van beillesztve az ún. tálió törvénye is (2Móz 21,24), amiről tudjuk, hogy jogelvként nem a törvénykezés, hanem az áldozat területéről származik. A tálió (bár vulgárisan sokszor az Ószövetség tipikus törvényeként idézésik) soha nem volt végrehajtott törvény, hanem olyan rendezőelv, amely az igazságszolgáltatást mozgatta.[66] A jogi szentenciák gyűjteménye tovább bővült: valószínűleg külön kiegészítést igényeltek azok a cselekmények, amelyekért halálbüntetés járt; így van egymás mellett a 2Móz 21,11–17 vagy a 2Móz 22,17–19 egysége. Újabb réteg a Szövetség könyvén belül azon rendelkezések sora, amelyek kifejezetten az ítélkezés humanitárius jellegét kívánják biztosítani, ám nem csak egyes esetekben,

[65] Crüsemann említett könyve mellett mindenképpen jegyezzük meg: L. Schwienhorst-Schönberger: *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33),* BZAW 188, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1990. A bőséges szakirodalom között ez a könyv tartalmazza a legszebb irodalmi analízist. Magyarul lásd a *Collegium Doctorum* 15. évfolyamának 1. számát (2019), amely több tanulmányt is tartalmaz a Szövetség könyvéről. Sok jó észrevételt tartalmaz még J. Van Seters: *A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code,* Oxford, Oxford University Press, 2003. Van Seters késői datálása azonban úgy látom, nem csak engem nem győzött meg…

[66] Részletesebben lásd tanulmányomat: Válasz a tálióra, *Református Egyház* 40 (1988), 197–198. – A nagy fölismerés természetesen A. Alt érdeme: Zur Talionsformel (1934), hozzáférhető: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München: Beck, 1953, 341–344. – Újabban lásd J. Rothkamm: *Talio esto. Recherches sur les origines de la formule 'oeil pour oeil, dent pour dent' dans les droits du Proche-Orient Ancien, et sur son devenir dans le monde gréco-romain,* BZAW 426, Berlin–Boston: De Gruyter, 2011. Rothkamm szélesebbre próbálja tárni a vizsgálat kereteit, és eközben egy kicsit át is fogalmazza a tálió fogalmát, ezért jelen helyzetünkben kevéssé használható.

hanem a mindennapokban is (például. 2Móz 22,21–26). Így érthető, hogy fokozatosan egy olyan törvénykönyv állt elő, amely már képes volt az átlagember mindennapjait jól lefedni. Ekkor jelentkezhetett az igény, hogy mindezt teológiai indoklással lássák el: nem csupán szokások gyűjteménye a Szövetség könyve, hanem Isten törvénye! Hol látnánk ezt világosabban, mint a 2Móz 23,10–12 egységében, ahol először a termőföld nyugalmának évéről láthatjuk a kodifikált szokást („ugarolásként" ismert ez a szokás a magyar parasztság körében is). Hogy milyen előnnyel járt ez a *s[e]mittá* (a hetedik, nyugalmi év szakkifejezése), azt nem kell hangsúlyozni. Az viszont érdekes, hogy ehhez fűzi a Szövetség könyve a szombat napjának, a hetedik napnak nyugalom napjaként történő megtartását. Világos, hogy korábbi stádiumról van itt szó, mint a Tízparancsolatban, hiszen sem a teremtés, sem az egyiptomi kivonulás teológiai indoklása itt még nem fordul elő. Ezzel együtt: a teológiai reflexió immár elindult, és abba az irányba haladt, hogy ezen a világon van egy olyan tér és olyan idő (lenni kell olyan terménynek is!), amely JHWH privilégiuma – a szombat nyilván ilyen nap. Isten privilégiumát írja le a 2Móz 22,28–29 és 23,19: az elsőszülött, az első ellés, az első termés Istené! Ezzel pedig megvan a felütés a törvények teológiai tartalommal való megtöltéséhez: az ünnepek leírása („ünnepi kalendárium") a 23,14–18-ban már isteni rendelkezésként szerepel, jóllehet korábban nyilván szokásként tartották számon.

c) Dekalógus

Köztudott, hogy a Tízparancsolat két helyen szerepel a Bibliában: a 2Móz 20,2–17 és az 5Móz 5,6–21 szakaszokban; az utóbbi a Deuteronomium, az előbbi a Papi Irat része, így később kellene tárgyalnunk őket (a III.1, illetve III.4 fejezetekben).[67] Hogy mégis előbbre vettük tárgyalásukat, annak gyakorlati oka van: a Dekalógus szerkesztése mutatja talán legplasztikusabban, ahogyan az izraeli törvényalkotás a teológiai reflexiót tükrözi. Világos, hogy a Tízparancsolat kompozíciója nem korábbi, mint a Deuteronomium: Kr. e. 7. század végénél korábbra nem datálhatjuk. Viszont az is igaz, hogy ez a kompozíció jócskán tartalmaz korábbi elemeket, hiszen az előbb utaltunk a szombat törvényére már jó száz évvel korábbról is. Ha azt mondtuk, hogy a Szövetség könyvének eredete egy sorozatban

[67] Lásd részletesen: F.-L. Hossfeld: *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen,* OBO 45, Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. Magyarul kevés jó dolgot írtak a Tízparancsolat irodalmi problémájáról. Lásd mégis Hodossy-Takács Előd (szerk.): *A tíz Ige. Tanulmánykötet Marjovszky Tibor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*, Debrecen, DRHE, 2013; valamint Jutta Hausmann: A Tízparancs – egy univerzális etika?, in Benyik György (szerk.): *Mózes törvénye, Krisztus törvénye*, Szeged, JATE, 2007, 97–105. A Tízparancsolat egyik megfogalmazásának magyarázatára törekedtem a Tízparancsolat és Deuteronomium (*Református Egyház,* 59, 2007, 249–252) című cikkemben.

található meg, ami kazuisztikus szentenciákat tartalmazott, úgy most azt kell mondanunk, hogy a Dekalógus eredete szintén egy szentenciasor, ezúttal azonban apodiktikus törvényekből. Ezek találhatók meg a kompozíció közepén: ne ölj, ne paráználkodj, ne lopj, ne tanúskodj hamisan, ne kíváND embertársad javait! Érdekes az összehasonlítás a Kr. e. 8. század végéről származó hóseási igékkel:

> Esküdöznek és hazudoznak,
> ölnek, lopnak paráználkodnak,
> betörnek, és vérontás vérontást ér! (Hós 4,2)

A kijelentések vádként hangzanak el, nem prohibitívuszban, hanem infinitivus absolutusban állnak (a nem egyszeri, hanem általánosan jellemző cselekedet leírásaként). Viszont egészen biztos, hogy már egy szentenciasort alkottak, hiszen ugyanazokról a héber gyökerekről van szó: a *rácah* nyilván nem egyszerűen az élet kioltását jelenti, hanem kifejezetten gyilkosságot; a *gánab* nem egyszerűen érték eltulajdonítását, hanem emberlopást (vö. 2Móz 21,16); a *ná'af* pedig nem egyszerű félrelépést, hanem a házasságnak, mint a társadalom alapstruktúrájának a megvetését. Itt megmaradt a terminológia; másutt viszont átfogalmazásra került: az „esküdözés és hazudozás" nyilván a hamis tanúzásra utal, míg a szülők tisztelete pozitív parancsként nyert megfogalmazást (szemben pl. a 2Móz 21,17 tiltásával). Mindezek az egyes szentenciákra vonatkozó megjegyzések. Hogyan lesz azonban ezekből kompozíció? Szokás arra utalni, hogy nem a Tízparancsolat az egyetlen kompozíció, az „etikai" Dekalógus mellett van „kultikus" Tízparancsolat is, a 2Móz 34,10–26.[68] A tízes szám mellett előfordul a tizenkettes is: az ún. sikemi Dodekalógus (5Móz 27,14–26) *'árúr* („átkozott") sorozata szintén etikai szabályokat fogalmaz meg. A parancsolatok sorozatba vétele, úgy tűnik, eléggé általános szokásnak tekinthető; mi másként érthetnénk például a Zsolt 15 kompozícióját, ha nem ilyen sorozatnak? A Tízparancsolatnak azonban ezentúl is van kompozicionális értelme, és talán ez biztosította kimagasló jelentőségét is: ez áll azon a két kőtáblán, amit Mózes a Sínai-hegyről lehozott. A kompozíciót alapjában véve határozza meg, hogy két kőtáblán van, és ezzel automatikusan két részre oszlik: parancsolatok Isten és ember, illetve ember és ember viszonylatában (így áll Jézus Krisztus magyarázatában is, Mt 22,37–39). Ehhez nincs mit hozzáfűzni, viszont érdekes, hogy maga a kompozíció inkább centrális

[68] Jeremias: *Theologie*, 61, joggal tartja az elnevezést félrevezetőnek. Nyilván hasonlóságot jelent, hogy ez a szentenciasor is a szövetségkötés összefüggésében áll (2Móz 34,10), de nem csak kultikus, hanem etikai parancsokat is tartalmaz. Újabban szokás inkább Jhwh „privilégiumáról" beszélni, amint azt már a Szövetség könyve esetén láttuk. Lásd J. Halbe: *Das Privilegrecht Jahwes Ex 23,10-25,* FRLANT 114, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

elhelyezkedésű, semmint kétrészes: közepén áll Isten „privilégiuma", az a parancs, amely a két irányban ható Tízparancsolatot összekapcsolja: a szombat törvénye. Nem véletlen, hogy itt, ezen a helyen tér el egyedül a két Tízparancsolat-verzió, hiszen a törvényét a Deuteronomium az egyiptomi szabadítással, az Exodus-verzió (Papi Irat) pedig a teremtés rendjével indokolja. Az is feltűnő, hogy korábban láttuk: a szombat egyáltalán nem állt indoklással, még egyfajta tabunapnak számított a Kr. e. 8. században, aminek elmulasztását Ámósz is kifogásolja 8,5-ben: „Mikor múlik el az újhold, hogy gabonát árulhassunk, és a szombat, hogy gabonával kereskedjünk […]"! Az újholdünnep tehát munkaszüneti nap. A tiltó sorozatról fentebb már szóltunk. Annál feltűnőbb azonban, hogy a Tízparancsolat nem csak tiltásokat tartalmaz: főleg az első parancsolat nem tűnik se parancsnak, se tiltásnak. Az első parancsolat „prezentáció": Isten bemutatkozása, kiegészítve az egyiptomi szabadítás csodájával, amely kizárja további istenek tiszteletét. A 20. századi felfedezések kapcsán megismert hettita, majd asszír vazallusi szerződések formája itt félreismerhetetlen: a nagykirály megnevezi önmagát, és kijelenti, hogy a vazallus király neki köszönheti királyságát, tehát csak a nagykirálynak tartozik egyedül engedelmességgel. A hasonlóság mellett feltűnő, hogy bár Isten nyilván a nagykirály helyét foglalja el ebben a formulában, a vazallus király viszont nem az izraeli király – hanem maga a nép. A második parancsolat, a bálványképek tisztelete ismét sajátos, és hosszabb magyarázatot igényelne. Vallástörténetileg kétségkívül létezik az ókori keleten az „anikonizmus", tehát a képnélküliség; hogy ezen belül hol van Izrael helye, az összetett kérdés,[69] és itt nem is szükséges tárgyalnunk. A második parancsolat esetén azonban nyilván figyelnünk kell a kontextusra is: itt a kép tiszteletének tiltása ugyanazon összefüggésben áll, mint a nagykirály tisztelete a vazallus államban. Istenképet elhelyezni, amely egy másik föltétlen úr jelenlétét sugallja, nem lehet; JHWH pedig nem kiábrázolható Isten.[70] Összességében elmondhatjuk: a Tízparancsolat klasszikus példája az etikai tradíciók összegzésének és azok új teológiai összefüggésbe állításának.

[69] Az újabb időben ez igen komoly kutatás tárgya lett; további információkat lásd: T. N. D. Mettinger: *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context,* CB OT 42, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1995; Silvia Schroer: *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament,* OBO 74, Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; Angelika Berlejung: *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik,* OBO 162, Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. – Magyarul informál a Xeravits Géza által kiadott kötet: *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2005.

[70] Az újabb kutatásban lásd: C. Dohmen: *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62, Bonn, P. Hanstein, 1985. – Magyarul lásd Karasszon Dezső: A második parancsolat, in: Szűcs Ferenc (szerk.): *Szószék és katedra,* Budapest, Ráday Kollégium, 1987, 65–72.

3) Történetírás

Nehéz megnyilatkozni erről a témáról a 20. század történetteológiai nagy koncepciói után. Talán egy „minimumkijelentésből" mégis kiindulhatunk: már 1961-ben, G. von Rad teológiájának második kötetének előszavában írja a heidelbergi professzor, hogy a történelem mindig konstrukció – értve ezen azt a történelmet, amelyet Izrael önértelmezésként írt, de a mi történeti kutatásunkat is. Konstrukció, hiszen azon túl, hogy mi történt meg faktikusan, az is számít, hogy az illető eseménynek milyen jelentőséget tulajdonítok, illetve milyen más eseményekkel hozom kapcsolatba. Ilyen értelmezés alapján természetesen elfogadhatjuk, hogy az a *tradíció*, amely az egyes eseményeket vagy eseménysorokat interpretálta, valóban az ószövetségi teológia legjellemzőbb része. Von Rad teológiája most is jól használható! Amire mindenképpen vigyázni kell, és talán a múlt kutatásából nem nyert megerősítést: a ciklikus, illetve lineáris történetszemlélet szembeállítása. A *historia est magistra vitae* igazsága csak akkor áll meg, ha a történelemben hasonló jelenségek ismétlődnek – persze nem azonosak egymással, de *mutatis mutandis* ismétlődnek. A két szemlélet tehát inkább kiegészíti egymást. A másik az ókori történetírásokat illeti: ugyan sokáig hangsúlyozták az izraeli történetírás egyedülálló voltát, ma mégis szívesebben beszélünk kiemelkedő, de nem egyedi jellegről, hiszen a lineáris idő, a történelemben cselekvő istenség gondolata már az asszírok esetében is jelen volt. Ami miatt mégis az izraeli történetírás és történetszemlélet kiemelkedő voltáról beszélhetünk, az a történeti hagyományok alakulásának sajátossága miatt van. A történelembe beavatkozó Isten tettét nem elfelejtik, hanem évszázadokon keresztül ápolják, interpretálják és aktualizálják.[71] Így válik aztán maga a történelem is az Istennel való kommunikáció legfontosabb médiumává. Aligha lehet véletlen, hogy míg az ókori keleti népek szívesen eredeztetik magukat a mitológiai valóságból, addig Izrael keletkezésére kifejezetten történeti választ ad (Isten elhívja Ábrahámot, illetve Isten megszabadítja Izraelt Egyiptomból). Amikor pedig a nagy történetírói munkákra kerül a sor, akkor a történelembe sokszor beavatkozó Isten számtalan tettének közös tanulságát kívánják levonni a történetírók. Teológiai szemmel tehát két lépcsőben kell tárgyalnunk Isten és a történelem kapcsolatát: először is az a kérdés, hogyan értelmezte az izraeli hit, amikor a transzcendens valóság megjelent az immanens világban – nevezhetjük ezt üdvtörténésnek is K. Löwith után –, másodjára pedig azt a speciális kérdés kell tárgyalnunk, amely Isten és népe történelmét illeti. A nagy történeti művek általában akkor születtek, amikor Izrael történetének

[71] A történeti hagyományok teológiai jelentőségéről lásd magyarul: Hodossy-Takács Előd, Történet és bizonyságtétel az Ószövetségben, *Collegium Doctorum* 4 (2008/1), 167–172.

is valamilyen krízisből keresett kiutat a nép; ezeket később tárgyaljuk (III/2, III/4 fejezetek), de a hősök legendái mellett mindenképpen szóba kell kerülniük az izraeli eredetek kérdésének – legyen az a nép eredete (etnikum, Ábrahám), a nemzet eredete (egyiptomi szabadítás, Mózes) vagy az állam eredete (Dávid).

a) Hősök legendái

Általában megszokott dolognak tekintjük, hogy egy nép életében vannak hősök, olyan emberek, akik valamilyen kiemelkedő dolgot vittek véghez. Rájuk büszkék vagyunk, bőségesen kiszínezzük legendáikat; az azonban egyáltalán nem általános, hogy tevékenységüknek vallásos jelentőséget is tulajdonítsunk. Toldi Miklós vagy Kinizsi Pál lehetett kiváló férfiú, csodaszámba mehettek nagy tetteik – de azért nem ők a vallás meghatározó személyei! Miért lenne ez másként Izraelben?[72] A balkezes Éhúd nyilván nagy dolgot vitt véghez, amikor az ellenséges Móáb táborába egyedül is bement, majd az adó lefizetése után megölte az ellenséges királyt, Eglónt (Bír 3,12–23). Otniél győzelme Arám felett, Samgar győzelme a filiszteusok felett hasonló hősi legenda; azon nem csodálkozhatunk, hogy tetteik fennmaradtak, viszont az már a hagyományozó hit tudata, ha a Bírák könyve úgy tartja számon, hogy ezek által a csodálatos emberek, csodálatos tettek által mentette meg Jhwh a népét az ellenségtől.[73] Nem vitás, hogy Debóra és Bárák története (Bír 4–5) egy emelettel magasabban helyezkedik el a hősi legendák sorában, hisz itt már nemcsak egy nagy tettet dicsőít a Bír 5 ősi éneke, hanem azt is, ahogy e nagy tetthez sikerült egységesítenie a bíráknak Izrael törzseit. Ugyan akárhogy számoljuk az énekben szereplő törzsek neveit, a tizenkét törzs nem jön ki (Júda hiányzik, és több törzs is szemrehányást kap, mert nem segített – ám ez azt is jelenti, hogy jelen kellett volna lenniük). Mégis az összefogás pillanatát joggal számíthatjuk ettől a nagy eseménytől, ez pedig a közös hitnek tudható be – nem véletlenül hangsúlyozza a bevezetőben az ének az önkéntességet, ami szintén istendicséretre indítja a zsoltárost. A hősi legendák aztán nagyobb elbeszéléskoszorúkat is létrehoztak az izraeli hagyományozás során: Sámson történetének (Bír 13–16) eredete egész nyilvánvalóan a 14. és 15. fejezetek egyes „hőstetteiből" állt – már amennyire egyáltalán hőstetteknek lehet ezeket nevezni. A hagyomány azonban Isten csodájának tulajdonítja e tetteket, amellyel Isten a filiszteusoktól meg-

[72] Kifejezetten üzenetcentrikus Hodossy-Takács Előd: *A túlélés kora. A Bírák könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal*, Budapest, Kálvin, 2016.

[73] Természetesen nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy Isten a királyok előtt sem hagyta vezetés nélkül Izraelt. Ez a gondolat vezetett ahhoz, hogy (valószínűleg még a deuteronomiumi kor előtt) „Izrael megmentőinek" elbeszélését összegyűjtsék. Vö. Hodossy-Takács Előd: Vezetés és társadalom a bírák korában, *Theologiai Szemle*, LII. évf., 2009, 68–74.

mentette Izraelt. A 13. vers magyarázattal is szolgál arra, hogy ez hogyan volt lehetséges: a meddő asszony Isten ajándékául gyermeket kap és hálából názírnak szenteli a gyermeket (egészen hasonló történet Sámuel születése is, 1Sám 1–2, de Keresztelő János születése is ehhez a motívumhoz hasonlít, Lk 1). Az olvasó jól érti, miért történhettek meg ezek a csodák, ha Sámson ténylegesen názír volt; pontos analízis azonban kimutatja azt is, hogy a názírságról a 14–15. részek még nem tudnak, tehát Sámson názír volta a hit interpretációja. Csakúgy, mint ahogy a 16. fejezet is sajátos módon adja elénk Sámson utolsó nagy hőstettét: benne van az ember hűtlensége Isten iránt, de Isten megbocsátó kegyelme is. Ez a passzus talán még a 13. fejezetnél is fiatalabb, hiszen a názírságot kizárólag a haj levágásának tiltásában látja. Hallatlanul érdekes Gedeon története is, hiszen ott a tradíciók fúziójáról beszélhetünk (Bír 6–9). Nyilvánvaló, hogy az alaptörténet azt tárja elénk, hogyan mentette meg Isten az izraelieket a midjánitáktól. Csakhogy ez a történet is már jócskán átdolgozva áll előttünk: benne van a vallási polémia (Gedeon lerombolja a Baal-oltárt, Bír 6,25–32); benne van a teokrácia gondolata (Gedeon visszautasítja a királyságot, Bír 8, 22–23); benne van a hit szerepe a sikeres hadviselésben (Bír 6,36–7,8), s benne van az izraeli törzsek konkurenciája (Bír 8,1–3). Legfeltűnőbb azonban az összefonódás a sikemi tradícióval: a sikemi városállam bukásának története nyilván eredetében arra ad választ, hogyan sikerült az izraelieknek megtelepedniük e térségben, jóllehet korábban mind Lévi, mind Simeon honfoglalása meghiúsult.[74] A kapcsolódó pont nyilván a teokrácia gondolata: Gedeon fia (azaz hogy: Jerubbaal fia; a két név összekapcsolása azonos személlyé szekunder) önkényuralomra használja hatalmát és testvéreit is kiirtja.[75] Az egyetlen megmenekült testvér Jótám, aki keserű tanköltemény ben ítéli el a királyságot (Bír 9,8–15, Jótám meséje, számtalan ókori keleti kép fölhasználásával). Végül Tébéc városa alatt Isten ítélete utoléri a testvérgyilkos Abímeleket. A Jefte-történet sem kevésbé összetett, bár ott inkább az a helyzet, hogy Jefte győzelme az ammóniak felett (Bír 11–12) rendkívül sok lokálkoloritot tartalmaz, illetve már egy üdvtörténeti szempont is bele van építve a Bír 11,12–27 szakaszába, ahol Jefte az ellenséggel tárgyal. Így persze a történeti kiértékelés nem könnyű, de ezúttal nem is ez a feladatunk. Példaként mégis álljon itt a Jefte fogadalmáról szóló elbeszélés (Bír 11,29–40), amely mutatja a hagyományozás összetett voltát

[74] Az 1Móz 34 mondja el ezt a történetet, amely talán sokak számára meghökkentő. Alapvetően azonban nem személyes történetként kell értelmeznünk az ősök történetét, hanem a kollektív tudat megnyilvánulásaként. Dina megszeplősítésének története világosan érthető az ókori keleti mondák tükrében: arról szól így az elbeszélés, hogy egy népcsoport valamilyen erőszakot szenved el. Az elbeszélés úgy tudja, hogy a kölcsönös erőszakból azért Lévi és Simeon törzse is kivette a részét; ezért ítéli el tettüket Jákób.

[75] Az elbeszélésekhez lásd magyarul Kőszeghy Miklós: Abimelek – egy habiru vezér a Bírák könyvében?, *Aetas,* 21. évf., 2006/2–3, 5–18.

és sajátosságát. Voltaképpen egy rövid megjegyzés a szakasz magja a 11,32–33 versekben: egy „itinerárium", a győztes ütközet és a menekülő sereg helységeinek említése. A győzelmet aztán kapcsolatba hozták egy ősi ünneppel, amely az izraeli házasulandó lányok közös alkalma lehetett még a királyok korában is. Ebből a keveredésből állt elő az az édes-keserű történet, amely a tragikumot éppúgy tartalmazza, mint a hűséget, de mindenképpen elvi figyelmeztetést ad a fogadalomtétel komolyságára. Hasonló tradíciókat láthatunk a Józsué könyvében is, bár ott nem annyira személyekhez kapcsolódnak a legendák, hanem lokális tradíciókról beszélhetünk, mint például Jerikó elfoglalása esetén (Józs 2; 6), a gibeóni győzelem estében (Józs 10,6–14) és a kánaáni királyok elfogásának történetében (Józs 10,16–27). Ezek nem a hősök legendái ugyan, de a hagyomány ugyanilyen módon értelmezte át őket: Isten általuk váltotta valósággá az ország ígéretét, melyet még az ősatyáknak adott.

b) Izrael eredetének mondái

Nem vitás, hogy amikor egy nép saját keletkezésének történetét mondja el vagy írja le, tényleges történelemre gondol. Modern történészek azonban szívesen megkülönböztetik a „történetet" az „előtörténettől", mondván, hogy ez utóbbi nem annyira a múlt eseményeinek megírása, mint inkább a közös tudat kifejezésformája, és többnyire nem is adatolható úgy, mint azt a történettudomány elvárja. Ez a nézet teljesen igaznak tűnik az izraeli történelem esetében is, csupán azzal a megszorítással kell élnünk, hogy amikor nem az izraeli nép, hanem már az izraeli állam eredetéről van szó, akkor már tényleges történeti források is állnak rendelkezésünkre. Izrael népének eredetéről azonban érdekes módon két elképzelés is volt, amely bizonyíthatóan független (és talán konkurens) nézetként volt jelen a Kr. e. 8. században. Hóseás érdekes módon állítja szembe e kettőt:

> Jákób Arám mezejére menekült,
> egy asszonyért szolgált Izráel,
> egy asszonyért őrizte a nyájat.
> De próféta által hozta ki az Úr Izraelt Egyiptomból,
> és próféta által őrizte meg. (Hós 12,13–14)

Az idézet több érdekességet tartalmaz. Először is feltűnő, hogy Hóseás itt inkább elítélően szól Jákóbról.[76] Ezzel szemben egy prófétát ajánl az izraeliek figyelmébe, aki nem lehet más, mint Mózes, hiszen ő vezette ki Izraelt Egyiptomból és őáltala őrizte meg Isten Izraelt a pusztai vándorlás során. A név azonban nincs kimondva, a fogság előtti próféták tehát gyanúsan hallgatnak Mózesről, még ha ismert is a személye. Érdekes az is, hogy Mózes (miként látni fogjuk) sokféleképpen értelmezhető személy volt, ám itt a „próféta" méltóságjelzővel illeti őt Hóseás. A 12. fejezet további érdekessége még, hogy az általunk ismert Jákób-kép majdnem teljességgel szerepel a fejezetben: a születés (1Móz 25,19–26), Ézsau megcsalása (1Móz 25,27–34), a Jabbók gázlójánál történt tusakodás (1Móz 32,23–33), a bételi álomlátás (1Móz 28,10–22). Röviden láttuk, hogy Lábánnál való tartózkodásáról is tud, arról is, hogy „egy asszonyért" szolgált (bár Lábán csalásáról, hogy ti. Leát adta hozzá először feleségül, úgy tűnik, még nem beszél ez a tradíció). Ehhez képest inkább lakonikus Mózes említése, ráadásul név nélkül – és mégis ő az, akit inkább vall Izrael szellemi-lelki atyjának Hóseás. Nekünk persze nem az a dolgunk, hogy igazáról elmélkedjünk, elegendő annyit konstatálnunk, hogy a Kr. e. 8. században még két egymástól független eredetmonda létezett. Az egyik Mezopotámiából, a másik Egyiptomból eredezteti Izraelt; az előző helyet Isten kihívó szavát követve hagyták el az ősatyák, a második helyről Isten hatalmas tette mentette meg az izraelieket.

α) Ősatyák

Az első feladat, hogy az ősatyák közötti különbségeket jól lássuk: végső soron kitől származtatja magát Izrael? Láttuk, hogy a Kr. e. 8. században Jákób az, akit eponím ősének tekint Izrael, végső soron ő kapja az Izrael nevet is, és tőle származik az a tizenkét fiú, akik a nép törzseinek fejei lesznek – nevük a törzs nevével azonos. Tehát ha biológiai származást akar mondani az izraeli hagyomány, akkor Jákóbra utal. Ezzel szemben a hitbeli eredet Ábrahámnak van fenntartva; ő az, aki hisz Isten ígéretében,[77] és elindul az atyai házból Palesztina felé: „Ábrahám hitt az Úrnak, aki ezért igaznak fogadta el őt" (1Móz 15,6).

A szöveg nem problémamentes! Nem világos, hogy ki az alanya a mondat második felének. Értelmezhető úgy is, hogy Ábrahám hitt, és hite alapján ő tartotta

[76] A helyes megértéshez talán annyit fűzzünk hozzá, hogy a sémi tradícióban hölgyek kegyeit keresni nem jelent olyan gáláns dolgot, mint Európában: ne udvarolgass, hanem vásárold meg a nőt! Másik: az otthon elhagyása óriási csapás, az idegenbe menekülés semmiként sem dicsőséges dolog. Arám mezeje – itt nyilván Lábánra történik utalás.

[77] A témát magyarul tárgyalta Balogh Csaba: Mit ígért Isten Ábrahámnak? Megjegyzések az 1Móz 12,3b értelmezéséhez, *Református Szemle,* 102. évf., 2009/3, 265–285.

Isten igazságának *(cᵉdáqá)* az ígéretet.[78] Pál apostol mindenesetre szintén ehhez a hithez kapcsolódik (és ezzel az Újszövetség folyamatossága garantálva van), és ő úgy érti, ahogy a fenti fordítást látjuk (Róm 4,3.22). Az ígéret mindenesetre kettős: az 1Móz 15 egyrészt egy nagy népről beszél, de már a 12,7; 13,14–18 arról szólt, hogy a Szentföldet Ábrahám utódai fogják örökölni. Régebben azt feltételezték, hogy az ősatyák elbeszélésének alapstruktúrája a helyi, lokális etiológia, amelyhez aztán szekunder módon társult az egyes történetek elbeszéléssé alakításának redakcionális szempontja: az ígéret teológiája. Ma azonban úgy látjuk, hogy az ígéret kiiktatásával összeomlanának a helyi elbeszélések is: az ígéret elengedhetetlen része az ősatyák történetének.[79] Talán helyesebb, ha az elbeszélések klasszifikálásában két alaptípust különböztetünk meg: az egyik típus a család történetének alakulását tárgyalja, a másik pedig valamilyen konfliktus rendezésének a történetét írja meg. Természetesen nem ritka az sem, hogy a két téma egyszerre van jelen.

Ábrahámról szólva először is azt kell látnunk, hogy az 1Móz 12–25 korántsem egységes képet vetít elénk. Ha például az 1Móz 20 és 22 fejezetekre tekintünk, ott egyáltalán nem a megszokott képpel találkozunk Ábrahámról (és Sáráról a 20. fejezetben): inkább egy fiatal házaspárt látunk, akinek még nincs ugyan gyermeke, de nem hangzik el panasz emiatt. A 22. fejezetben (Izsák megkötözése és feláldozása[80]) már van gyermek, de szó sincs a hozzá fűződő ígéretekről. Viszont nincs híján teológiai tartalomnak ez a kép sem. Ábrahám hitét ugyan még nem hangsúlyozza ez a réteg, de már mondja róla, hogy istenfélő *(jᵉré ʾᵉlóhím)* – ez az egyetlen pozitív tulajdonsága, amit azonban Isten állandó védelemmel jutalmaz, a bajba jutott hőst mindig kimenti minden nyomorúságból, sőt meg

[78] Lásd M. Oeming: *Ist Genesis 15:6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, ZAW,* vol. 95, 1983/2, 182–197.

[79] A fordulatot itt de Pury monumentális monográfiája jelentette: A. de Pury: *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob,* I–II., Paris, Gabalda, 1975.

[80] Az 1Móz 22,1 sajátos teológiai problémát okoz, jóllehet inkább laikus körökben: mit jelent, hogy Isten „megkisérti" (így a revideált Károli-fordítás) Ábrahámot? Isten mint Kisértő? Persze, az új fordítás már helyesen hozza az igét: „Isten próbára tette Ábrahámot". Nyilván a régies szóhasználat inkább a probléma és nem a tényleges bibliai tartalom. Egy kis nyelvészet talán mégsem árt: a „kipróbálni", „próbára tenni" fogalomkört több ige is kifejezheti. A *háqar* leginkább dolgok megvizsgálását jelenti, a *báhan* már többször jelenti emberek megvizsgálását (szívüket, veséjüket, szavaikat stb.), de vonatkozhat főnévre is, mint például Ézs 6,7. A *nászá* (nún – számek – hé, piélben) kizárólag emberekre vonatkozhat. A három szinonim jelentésű ige között talán finom különbség még, hogy a *háqar* jelentése leginkább kognitív (tehát valaminek a megállapítására vonatkozik), a *báhan* inkább a minőségre irányul, míg a *nisszá* valamilyen ismeretlen dolog ki/megpróbálását jelenti, úgy mint 1Sám 17,39: Dávid nem tud Saul harci öltözékében járni, mert még nem próbálta *(kí ló nisszítí).* A Septuaginta fordítása *(peirazó)* kifejezetten félrevezető; világos, hogy Dávid próbálkozásában semmi kísértés nincsen. Szemben a *báhan* jelentésével azonban, ami mintegy retrospektíve minősít, a *nisszá* előretekint, és a próba lehetőségét ígéri; etekintetben az eredeti szóhasználat pozitívként is értelmezhető.

is jutalmazza. Ez a réteg nyilván buzdítani akarta első olvasóit (ha tényleg az e forrásból származó szövegekről van szó, akkor a Kr. e. 8. században), hogy hasonlóképpen legyenek istenfélelemmel és Isten iránti bizalommal. A következő réteg már Ábrahámot a népek összefüggésébe ágyazva mutatja be; itt a cél Ábrahám utódainak és más népeknek a viszonyát helyes módon meghatározni. Az egyik ilyen elbeszéléskoszorú a Lót-történetek együttese (1Móz 13.19), ahol egyrészt nagyon nagylelkű a rokonnal Ábrahám; Lót, aki a gazdagabb területet választja a szétválásnál, bajba kerül, hiszen Sodoma és Gomora lakói gonosz emberek. Ábrahám itt szinte prófétai módon jár közben, hogy Lótot megmentse, és Isten megmutatja, hogyha akár csak egyetlen igaz ember is van a városban, Ő azt az igazat megtartja. Ez a kép kapcsolódik az előző réteg teológiájához. A megmenekült Lót leányai, nem találván férjet maguknak, illegitim módon apjuktól szülnek gyermekeket, a móábiak és az ammóniak ősét.[81] Rokon, de nem mindig szeretett rokon tehát a két szomszédos nép. Hasonlóképpen a zsidók és arabok kapcsolatát akarja meghatározni az Izsák születése, illetve Hágár és Izmael elűzésének története is (1Móz 21). Itt már Izsák a megígért gyermek, akit a szolgálótól született utód nem pótolhat; Sára féltékenységét bizonnyal nem személyes érzésként kell értenünk, hanem annak megnyilvánulásaként, hogy az Ábrahám – Izsák – Jákób vonal megkülönböztetett előnyt élvez.[82] Úgy tűnik, itt finom különbségtételt akar tenni az áldások között a szerző: az ország ajándéka „Ábrahám utódaié" – és itt nincs pontosítva, hogy Izsákon vagy Izmaelen keresztül valósul meg az áldás, tehát osztoznak a föld javaiban zsidók és arabok.[83] Nagy nép is lesz Izmael leszármazottaiból; ez azonban nem ugyanaz, mint Izsák és Jákób utódainak népe, mert az igaz istentiszteletet csak ez utóbbiak ismerik. A legfiatalabb réteg pontosítja ezt: az 1Móz 17 az Ábrahámmal való szövetségkötést írja le. A második

[81] Elhamarkodott lenne konkrét erkölcsi következtetéseket levonni Sodoma és Gomora, valamint Lót leányainak viselkedéséből. Figyeljünk arra, hogy itt a konkrét üzenet a népek meghatározása akar lenni, az illegitim szexuális magatartás leírása csupán illusztráció.

[82] Nem bővelkedik a szakirodalom Izmael történetének teológiai kiértékelésében. T. Naumann: *Ismael. Israels Selbstwahrnehmung im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams* (WMANT 151, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018) könyve ezt a hiányt pótolja, és egy sor meglepő teológiai összefüggésre hívja fel a figyelmet. Hágár és Izmael drasztikus elűzetése annak kontrasztja, hogy Izraelt Isten nem kiválósága miatt választotta ki. Az elűzetés története és Izsák feláldozásának története meglepő parallelizmusokat mutat. Hágár Egyiptomba menekülése Izrael Egyiptomból való szabadulásának ellenpárja. Az anya és gyermeke megmenekülése Beér-Sebánál a zsidó reménységet tükrözi Isten megmentéséről. Naumann könyvét nem tudjuk itt összefoglalni, de az világos, hogy éppen a teológiai üzenet tekintetében sok dolga van még az írásmagyarázatnak.

[83] Ábrahám nem tagadja meg fiát! Az 1Móz 17,8b szerint: *lú jismá'él jihje l^{e}fáneká* („Bárcsak Izmael életét is oltalmaznád"). A fordítás jó, de a *hájá lifné…* kifejezés héberül kicsit nyomatékosabb: Isten megáldó és megőrző jelenlétét kéri Izmaelre is Ábrahám. Tehát az arab–izraeli ellentét a Bibliából nem igazolható…

vers pontosítja, hogy ha nem is parancsolatokkal, mégis etikai követelményekkel jár ez: „járj énelőttem, és légy feddhetetlen!" – a követelmény azonban Izmael esetében nem jelentkezik. Az is feltűnő, hogy a 17,9–14 a körülmetélésről szól – Izsák ezután születik, és a körülmetélkedés az Isten népéhez tartozás jele lesz.[84]

*Izsák*ról keveset tudunk; vajon lehet-e ő több mint Ábrahám fia, illetve Jákób apja? Egyetlen szakasz jön számításba, a 1Móz 26,12–32,[85] ami egy igazi lokális tradíció a pásztorok kutak körüli vitájáról Észekben és Szitnában, amit azonban már teljesen áthat az áldás teológiája. Ezzel szemben *Jákób történetei*ből egyszerűen kiiktathatatlan az áldás teologumenonja. Már a születéstörténet ezt feltételezi, hiszen a bátyja sarkába kapaszkodó fiatalabb testvér nyilván az áldásért küzd (1Móz 25,19–26); erről szól, ahogy Ézsau eladja elsőszülöttségi jogát egy tál lencséért (1Móz 25,27–34); illetőleg az a csalás is, amivel Jákób és Rebeka megtéveszti a haldokló Izsákot, és így a fiatalabb fiú elorozza az atyai áldást (1Móz 27). Az áldás aztán végigkíséri Jákóbot vándorlásai során! Ugyanakkor azonban a népek közötti kapcsolat is kombinálva van ezzel a családi történettel: Ézsau az edómiak ősatyja, míg Jákób gyermekei az izraeli törzsek fejei lesznek. A családi történetben jelentős motívum a fiatalabb gyermek megáldása, ami majd még a visszatér az 1Móz 48-ban is: Jákób Efraimot áldja meg jobb kezével, jóllehet Manassé volt József elsőszülött gyermeke. Úgy tűnik, a primogenitúra felülbírálása fontos motívum lehetett a Kr. e. 8. században! Mindezek a motívumok azonban kiiktathatatlanok a Jákób-történetből, egyszerűen értelmetlenné válnának, ha figyelmen kívül hagynánk ezeket. Ugyanakkor értékes helyi tradíciókat is tartalmaz a Jákób-ciklus: az 1Móz 28 mögött nyilván a bételi szentély legitimációja áll, a Jákób álmában megjelenő létra, amely összeköti az eget és a földet, szokásos képe az istenség templomának ókori keleti vallásokban. Bétel a világ középpontja. Persze, a bételi kultusz állandóvá tétele által az ősatya Isten csodálatos vezetését is dokumentálja álmával és tettével.[86] Jákób szolgálata Lábánnál már a Kr. e. 8. században stabil tradíció volt, ahogy ezt a Hós 12 elárulja; igaz ugyan, hogy a részletes kiszínezés az 1Móz 29–31-ben már inkább a családi viszonyok sajátos alakulását írják le. Hogy pontosan mi a jelentősége a Leától, illetve Ráheltől származó törzsek belső kapcsolatának, mennyivel jelentenek alacsonyabb rangot a feleség szolgájától (Zilpától: Dán és Naftáli, illetve Bilhától: Gád és Ásér) született gyermekek törzsei, az mindmáig

[84] Köztudott, hogy a babiloni fogság után válik a zsidóság ismertető jegyéül a körülmetélkedés. A fogság előtt természetes volt, hogy valamennyi Palesztinában lakó nép gyakorolta a körülmetélkedést – inkább az tűnt fel, hogy a filiszteusok kivételt jelentettek.

[85] Így R. Martin-Achard: Remarques sur Genèse 26, *ZAW*, vol. 100, 1988/supplement, 22–46.

[86] Bétel szemmel láthatólag a Jákób-klán központi kultuszhelye lett. Erről árulkodik az 1Móz 35,1-13 elbeszélése is, ami egy ősi zarándokút emlékét őrzi.

talány számunkra, de bizonyos, hogy valamilyen jelentőséggel bírtak. Végkicsengésében azonban a megvalósult áldást láthatjuk mindebben: az egykor *gér* (jövevény, menekült) nemcsak hogy beházasodik a törzsfő családjába, hanem önálló klánt is alakít, majd szétválik Lábán klánjától – páratlan karrier, melynek kifejezője a meggazdagodás és szaporodás. Az igazi nagy fordulatot mégis egy találkozás hozza el: Jákób útban hazafelé egyedül találkozik a Jabbók gázlójánál Valakivel[87] (*'ís* – nem „ember", hanem általános alany e helyütt), s bár a közös birkózásban inkább nyertesnek tűnik, mégis ő kéri ennek a Valakinek az áldását. Ismét az áldás, amiért tusakodik Jákób. A tusának maradandó nyoma is lesz, Jákób kificamodott csípője miatt sánta marad – aligha lehet szem elől téveszteni, hogy a születéstörténet ellenpárjáról van itt szó. Az áldás azonban átnevezi Jákóbot, Izrael lesz a neve, ami azonos a nép nevével, a hely pedig – Penúél –, ha rövid ideig is, Izrael (az északi királyság) fővárosa lesz (1Kir 12,25). Ismét lokális tradíciót látunk itt, amely azonban integráns része Jákób vándorlásainak. Jákób igazi *hérosz eponümosz,* aki Izrael eredetét egy vándorló, többször gyarló módon viselkedő, de Isten áldását magán hordozó személyben látja. A vándorló ős nyilván összeköti őt Ábrahámmal; hogy az áldás teológiájából, a mezopotámiai eredetből mi az, ami Jákób személyéből került át Ábrahámra, avagy ez is közös elem volt már eleve, azt utólag nehéz lenne eldönteni. Az azonban bizonyos, hogy a családi történetek folytatódnak: az 1Móz 34 furcsa története nyilván azt írja le, ahogy Simeon és Lévi letelepedése meghiúsult Sikem környékén, a testvérek zabolázatlan bosszúvágya miatt. Itt azonban már Jákób gyermekeinek történeténél tartunk. Nyilván ez az összekötő kapocs a Jákób-ciklus és a *József-történetek* között. Ez utóbbiak irodalmi szempontból szintén nem tekinthetők egységesnek, és a korábbi (a Papi Iratnál ősibb) elbeszélések Jákób fiainak, azaz az izraeli törzsek őseinek kapcsolatát tárgyalják: azt írják le, ahogy a közép-palesztin törzsek (Efraim, Manassé és Benjámin) meghatározókká váltak a többi törzs között. A későbbi József-történetek viszont egyértelműen azt az irodalmi célt szolgálják, hogy az ősatyák történetét és az egyiptomi szabadítás történetét összekapcsolják, azaz a két eredettörténetet harmonizálják egymással. Előbb voltak az ősatyák, utána pedig az egyiptomi szabadítás – ez esetben azonban magyarázatot kell adni arra, hogy hogyan került Izrael Egyiptomba.[88] Nincs kétség afelől, hogy ez a történet,

[87] A Hós 12,4 ezt a Valakit *'elóhím*nak mondja. Igaz, hogy a *szárá* (küzdeni, harcolni) igével egyfajta népi etimológiát is űz a próféta, hiszen *jiszrá'él* neve is levezethető ebből az igéből. A név etimológiai eredete azonban nem bizonyos.

[88] Már 1948-ban, a Schweich Lectures keretében joggal hangsúlyozta H. H. Rowley, hogy bár az egyiptomi szabadítás történeti részletei igen fontosak és érdekesek, a teológiai tradíciók vonatkozásában sokkal égetőbb kérdés, hogy hogyan került Izrael egyáltalán Egyiptomba. H. H. Rowley: *From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archeology,* London, Clarendon Press, 1950.

bár feltehetőleg korábbi darabokat is felhasznált, alapjában véve historizált bölcsességirodalom. Az elbeszéléskoszorú meglehetősen egységesen (az 1Móz 38 megszakításával)[89] végig azt beszéli el, hogy „ember tervez, Isten végez", vagy a Péld szavaival: „Az embernek az értelme terveli ki az útját, de az Úr irányítja a járását" (16,9).[90] Kétségkívül követi ez a kép a vándorló Ábrahám és Jákób modelljét, hiszen az elbeszélések végig hangsúlyozzák Isten vezetését az ősatya életében, de az idegen asszony csábításának történő ellenállással (Potifár felesége) és az álomfejtéssel vitán felül állón bölcsességirodalmi ideálokat valósít meg József – és ennek megfelelő a sikere is: a fáraó után a második ember lesz Egyiptomban. Ez teszi lehetővé, hogy az éhínség elől testvéreit (és apját is) Egyiptomba menekítse. A két eredettörténet kombinálása tehát lehetővé vált! Ez volt a szándéka a szerzőnek: „nem ti küldtetek ide, hanem Isten" (1Móz 45,8) – mondja József testvéreinek. A szép, egységes elbeszéléssorozatból csak az irodalomkritikai vizsgálat tudta kimutatni, hogy volt egy korábbi elbeszélés is, ami a József-törzsek (Efraim és Manassé) vitáját tárgyalhatta a többi törzzsel és a törzsek elsőségért való küzdelmét is mutatta. Így például néhol Rúben szerepe tűnik fontosnak és pozitívnak, hiszen megmenti Józsefet a haláltól az 1Móz 37,22 szerint, másutt inkább Júda elsőségét láthatjuk.[91] Mi másként értelmezhetnénk, hogy az 1Móz 47,14–34 szerint ő védi Benjámint, a legkisebb testvért? Szöges ellentétben áll ez a magatartás a testvérgyilkosságra kész törzsek között. Az 1Móz 49 (Jákób áldása) szintén a belső törzsi viszonyok kifejezéseként értelmezhető.[92] Júda és

[89] Az 1Móz 38 mindenesetre meghökkentő történet: Júda és Támár esete megszakítja a József-történeteket, amelyek aztán zavartalanul folytatódnak tovább. Világos, hogy később beiktatott fejezetről van szó, amelynek önálló teológiai mondanivalója van. Feltételezhetőleg az ősatya mellett az ősanya fontosságát kívánta hangsúlyozni a szerző: Támár bizarr módon, mégis egyértelműen a család javára cselekszik, és biztosítja a család biológiai jövőjét. Amikor ez kiderül, a családfő és ősapa is meghajol Támár előtt.

[90] Magyarul lásd Bándy György áttekintését, uő: Új szempontok József történetének kutatásában, in Egeresi László Sándor – Kókai-Nagy Viktor (szerk.): *Adalékok Izrael történetéhez*, Komárom, SJE, 2020, 90–102.

[91] Schmitt szerint a P előtti József-történeteknek ez a lényege, vö. H.-C. Schmitt: *Die nichtpriesterliche Josephgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik,* BZAW 154, Berlin – New York. W. de Gruyter, 1980. Újabban lásd K. Schmid: Die Josephsgeschichte im Pentateuch, in J. C. Gertz – K. Schmid – M. Witte (Hrsg.): *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2002, 83–118. Schmid úgy látja, hogy a József-történetek egyfajta „anti-deuteronomisztikus" történetírás, amely azt akarja bizonyítani, hogy Egyiptom nem szükségszerűen és nem mindig rossz.

[92] A református teológia két monográfiával gazdagított bennünket Jákób áldása kapcsán, J.-D. Macchi: *Israël et ses tribus selon Genèse 49,* OBO171, Fribourg–Göttingen, Éditions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1999; R. de Hoop: *Genesis 49 in its Literary & Historical Context,* Oudtestamentische Studiën 29, Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999. A két monográfia meglehetős eltérő eredményt mutat a datálásban: Macchi késői datálásúnak tartja Jákób áldását, míg de Hoop inkább hajlik korábbi datálásra. Nem kell megijednünk az eltérő

Rúben elsőségért való küzdelmét, illetve Rúben háttérbe szorulását láthatjuk a 3–4., valamint a 8–12. versekben. Az 5–7. versek talán az 1Móz 34 szörnyű történetét visszhangozzák. József fontosságáról, a törzs áldott voltáról a 22–26. versek szólnak – a többi törzs magyarázata viszont eléggé enigmatikus. Annyi bizonyos, hogy Issakár (14–15. vv.), illetve Dán törzsének (16–17. vv.) ábrázolása a név népies etimológiáján nyugszik, bár ez utóbbinál a kígyó képe nem egészen világos már számunkra. A fejezet mindenesetre lezárja a gondolatot, mely szerint Ábrahám magvából immár nagy nép lett. Maga a József-történet talán dupla lezárással is bír. Az 1Móz 45 fejezetben József és a testvérek története lezárul azzal, hogy József leleplezi magát a testvérek előtt és biztosítja őket a bosszú elmaradásáról, illetve testvéri segítőkészségéről. Az 1Móz 50 viszont ténylegesen ott zárja le a történetet, hogy Jákób hamvait hazahozzák Palesztinába, és az Ígéret Földjén, a már megvásárolt Makpéla-barlangban örök nyugalomra helyezik. Ez a lezárás pedig nemcsak a József-történeteknek szól, hanem egyben a pátriárcha-történetek záróköve is.

β) Mózes

Izrael eredetének másik magyarázata az exodus, az egyiptomi szabadítás története, amelyben Mózesnek központi szerepe van. Mózes személyének teológiai értékelése mindenesetre zavarba ejtő: hihetetlen sokrétű, sokoldalú hagyományról beszélhetünk – ehhez képest az, amit történetileg tudunk mondani, viszonylag kevés. Azt nem lehet vitatni, hogy a legrégibb tradíciók egyike Mózest az egyiptomi szabadítás és pusztai vándorlás vezetőjének tartja (Hós 12). Azt is látnunk kell, hogy a 4Móz 21, a rézkígyó története, szintén régi emléket őriz;[93] a rézkígyót hosszú ideig őrizték a jeruzsálemi templomban, és csak Ezékiás kultuszreformja

tudományos eredményektől, nyilván ez azzal függ össze, hogy Macchi inkább a Pentateuchos redakciója felől közelít (A. de Pury volt a disszertáció promotora, bár nem mindenütt értett egyet a dolgozattal), Hoop pedig inkább az ugariti költészet felől (J. C. de Moor volt a tanára, aki szintén néhol eltérő nézetet vallott). Abban mindkét disszertáció egyetért, hogy a korábbi „törzsi mondás" (H.-J. Zobel szóhasználatával „Stammesspruch") nem kielégítő műfaji besorolás, viszont vitán felül áll, hogy a törzsek egymáshoz való viszonyulásáról szól Jákób áldása. Hogy mikor keletkeztek ezek a törzsi jellemzések, illetve mikor foglalták őket egységes költeménybe, erről folyhat a vita.

[93] A teológiai magyarázat nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy a Jn 3,14 követi a 4Móz 21,8–9 verseit: ahogy Mózes fölemelte a rézkígyót, úgy kell az Emberfiának is fölemeltetnie (ti. a keresztre). Ez a tipologikus írásmagyarázat egyik klasszikus megnyilvánulása. A tipológia bizonyos személyeket vagy eseményeket hoz kapcsolatba egymással, akik vagy amelyek eredetileg függetlenek voltak. A kapcsolat mibenléte maga a magyarázat lényege – jelen esetünkben nyilván a hittel tekintés az áldozatra. Az természetes, hogy eközben a tipologikus magyarázat a történet többi részét zárójelbe teszi (jelen esetben a nép hitetlenségét és lázadását a pusztában). Világos, hogy a történeti írásmagyarázat pedig a szöveg egészét kívánja magyarázni; ezért látszólag ellentétes

során távolították el onnan (2Kir 18,4). Ez is egy történeti Mózes-kép, csak az nem biztos, hogy ugyanarról a személyről van szó! Hasonlóképpen történeti képnek tűnik a Bír 18,30-ban Jónátán alakja, aki Gérsóm fia volt – ezek szerint Mózes (Manassé) unokája,[94] és a dáni szentély papi dinasztiájához tartozott. Van ennek a személynek köze az előző kettőhöz? Természetesen ezek a kérdések teológiai szempontból teljesen indifferensek, általában viszont szeretjük ütköztetni a történelmet és a teológiát a jobb megértés érdekében, ami ezúttal – úgy tűnik – nem, vagy csak nehezen lehetséges. Koncentráljunk hát a teológiai bemutatásokra![95] Először is a születéstörténetre figyelünk: átlag bibliaolvasó talán nem látja, de itt kifejezetten egy királyi személyről van szó. A 2Móz 1–2 félreérthetetlenül hasonlít I. Sarrukín (Sargon) legendájára, és bizonnyal annak ismeretében, kissé polemikus céllal íródott. Sarrukín a Kr. e. 3. évezred végén megalapította az első sémi dinasztiát, és határozottan arról ír, hogy apját nem ismerte, anyja pedig kitette őt egy szurokkal bekent kosárba, a vízből azonban Akki kihúzta őt és felnevelte. Sikereit annak köszönhette, hogy Istár istennő beleszeretett… A legenda értelme nyilván az, hogy nem leszármazás révén alapított királyságot, hanem az istennő kegyei adták neki az új birodalmat. Mi ugyan inkább az általa megszervezett hadseregre szoktunk gondolni (a világtörténelem első nagy, több ezer főből álló hadserege), de félreérthetetlen a legitimációs szándék. Mózes születésének története több ennél, abban már jelen van Jákób utódainak megsokasodása, az egyiptomiak ellenségeskedése, főként pedig: Isten vezetése. Mózes születésekor is feltűnően hiányzik a szülők neve, jóllehet a 2Móz 6,20 pontosan tudja, hogy apját Amrámnak, anyját pedig Jókebednek hívták (vö. 4Móz 26,59); ez azonban már nem a királyi Mózes portréjához, hanem a papi Mózeshez tartozik. A király teljesen új, hivatalát közvetlen Istentől kapta, nem leszármazás alapján. A Nílusból kihúzott Mózest a fáraó lánya fogadja magához, a királyi udvarban nevelkedik; ez a kép semmiképpen sem azt a célt szolgálja, hogy bármilyen pozitív fény is vetüljön az egyiptomiakra, hanem csakis azt, hogy a neveltetés is királyi volt. Óvatosan figyel arra is az elbeszélés, hogy vi-

a tipologikus írásmagyarázattal. Ennek ellenére sok lehetőség rejlik ez utóbbiban is, csupán arra kell figyelnünk, hogy a tipológia magyarázó eleme teológiailag képviselhető keresztyén tartalom legyen, ne pedig ellenőrizetlen fantáziálás szüleménye.

[94] Híres téma az Ószövetség szövegének hagyományozásában az a „nún suspensum", ami nyilván a maszóréták betoldását jelzi: megbotránkoztatónak tűnt, hogy Mózes unokája egy illegitim szentély papja, ezért a *msh* = Mózes névbe betoldással *mnsh* = Manassé állt elő, idézve a nagy bálványimádó királyt. A maszóréták azonban jelzik, hogy itt ők avatkoztak be: a nún fél sorral feljebb áll a Héber Bibliában. Hogy kiről van szó, azt nem lehet vitatni, hiszen Gérsóm említése nyilvánvalóvá teszi, hogy egy mózesi papság volt Dánban, ami korábbi időkre megy vissza, mint a jeruzsálemi kultusz.

[95] Az alábbiak hasonlítanak Coats felfogására, vö. G. W. Coats: *Moses. Heroic Man, Man of God*, JSOTS 57, Sheffield, JSOT Press, 1988. A részletek kidolgozásában azonban eltérések vannak.

szont a szoptató dajka tulajdonképpen azonos Mózes szülőanyjával (2Móz 2,7–9); itt már mintha érvényesülne az elv, mely szerint zsidónak az tekinthető, aki az édesanyával együtt nevelkedett fel. Figyelnünk kell Mózes életének a végére is: az 5Móz 4 szinte végrendeletet tartalmaz, ekkor Izrael már kész nép, az első király megtette dolgát, meghalhat. A Deuteronomium tulajdonképpen Mózes végakarata, szemben a Tízparancsolattal, amely Isten kijelentése volt a Sínai-hegyen. Ha tehát Mózes király, akkor miért nem nevezik néven? Sarrukín nem volt ennyire óvatos! Talán feltűnik, hogy a király Mózes képe nem a legrégibb a hagyományozás során, a babiloni fogság előtt nem találkozunk vele. Ha ez a hagyomány a perzsa korban keletkezett, akkor nyilván óvatosnak kellett lenni, hiszen a perzsák nem toleráltak más „királyt": helytartó, relatív önállósággal rendelkező vezető lehetett, de a cím a perzsa uralkodónak volt fenntartva. A király szó tehát kerülendő volt, csak körülírással lehetett rá utalni. Az viszont, hogy király van, pontosan elárulja: ezek szerint néppé kellett Izraelnek válnia.

Másodsorban említsük a papi Mózes-képet, melyben határozottan ismert Mózes leszármazása, hiszen a papság Izraelben kialakult formájában genealogikus papság. Ismert az is, hogy testvére, Áron is pap volt. A Papi Irat koncepciójában ugyan Áron a pap, Mózes pedig a nép vezetője (erre utal a 2Móz 4,13–16 is: Áron a „száj", aki beszél a néppel), ugyanakkor azonban az 5Móz 33,8 egyértelműen Mózesről beszél papként – s bizonnyal ez a régebbi tradíció:

> Lévire ezt mondta:
> Tummímodat és úrímodat
> add ennek a hűségesnek!
> Mert próbára tetted Masszában,
> perbe hívtad Meríbá vizeinél.

Nem vitás, hogy az úrim és tummím révén Isten akaratának megjelentetése papi feladat. Masszá és Meríbá említése nyilván utalás arra, hogy a 2Móz 17 szerint Mózes vizet fakasztott Refídímben a sziklából, világos, hogy nem Áronról van tehát szó. A Papi Irat előtti tradíció tehát feltételez két papi dinasztiát, az ároniták valószínűleg Bételben, Mózes leszármazottai pedig bizonnyal Dánban voltak papok.[96] Az már inkább vallástörténeti kérdés, hogy a régebbi hagyományanyag sugallata szerint konfliktusok is lehettek a két konkurens papi dinasztia között (a 2Móz 32 a mózesi ág győzelmét mutatja az ároni felett, a 4Móz 25,6–15 pedig fordítva). Számunkra elegendő annyit megerősíteni, hogy a papi Mózes-kép

[96] Változatlanul jól felhasználható itt F. M. Cross: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel,* Cambridge, London, Harvard University Press, 1973, 198–207.

erőteljesen bele van ágyazva a jelenlegi elbeszélésekbe, amelynek a maga koncepciójával talán legékesebb példája a 2Móz 24–40 (az ún. papi törvény legrégibb darabja, lásd lejjebb). Ugyan Áron, Nádáb és Abíhú is Mózessel tart a szövetség megkötésénél (2Móz 24,1), de csak Mózes mehet közel Istenhez, és az ezt követő áldozatot is ő mutatja be. Ezt követően pedig a szent sátor elkészítését, a belső berendezések meghatározását olvashatjuk, egészen a papi öltözék meghatározásáig és a papszentelésig. Nem egyszerűen papi, hanem főpapi funkció ez! Szintén a történeti kutatások része lehet a kérdés, hogy egy ilyen sátor elkészítése, főként pedig a használata hogyan képzelhető el egy vándorló nép esetében, bár ez itt talán kevésbé érdekes, mint inkább az, hogy a leírás nyilván a jeruzsálemi templom és berendezése előképének tekintendő Mózes határozza meg a jeruzsálemi kultuszt is (nyilván a fogság utáni, újjáépített templomról beszélünk itt). Az ősi papi Mózes-kép módosított formában tovább él a Pentateuchos jelenlegi formájában is.

Harmadszor, figyeljünk a prófétai Mózes-képre! Ismét egy régi konfliktus képe figyelmeztet bennünket erre a képre, amikor Mózes két testvére, Áron és Mirjám lázad a testvér, Mózes ellen: „Vajon csak Mózes által beszélt az Úr? Nem beszélt-e miáltalunk is?" (4Móz 12,2) A válasz drasztikus:

> Ha van az Úrnak prófétája köztetek,
> azzal látomásban ismertetem meg magam,
> álomban beszélek hozzá.
> De nem ilyen Mózes, a szolgám!
> Őrá egész házam van bízva!
> Szemtől szemben beszélek vele,
> világosan, nem rejtélyesen,
> az Úr alakját is megpillanthatja. (4Móz 12,6–8)

Mózes tehát a próféta *par excellence!* Isten szemtől szemben beszél vele (szó szerint: *pe 'el-pe* = száj a szájhoz; a magyar nyelven azonban ez a fordítás rossz asszociációkat keltene, ezért kerülendő). A szöveg utal arra is, hogy ő az egyetlen, aki Isten dicsőségét láthatta – igaz, ő is csak hátulról (2Móz 33,12–23). A prófétai funkció a következő versekben kiteljesedik: a megbüntetett lázadó Mirjámért maga Mózes jár közben Istennél.[97] A közbenjárás végigkíséri a pusztai vándorlás történetét: a zúgolódó népért Mózes jár közben Istennél (például 4Móz 14) és

[97] Ezzel együtt Rita J. Burns úgy véli, Mirjám alakja inkább papi, és nem prófétai, lásd Rita J. Burns: *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, SBL Dissertation Series 84, Atlanta, Scholars Press, 1987. Ursula Rapp kitart a prófétai Mirjám mellett uő: *Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte der hebräischen*

elhárítja Isten büntetését.[98] Végső kicsengésben az engedetlen generáció nem léphet be Izrael földjére, Mózes pedig osztozik a nép büntetésében, hiszen a Nebó hegyéről ő is csak megpillanthatja a Szentföldet, de be nem mehet az Ígéret Földjére, hanem meghal a Piszgá csúcsán (5Móz 34). Isten haragja és a népért való közbenjárás talán a 2Móz 32,7–14 szakaszban a legfeltűnőbb: az aranyborjú elkészítése után Isten az egész népet ki akarja irtani, és Mózesnek azt ajánlja, hogy az ősatyáknak tett ígéretet az ő utódaival valósítja meg. Ám Mózes esedezik népéért, és az exodus csodájára hivatkozva elhárítja az egész nép büntetését. A prófétai kép már Mózes elhívásának történetében félreérthetetlen, és igaz, a 2Móz 3–4 meglehetősen összetett egység, de a próféták nem túl gyakori elhívástörténeteivel összehasonlítva nem lehet nem észrevenni a hasonlóságokat. Ézsaiás is tisztátalan ajkúnak érzi magát elhívásakor (Ézs 6,5–7; vö. 2Móz 4,10–12), az elhívás kiemelkedő helyen történik (Ézsaiásnál a templomban, Mózes esetében az égő csipkebokornál); Jeremiás is először vissza akarja utasítani az elhívást (Jer 1,6–7; vö. 2Móz 4,13–16), de Isten az alkalmatlan embert is alkalmassá tudja tenni. Az elhívás olyan hatalmas erő, amelynek a próféta nem tud ellenállni (vö. Ám 3,8; maga az elhívás röviden nyer említést a 7,15-ben).

Maga a 2Móz 3 nyilván az égő csipkebokor, illetve Isten önkijelentése révén emelkedik ki az elbeszélésből. Mózes természetesen az állandóan égő, de a csipkebokrot meg nem emésztő tűz láttán rögtön tudja, hogy Isten megjelenéséről van szó, és tökéletesen érti is, hogy Isten elhívja őt egy olyan feladatra, amely egész életére szól. Az elbeszélés azonban ezt összekapcsolja Isten nevének megtudakolásával, illetve a válasszal: *'ehje 'aser 'ehje* („vagyok, aki vagyok", 2Móz 3,14) – félreérthetetlen utalás ez a Szent Névre, a Tetragrammatonra: Jhwh. Igen tudatos elbeszélésről van szó, hiszen az ősatyák esetében inkább az *'elóhím, 'él* vagy *Saddaj* nevek voltak használatosak, amelyeket ugyan hallgatólagosan Izrael Istenével azonosítottak is az elbeszélések (itt is olvassuk:

Bibel, BZAW 317, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2002. A Mi 6,4-re történő utalással azonban ő inkább azt hangsúlyozza, hogy egy Mózessel és Áronnal azonos értékű tekintélyt láthatunk Mirjám személyében – ez az interpretáció is bizonnyal helyes.

[98] A prófétai közbenjárás teológiailag igen fontos motívum, még ha talán szerényebb szövegbázison nyugszik is. Időrendben talán az Ám 7,1–9 látomásai tűnnek legkorábbiaknak, ahol először elfogadja Isten a próféta közbenjárását, később azonban már nem bocsát meg. Mózes esetében nyilván az említett passzuson kívül a 2Móz 32 szerepel döntő helyen: Isten enged Mózes könyörgésének, és nem irtja ki az egész népet, csak azokat, akik bűnösek az aranyborjú készítésében. Természetesen szintén paradigmatikus az 1Móz 18. fejezetében Ábrahám közbenjárása a Sodomában és Gomorában élő igazakért. A prófétai közbenjárás, illetve az, hogy Isten enged a prófétai kérésnek és könyörül, dinamikussá teszi az istenképet, és árnyalja az Isten és ember közötti kommunikációt. Lásd áttekintésül M. Leuenberger: Fürbitte und Interzession im Alten Testament, in *Jahrbuch für Biblische Theologie,* 32, 2017, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 47–71.

„Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákób Istene küldött engem hozzátok", 2Móz 3,15), a szöveg mégis azt sugallja, hogy a Szent Név ismerete Mózesnek adatott az égő csipkebokornál. Persze már korábban láttuk, hogy Mózes anyjának neve (Jókebed) szintén tartalmazta a Tetragrammatont! A kontextuális értelem azonban kétségkívül az, hogy Isten Mózesnek jelentette ki nevét – még ha enigmatikus formában is.

Másodlagos kérdés, hogy mi a JHWH-név eredete; az etimológia egyébként sem jelent mindig magyarázatot egy szó használatára, s a jelen esetben az eredet is bizonytalan. Fontos azonban látnunk, hogy jelen esetben milyen értelemmel tölti meg az elbeszélés a nevet. A Kr. e. 3. század során a Septuaginta görög fordítói a 2Móz 3,14 kérdéses mondatát így adták vissza görögül: *egō eimi ho ōn* = én vagyok a Létező. Kétségkívül jó interpretáció ez, bár megkérdezhetjük, hogy nem játszott-e a görög filozófia is szerepet a fordító gondolkodásában: Isten az abszolút létező, akitől minden élet származik. A görög fordításnak mindenesetre komoly hatása volt a keresztyén teológiára is. Egyszerűbb értelmezés, de nem kevésbé helyes, ha azt feltételezzük, az enigmával Isten visszautasítja nevének közlését, hogy ezzel fenntartsa magának azt az abszolút tekintélyt, amely Őt megilleti. Nem véletlen, hogy ennek a magyarázatnak is megvan az utóhatása, először talán a Tízparancsolatban, amely megtiltja, hogy hiába (2Móz 20,7, illetve 5Móz 5,11: *lasság*) vegye föl valaki Isten nevét, azaz hamisan esküdjön. A későbbiekben pedig a Szent Név kiejtését is tiltotta a zsidó vallás, hogy az megőrizhesse numinózus jellegét. A szöveg kétségtelen szándéka, hogy Isten szuverenitását megőrizze, és ne engedje át emberi manipulációknak; gyakorlatilag ugyanolyan teológiai szándék áll e tiltás mögött is, mint a képi ábrázolás elkerülése esetében. A magyarázat nem hagyhatja figyelmen kívül a kontextust sem, amelyben elhangzik a kijelentés: Isten megbízza Mózest, hogy vezesse ki a népet Egyiptomból. A „leszek, aki leszek" fordítás egyáltalán nem rossz! Nyilván jövőre is vonatkozik ez a kijelentés, nevezetesen arra, hogy a veszélyes út során Isten éppúgy vele lesz Izraellel, mint ahogy régen az ősatyákat is elkísérte és megmentette. A kijelentés ugyan kitér a konkrét név megnevezése elől, ugyanakkor egyfajta bizonyosságot is ígér.

Negyedszer, megkülönböztethetjük a karizmatikus vezető képét a Mózesről szóló hagyományban, aki csodák által vezeti népét. Említettük már a rézkígyó történetét (4Móz 21), illetve a csodálatos vízfakasztás történetét Masszánál és Meríbánál (2Móz 17). Ezek nyilván ezt a képet tükrözik, hiszen mindig a nép megőrzésének összefüggésében állnak. Tágabb összefüggésben azonban hangsúlyos, hogy mindezek nem egyszerűen Mózes csodálatos képességeinek bizonyítékai, Mózes nem varázsló! A 2Móz 4,1–9-ben Isten maga mutatja meg, hogy Ő milyen hatalmas dolgokra képes, amikor a bot kígyóvá változik és Mózes keze

először poklos lesz, majd megtisztul. Mózes és Áron megismétli a bot kígyóvá változtatását a fáraó előtt, de az egyiptomi bölcsek is tudnak csodát tenni. Ők azonban tényleg csak varázslók, ezzel szemben Isten maga tesz jeleket és csodákat (2Móz 7,3),[99] amelyek révén megszabadítja Izraelt Egyiptomból. Mózes által, de Isten tette ez! Az egyiptomi tíz csapás esetében világosan látszik, hogy Mózes (és Áron) csak közvetítője a csodának. A vizek vérré változnak, békák, szúnyogok, bögölyök lepik el Egyiptomot, dögvész, jégeső, sáskajárás pusztít, sötétségbe borul a föld – mindezek természeti jelenségek. A nagy csapás kétségkívül a tizedik, az egyiptomi elsőszülöttek halála, amely azonban már nem magyarázható természeti jelenséggel; Izrael is csak a páskabárány vére által menekül meg. Mindez azonban csak előkészíti a történelem legnagyobb csodáját: az egyiptomi szabadítást, amikor is Izrael népe száraz lábbal tud átkelni a tengeren, de az egyiptomi sereg a vízbe pusztul. A 2Móz 14 és 15 szövegéből két elbeszélés is kivehető, ami a csodát leírja. A régebbi (talán J?) elbeszélése szerint keleti szél fújt az átkelés pillanatában, ami azonban az egyiptomi üldözők helyszínre érkezésekor megfordult, és így a sereget ellepte a víz. A későbbi (P) elbeszélésében Mózes kezének intésére állt meg, illetve indult meg újra a víz – a második elbeszélésben a csodatévő Mózes képe nyilvánvaló lesz. A vándorlások során először Márában tette ihatóvá Mózes a keserű vizet (2Móz 15,22–26),[100] majd a 2Móz 16 a manna történetét írja le és a már említett vízfakasztás története következik a 2Móz 17-ben. Nem csak természeti csodákról van szó: Amálék legyőzésekor Mózes felemelt keze garantálja a győzelmet, úgy hogy Áronnak és Húrnak tartania is kell Mózes elfáradt kezét, míg a sereget Józsué győzelemre vezeti (2Móz 17,8–16). A kősziklából víz fakasztásának története dublettként jelen van a 4Móz 20,7–11-ben, de a csodás győzelem is jelen van a Numeriben is: Szíhón legyőzése (4Móz 21,21–30), illetve Óg legyőzése (4Móz 21,31–35). A csodák története azonban nem áll egyedül teológiai szempontból, állandóan kíséri a „zúgolódásmotívum", mintegy ábrázolva azt a történetértelmezést, mely szerint Isten hűséges volt ígéreteihez, a nép viszont nem volt hűséges Istenhez. A későbbiekben majd bőven tapasztaljuk, hogy a történelem ábrázolása és a bűnvallás kéz a kézben halad egymással. A büntetést ki is mondja a sziklából történt vízfakasztás után a 4Móz 20,12: „Akkor ezt mondta az Úr Mózesnek és Áronnak: Mivel nem hittetek bennem, és nem tartottatok szentnek Izráel fiai előtt, nem vezethetitek be ezt a gyülekezetet arra a földre, amelyet nekik adok." A büntetés tehát a kiválasztott vezetőkre is érvényes.

[99] Jelek és csodák: *'ót* és *mófét* a két szakszó; másutt a *pele*, illetve *niflá'ót* is előfordul Isten csodáira alkalmazva. Lásd tanulmányomat: A csoda héberül, in Kárpáti Judit at al. (szerk.), *Csoda és tudomány. A Pátriárkák korától napjainkig*, Budapest, Or-Zse, 2015, 55–62.

[100] Óhatatlanul is eszünkbe jut, hogy hasonló csodát hajtott végre Elizeus is a 2Kir 2,19–22-ben. Csak annyi a különbség, hogy ő nem botot dob, hanem sót szór a mérgezett vízbe.

Szólnunk kell néhány szót a Bálám-történetekről is, jóllehet a 4Móz 22–24 Mózes személyéhez csak közvetetten csatlakozik, hiszen nyilván ő vezeti az izraelieket, akiket Bálám átok helyett áldással illet. A szakasz azonban oly bőségesen van ellátva teológiai magyarázattal, hogy nem kerülhető meg.[101] Mindenekelőtt látnunk kell, hogy ismert egy Bálám nevű móábi vizionárius (*házín*, héberül *hóze*), aki a Kr. e. 8. században élt, és próféciái fennmaradtak Tell Deir Allában.[102] Ezeknek a próféciáknak azonban semmi közük sincs a bibliai elbeszélésekhez, és a bibliai Bálám-történetek is durván fél évezreddel korábbi időről szólnak. Legősibb tradíciónak nyilván azt tartható, amikor az idegen próféta átkát Isten áldásra változtatta; végső soron ez a lényege a 4Móz 22–24-nek is, viszont talán még tisztábban láthatjuk az 5Móz 23,5–6-ban megfogalmazva (egészen hasonló a Józs 24,9–10 is). Mindkét szöveg deuteronomisztikus jellegű, így a bibliai tradíció kezdetét a Kr. e. 7. századnál korábbra semmiképp sem datálhatjuk. A jelen szöveg azonban *qeszem*nek nevezi a Bálám által tervezett átkozást (az ÚF varázslásnak fordítja ezt a 4Móz 23,23-ban; ugyanez a szó a varázslás díját jelenti a 4Móz 22,7-ben) – ez az az illegitim vallásos praktika, amit a Deuteronomium határozottan tilt.[103] Így aztán Bálám (hamis prófétaként) a baal-peóri bálványimádás felbujtójaként is szerepel a 4Móz 31,8.16 szerint, amiért meg is kapja büntetését, a halált. Az inga azonban vissza is leng, hiszen később az lesz hangsúlyos, hogy bár hamis prófétáról van szó, mégis valóra vált jövendölése, amit Isten adott a szájába. A 4Móz 24 már kifejezetten messianisztikus színezettel beszél Izrael jövendőjéről: „Csillag jön fel Jákóbból, királyi pálca támad Izráelből" (24,17b). Mai olvasó aligha tudja elutasítani magától a gondolatot, hogy évszázadokkal később Bar-Kochba is erre a jövendölésre nézve tartotta magát Messiásnak… A Bálám-történetek mindenesetre klasszikus példái a hosszú teológiai reflexiónak egy adott téma kapcsán.

A csodák közül, mint említettük, kiemelkedik az egyiptomi szabadítás csodája, amit Izrael mindig megünnepelt a páska ünnepén.[104] Szintén említettük már, hogy a páska ugyan eredetileg a pásztorok tavaszünnepe volt (amit aztán kombináltak a kovásztalan kenyerek paraszti ünnepével), és mindez csak szekunder módon lett kapcsolatba hozva az egyiptomi szabadítással. Mindez a vallástörténet tárgykörébe tartozik, de itt most az érdekel minket, hogy milyen

[101] Mindenképpen hasznos átolvasni Zsengellér József: *Bálám könyve I. – A Numeri 22–24 ókori hatástörténete* (Budapest, L'Harmattan, 2006) című könyvét.

[102] A szöveget fordításban és magyarázattal megjelentettem: Bálám és a szamár, in uő: *Az Ószövetség varázsa*, 239–254.

[103] Az északnyugati sémi dialektusokban ez az ige a jövendölés szakkifejezése, de a deuteronomiumi teológia számára a bálványimádás gyakorlata. Lásd *locus classicus*ként az 5Móz 18,10. Ám másutt is: a Jer 14,14 *qeszem* **lílr*ől szól (hiábavaló varázslás).

[104] A régebbi irodalom áttekintéséül Szabó Andor: Az ószövetségi páska, *Theologiai Szemle*, XXIV. évf., 1981/4, 193–195.

teológiai indoklással történt az esemény és az ünnep összekapcsolása. A páska rendelkezéseihez a 2Móz 12,14 a megemlékezés és megünneplés kötelezettségét is hozzáfűzi, ugyanúgy, mint ahogy az egyiptomi szabadítás emlékét is kötelezővé teszi a 2Móz 13,3. Az „ünnepi kalendárium" az 5Móz 16,3-ban ugyanezzel az indoklással látja el a páska ünnepét: „Így emlékezz életed minden napján arra a napra, amelyen kijöttél Egyiptomból!" A *zikkárón* (emlék/ezés) tehát kulcsszó a páska ünnepének elrendelésében, és a páratlan, nagy eseményre emlékeztet. Megjegyzendő mindazáltal, hogy az emlékezés nem csupán intellektuális tevékenységnek értendő ezeken a helyeken: konkrétan az élet alakítására vonatkozik mind jelenben, mind jövőben.[105] Nem véletlen tehát, ha a Zsolt 111,4 éppen ezekkel a szavakkal dicséri Istent: *zéker ᶜászá lᵉniflᵉ'ótáw* = emléket állított/szerzett csodáinak.

Maga a páska név a *pászah* (= sántítani) igéből e helyütt érdektelen, bizonnyal arra a rituális mozgásra utal, amellyel az ősi pásztorok megünnepelték a páskát. Az 1Kir 18,26 talán ennek emlékét őrizte meg, amikor a Baal-papok rituális táncot járnak, hogy az istenség fogadja el áldozatukat. Teológiailag azonban sokkal fontosabb az az ige, amellyel a 2Móz 12 kifejezi a tizedik csapást, illetve azt, hogy Izrael fiait megkíméli Isten: *ᶜábar* = átkelni. Isten a 12,12 szerint körbejár Egyiptomban: *ᶜábar + b* elöljárószó.[106] Ez nyilván csapást jelent számukra, amitől azonban „megmenti" *(hiccíl)* Isten az izraelieket – s vajon véletlen-e, hogy itt „ugorja át" (*pászah*, de e helyütt nem szerepel!) az izraeliek házát a büntetés? Ámósz mindenesetre ezt az elkerülést szintén az ᶜábar gyökkérrel fejezi ki, de más elöljárószóval: *ᶜábar ᶜal* (Ám 7,8). Talán túl sok következtetést nem kell levonni a szavak megválasztásából, de az bizonyosnak tűnik, hogy az említett cselekvést jelentő igék juttatják kifejezésre Isten megmentő beavatkozását a történelembe.

[105] Ajánlott elolvasni itt a fogalom szakértőjének szócikkét W. Schottroff: *zkr* gedenken, in E. Jenni – C. Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I., Zürich–München, Theologischer Verlag – Chr. Kaiser Verlag, 1972, 507–518.

[106] Nem ez az egyetlen hely, ahol szinte démoni képpel ábrázolják Isten hatalmát. A 2Móz 4,24–26 szintén meghökkentő módon írja le, ahogy Isten rátámad Cippórára és fiára, s Cippóra csak a fia körülmetélésével tud védekezni az életveszélyben. Itt föltétlenül meg kell jegyeznünk, hogy szintén egy apotropaikus (bajelhárító) rítusról van szó, éppen úgy, mint ahogy a páskabárány vére a szemöldökfán védi az izraelieket a tizedik csapás esetén (2Móz 12,7). Mindkét eset rítust alapoz meg, s mindkettőben jelentős szerepe van a vérnek: a 2Móz 4,26 szerint a körülmetélt gyermek *hᵃtan dámím* („véren szerzett vőlegény"). Nyilván korábbi szokás leírása ez, mint a körülmetélkedés szövetségi jelként való értelmezése, ami először Ábrahám esetében tűnik fel (1Móz 17,9–14). A körülmetélkedés későbbi történetéhez lásd D. A. Bernat: *Sign of the Covenant. Circumcision in the Priestly Tradition,* Atlanta, SBL, 2009. A körülmetélkedés újszövetségi utóhatásához Kókai-Nagy Viktor: Körülmetélkedés és krisztológia Pálnál, in Bándy György (szerk.): *Új szempontok az újszövetségi krisztológiában,* Komárom, CJTA, 2014, 7–11.

Ötödször, beszélhetünk Mózesről törvényhozóként is. Ez kézenfekvő, hiszen a hagyomány szerint „Mózes öt könyveként" ismerjük a Tórát, a Pentateuchost – egy olyan könyvet egyébként, amely soha és sehol nem mondja, hogy Mózes lenne a szerzője! A „Mózes törvénykönyve" *(széfer tórat móse)* kifejezés meglehetősen késői, a Neh 8,1-ben találkozunk vele először,[107] amikor Ezsdrás Jeruzsálemben, a Vízi-kapu előtti téren felolvassa a Pentateuchost vagy annak egy részét, és a későbbiekben a léviták magyarázzák azt (9. v.) – ha ugyan tényleg a Pentateuchosról volt szó. Ez azonban nem lehet korábban, mint a Kr. e. 5. század vége. A későbbiekben azonban a Tóra és Mózes szinte szinonim fogalmakká váltak: Jézus Krisztus is „Mózes és a Próféták" néven idézi az Ószövetséget (Mt 22,40). Az Ószövetségben oly gyakori Mózes és a törvény összekapcsolása, hogy szinte már banálisnak tűnik felsorolni: a Sínai-hegyen Isten kijelentéseként kapott Tízparancsolatot Mózes veszi át (2Móz 19–20; 5Móz 5). A Pentateuchosban ezután következik a „Szövetség könyve" (2Móz 21–23), amely nyilván kanonikus helyéről lett elnevezve, de Izrael legkorábbi törvénykódexe. A deuteronomiumi törvény (5Móz 12–26) Mózes végakaratként áll előttünk, a papi törvény pedig (2Móz 24–3Móz 27) szintén Mózes nevéhez fűződik. A zsidó tradícióban Mózes és a törvény elválaszthatatlan, és nem véletlen, ha az alexandriai Philo úgy érvel, hogy azért nagyobb és jobb a zsidó törvény a görög filozófusoknál, mert régebbi. Ez az érvelés el is árulja, hogy miért lehet így – éppen azért, mert Mózes történetét és az Izraeli nép eredetét azonosnak tekintették. A keresztyén tradíció nem különbözik ebben: aligha véletlen, ha a Pentateuchost a hagyományos fordítások Mózes öt könyveként tartják számon – hangsúlyozzuk ismét, hogy annak ellenére, hogy ezt az öt könyv közül bármelyik állítaná!

γ) Dávid

Nyilvánvaló, hogy itt lépést váltunk: az állam megalapításának története immár azokra az időkre vonatkozik, amelyeket történészként is vizsgálhatunk, így a történetileg adatolható tények és a teológiai motívumok jobban szétválaszthatók. Ugyanakkor az óvatosság változatlanul ajánlott: ebből a korból (Kr. e. 1000 körül) még nincs konkrét írásos emlékünk, és csupán későbbi írások alapján tudunk rekonstruálni szóbeli hagyományokat, amelyek történeti valószínűségét megál-

[107] A kifejezés ugyan szerepel a Józs 8,31-ben is, de ott nem a Pentateuchosra vonatkozik, hanem arra a módra, ahogy az oltárt építeni kell – Józsué Mózes előírásának megfelelően építi az oltárt az Ébál hegyén. Nyilván arról van szó, hogy a *tórá* szó elsődleges jelentése: tanítás, útmutatás (a *járá* igéből), amit csak átvitt értelemben használhatunk „törvény"-ként. Ahogy azonban sokszor megesik a nyelvészetben: ez az átvitt értelem a gyakoribb.

lapíthatjuk.[108] Ugyan sok bizonytalanság marad, mégis egyfajta történeti minimum Dávid életéről jól elképzelhető![109] Ez a kép természetesen meglehetősen eltér attól, amelyet a királyi ház megalapítójáról a következő századokban (és ezredekben) mondtak; ez természetes! Az viszont nem, hogy milyen teológiai indoklással látták el a sikeres államalapítást az Ószövetség iratai. A legrégibb része a Dávid-történeteknek az ún. trónutódlás-történet (2Sám 15–1Kir 2). Voltaképpen lehet arról is vitatkozni, hogy itt már történetírásról van-e szó, avagy sem. Az utóbbi mellett szól, hogy a műnek sem az eleje, sem a vége nem egyértelmű. Ugyanakkor mégis világos, hogy nem spontán eseménysorról van szó, a cselekmények leírása szándékos válogatással történik, és a sorrend célja is felismerhető. Bár végig Dávidról szól a történet, mégis világos, hogy az írás célja inkább Salamon trónöröklésének legitimálása, jóllehet az ancienitás nem mellette szólt: a nála idősebb fiúk mind vagy meghaltak, vagy méltatlanokká váltak a trónra (Amnón vérfertőző, erőszakos, és meg is hal; Absolon gyilkos és lázadó, majd ő is meghal; Adónijjá gyenge és alkalmatlan, őt Salamon végezteti ki). Kétségkívül átdolgozás érte ezt az összeállítást is, így például az 1Kir 1–2-ben kivehető a szándék: egy későbbi redaktor megpróbálja felmenteni a véres trónváltás ódiuma alól az új királyt. Mégis, teológiai szándékot talán ritkábban láthatunk érvényre jutni e történetekben, talán éppen ezért ragaszkodnak hozzá olyan erősen azok, akik Izrael története iránt érdeklődnek.[110] Másutt azonban elég radikális beavatkozásokat láthatunk az eredeti elbeszélések teológiai átalakítása érdekében. Az 1Sám 23 például értékes történelmi emléket őriz arról, ahogy Dávid a filiszteusoktól elfoglalja Keíla városát; megőrzi azt az emléket is, hogy a városka lakói az új uralomnak éppúgy nem örülnek, mint ahogy a régit sem szerették. Főként a fejezet elején látjuk, hogy Dávid közvetlenül beszél Istennel, az Ő sugallatára indítja meg a támadást – később azonban már Ebjátár is ott van, és az éfód révén tudakolja meg Isten akaratát. A hősi legendából tehát az isteni akarat által legitimált király képét alakítja ki a végső szöveg, átértékelve persze az elfoglalást is: immár felszabadításról beszélhetünk![111] A trónutódlás története mellett a régebbi hagyományanyag nyilván az az egyes elbeszélésekből álló gyűjtemény, amely

[108] Bő negyedszázada lángolt fel újra a vita Dávid történetiségének kérdéséről a tell-dáni felirat kapcsán – ez az egyetlen olyan Biblián kívüli forrás, amely említi Dávidot. A vitáról korrektül, irodalommal informált minket Egeresi László Sándor: A dáni óarám felirat, in Tenke Sándor – Karasszon István (szerk.): *Fölbuzog szívem szép beszédre". Tanulmányok D. Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából,* Budapest, KRE HTK, 1997, 43–60.

[109] Magyarul lásd, további irodalommal: Kőszeghy Miklós: *Dávid*, Budapest, Új Mandátum, 2001.

[110] Lásd itt írásomat, a szakirodalom ismertetésével: Dávid trónutódlásának története – létezik?, in uő: *Az Ószövetség varázsa,* 145–179.

[111] Lásd itt T. Veijola irodalmi analízisét: *David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 6–42.

Dávid útját írja le a királyságig. A német szakirodalom szívesen beszél itt „rablóháborúkról", de talán ez a kifejezés túlzás. Dávid újszerű csapatával (a zsoldosokkal, krétiekkel és plétiekkel) egy új hatalmi struktúra létrehozásán fáradozott, aminek révén sikerült Júdát egységesíteni. Az egyes vidékek adó ellenében védelmet kaptak, nyilván ezért is választották meg Dávidot királlyá; rablóvezérből ritkán lesz király! Az említett Keíla mellett bizonnyal példaként sorolhatjuk itt Nábál (és Abigail) történetét (1Sám 25), de a szomszédos országokkal való harcot is, mint például az amálékiek megverését Ciklág fölszabadításánál (1Sám 30). Bizonnyal ide tartoznak olyan motiválatlan elbeszélések is, mint Dávid jelenléte a filiszteusok között Ákís király zsoldjában (1Sám 27). Elképzelhető, hogy ezeket az önmagukban is megálló történeteket valamikor csokorba gyűjtötték, és a teológiai mondanivaló itt nem volt más, mint hogy Isten Dáviddal volt, ebben kereshető sikerének titka.[112] A jelenlegi összefüggésben azonban úgy látjuk, hogy mindebbe bele van szőve Saul hanyatlásának motívuma is: Isten elhagyta Sault, ezért következett be bukása és halála.[113] Ennek az átdolgozásnak azonban bizonnyal voltak önálló darabjai is: az 1Sám 16 alapmotívuma, hogy Isten elvetette Sault és Sámuelt azzal bízza meg, hogy kenje fel az új királyt, Dávidot. Az új réteg jelentős része épp az, hogy Dávid egy ismeretlen család legkisebb tagja; fiatal, szép és lanton is tud játszani. Isten kiválasztása külső jegyekben is megnyilvánul, nyilván ennek lecsapódását énekli meg a Zsolt 89,20 is. Ez a réteg hangsúlyozza, hogy Dávid lantjátékával még Saul búskomorságán is tudott segíteni, de ez az elvetett királyból csak féltékenységet váltott ki. Ez a réteg próbálja leírni ideális képekkel Saul családja és Dávid kapcsolatát – Jónátán barátsága, valamint Mikál szerelme is ide tartozik. A lényeg az, hogy mindenki szereti az új kiválasztottat, csak az elvetett személy nem. Mindez irodalmi eszközökkel szépen kifejezésre juttatja, amit

[112] W. Dietrich mindenesetre föltételezi, hogy ilyen gyűjtemény létezett. Lásd: *Die frühe Königszeit in Israel*, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1997. Újabban lásd monumentális Sámuel-kommentárját is a Biblischer Kommentar sorozatban, 2011-től (még befejezetlen).

[113] Természetesen a Saul-történetek is bőségesen tartalmaznak teológiai értékelést, amire majd vissza kell térnünk a deuteronomiumi történetírás taglalása során. Itt csupán egyetlen passzust jegyezzünk meg, mint ami sok fejtörést okozott teológiai körökben: az 1Sám 28,7-25 Saul látogatását írja le az éndóri halottidézőnél, hogy Sámuel megidézésével tudakolja meg a jövőt. A döntést már meghozta Isten: Sámuel nem mond mást, mint amit Saulnak tudnia kell, s ez a halálítélet. A fejtörést nem is ez okozza, hanem az, hogy bár a szöveg nyilván tud a halottidézés tiltásáról, mégis egy sikeres illegitim gyakorlatot ír le. Hogyan történhetett meg egyáltalán, hogy sikerült Sámuel szellemét (*ʾlóhím* a héber szövegben!) megidézni? – A választ csak akkor kapjuk meg, ha a környező népek vallására is tekintettel vagyunk. Ugaritban például abszolút korrekt dolog a túlvilági lényekkel való kapcsolat keresése; már pedig pont ez az, ami tiltott Izraelben. A szöveg éppen azáltal lesz súlyosan elítélő Saulra nézve, hogy *sikerült* kapcsolatot létesíteni a holtak világával! A szöveg olvasásakor kritikus szemnek persze rögtön feltűnik, hogy nem egy ősi elbeszéléssel van dolgunk, hanem olyan nézetek köszönnek benne vissza, amelyek már feltételezik a deuteronomiumi reformot.

a korábbi réteg is mondott; ugyanakkor kifejezett szavakkal is mondja, hogy „vele (= Dáviddal) van az Úr!" (1Sám 16,18c). Itt persze már szemben áll a szintén konkrét szavakkal megfogalmazott kifejezéssel, mely szerint Sault elvetette Isten (16,1). E réteg legismertebb példája mindazáltal az 1Sám 17, Dávid és Góliát története. A szöveg jóformán minden szempont szerint problémás. Történészek általában a 2Sám 21,19-nek adnak elsőséget, amely szerint Elhánán ölte meg Góliátot. A szöveg hagyományozása szintén probléma, hiszen a Septuaginta a Kr. e. 2. században még jóval rövidebb szöveget közöl, ami szintén megáll önmagában, s eleddig nem tudtuk eldönteni, hogy a hosszabb vagy rövidebb szöveg az eredeti.[114] A redakció szintén nem egyértelmű, hiszen az 1Sám 17,31–33 szerint Saul nem is ismeri Dávidot, jóllehet már korábban az udvarában volt. Csupán egy szempontból nem problémás: éppen a teológiai mondanivaló áll vitán felül, hiszen a 45. vers egyértelműen mondja: „Te karddal, lándzsával és dárdával jössz ellenem, de én a seregek Urának, Izráel csapatai Istenének a nevében megyek ellened, akit te kicsúfoltál." Ez Dávid felemelkedéstörténetében a mondanivaló kvintesszenciája. Fiatal, szép fiú vagy merész harcos, esetleg nagy zenész: Isten vele van, és ő Isten nevében cselekszik, ez a siker titka. Mondanunk sem kell, azért olyan fontos (és azért olyan emlékezetes az utókor számára) ez a történet, mert a leglátványosabb, ahogy a cselekvő hősről a cselekvő Istenre kerül át a hangsúly. Az újabb réteg azonban már nem egyszerűen Dávid személyéről, nem is csupán sikereiről tud, hiszen a dinasztia megalapítása a lényeg. A 2Sám 7 fejezetének központi jelentősége van e kérdés teológiai megítélésében. Általában két részre szokták osztani ezt a fejezetet az exegéták: a 2Sám 7,1–11a azt a kérdést tárgyalja, hogy miért nem épített Dávid templomot Jeruzsálemben, annak ellenére, hogy a templom helyének kiválasztásában a 2Sám 24 szerint döntő szerepe volt. A 2Sám 7,18–29 (Dávid imája) ehhez képest későbbi szöveg, deuteronomisztikus nyelvezettel. Először is azt kell látnunk, hogy miért fontos ez a kérdés egy ókori keleti vallásban. Az új dinasztia kialakításának elengedhetetlen része egy új főváros kijelölése, illetve a templomépítés is, hiszen a királyi szentély megalapításával egyrészt az új uralkodó isteni legitimációja garantált, másrészt pedig a királyi szentély (szemben a lokális szentélyekkel) reprezentálja a regnáló király politikáját is. Ezzel szemben ugyan történeti ténynek nevezhető Jeruzsálem fővárossá tétele, de az is, hogy a templomot majd csak Salamon fogja megépíteni. Magyarázatra van szükség, hogy ha dinasztia van, akkor miért nincs templom! Az irodalmi megoldás erre nagyon szép: a 2Sám 7 szerint Dávid meg is akarta építeni a templomot Izrael Istenének (így a 132. zsoltár is), viszont a híres Nátán-prófécia szerint Isten erre

[114] Lásd a problémához D. Barthélemy – D. W. Gooding – J. Lust – E. Tov: *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism*, OBO 73, Fribourg–Göttingen, Éditions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

a kegyes szándékra úgy válaszolt: nem Dávid épít neki *bajit*ot (házat = templomot), hanem Isten épít Dávidnak *bajit*ot (házat = dinasztiát).[115] A templomépítés elmaradása tehát éppen hogy nem cáfolja az új dinasztia létrejöttét, hanem inkább még meg is erősíti: Isten adta Dávidnak, hogy királyi családot alapíthasson. Az ezt követő kiegészítés még érdekesebb, Dávid „fiáról", azaz már utódairól szól:

> atyja legyek, és ő a fiam lesz. Ha bűnt követ el, megfenyítem férfihoz illő bottal és embereknek kijáró csapásokkal. De nem vonom meg tőle szeretetemet, ahogy megvontam Saultól, akit eltávolítottam előled. Így a te házad és királyságod örökre megmarad és trónod örökre szilárd lesz. (2Sám 7,14–16)

Ez a kiegészítés, amire felel majd Dávid imádsága, immár azt is feltételezi, hogy Dávid utódai nem lesznek tökéletesek, sőt arról is tud, hogy a történelemben bekövetkező tragédiák Isten büntetéseként értelmezendők. Mi más ez, ha nem a deuteronomisztikusi teológia? Viszont az ígéret akkor is örök: Dávid családja lesz az örökös királyi család, csak onnan jöhet el az új, igaz király, majd a Messiás is! Bár a trónutódlás története korábbi (még ha később bekövetkezett eseményekről számol is be), ennek ellenére joggal tartjuk úgy, hogy ez a pillanat a Dávid-történetek csúcspontja: Dávid felemelkedése immár perpetuálta a királyságot. Az eredetlegenda lezárult.

4) Prófétaság

A prófétákat sokszor és sokan tartották Európában az ószövetségi üzenet *par excellence* megfogalmazóinak,[116] ami ugyan nem helyes, de nem is alaptalan, hiszen olyan emberekről van szó, akik saját érdekük ellenében is kiálltak Isten üzenete mellett, és hirdették, még életük kockáztatása árán is. Ilyen szempont szerint okkal mondjuk, hogy az izraeli prófétaság egyedülálló jelenség, még akkor is, ha prófétákról az ókori kelet vallásaiban gyakorta beszélünk.[117] Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a rendelkezésünkre álló prófétai könyvek csak egy

[115] Mindmáig meghatározó tanulmány e témakörben T. Veijola: *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki, Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia, 1975.

[116] Legjobb megfogalmazásban lásd M. Buber: *A próféták hite,* Budapest, Atlantisz, 1991. Jegyezzük meg azonban, hogy Buber talán éppen ezért volt olyan népszerű keresztyén körökben.

[117] Az asszír prófétaságról újabban lásd J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*, CHANE 56, Leiden–Boston, Brill, 2012. Magyarul lásd Balogh Csaba: Isten embere és az istenek emberei: Próféták és prófétálás az ókori Közel-Keleten, és ennek jelentősége a mai ószövetségkutatásban, *Református Szemle,* 96. évf., 2003/1, 13–31.

töredéke származik olyan igehirdetőktől, akik ténylegesen prófétáknak tartották magukat. Isten igéjét hirdették, de például Mikeás parasztember volt, Ámósz nemkülönben, Ézsaiás jeruzsálemi nemesember, Jeremiás, Ezékiel, Haggeus és Zakariás pap. Azt is tudnunk kell a háttérben, hogy a „próféta" szavunk görög eredetű; a *nábí*, a *hóze*, a *ró'e* bizonnyal mind különböző prófétatípusokat jelentett, aminek részletezése a vallástörténet feladata.[118] Az általunk ismert anyagból az alábbi fő típusokat különböztethetjük meg: vannak extatikus próféták (talán Saul is ezek közé került, 1Sám 10,9-16); beszélhetünk udvari prófétákról, mint Nátán és Gád, akik a király politikájának legitimációját adták (mégis talán a legteljesebb képet az 1Kir 22,9–28 alapján alakíthatunk ki róluk);[119] megkülönböztethetjük tőlük a kultuszi prófétákat,[120] akik rituális keretek között szolgáltattak orákulumot; és beszélhetünk elhíváson nyugvó prófétaságról – talán ez utóbbi áll legközelebb az általunk ismert prófétai személyiségekhez. Az azonban nyilvánvaló, hogy a prófécia alapjában véve szóbeli műfaj; akár orákulum közlése, akár látomás, akár igehirdetés, akár szimbolikus tettek sora az, amit a próféta közöl – mondanivalóját mindig közli a hallgatósággal, és Isten igéje *(dᵉbar jhwh)* magától hat, hiszen az szó is és esemény is. A prófétának tehát nincs más feladata, mint hogy az igét közölje, majd pedig ő is várja az ige beteljesedését. A könyvírás nem a próféta feladata, inkább kivételes, ha egy próféta könyvet is ír (talán Deutero-Ézsaiásról feltételezhetjük, hogy igéit gyűjteménnyé is alakította), az pedig csak késői korok terméke, ha valaki írásban közöl próféciákat (mint talán Malakiás könyvéről ezt joggal feltételezhetjük). Természetes, hogy egy szóbeli közlés leírása bizonyos változásokat is magával hoz: a szóbeli közlés esetén a hangeffektus ugyanis csak egy része a kommunikációnak, hozzá tartozik természetesen a hanghordozás, a hangsúlyozás, a testbeszéd, illetőleg a vizuális élmény is, nem is beszélve arról a konkrét szociográfiai környezetről, amiben az illető beszéd elhangzik. Nyilvánvaló, hogy mindezek hiányoznak, ha a szöveg leírásra kerül, és az olvasóra van bízva, hogy mindezt megpróbálja-e

[118] R. R. Wilson: *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, megpróbál különbséget tenni az efraimi *nábí*, hivatásos próféta, illetve a júdai *hóze*, Isten által elhívott próféta között. A rendelkezésre álló anyag szűkössége miatt mindez hipotézis marad, de jól képviselhető feltételezés. Lásd írásomat: Próféták Északon és Délen, in uő: *Az Ószövetség fényei*, 206–213.

[119] Az elbeszélésről lásd Hodossy-Takács Előd: Mikájehú, Jimlá fia esete Izrael királyával, *Studia Biblica Athanasiana,* 8, 2005, 3–12.

[120] A Biblia történeti könyvei viszonylag ritkán szólnak ilyen prófétákról. Általában összehasonlító vallástörténeti munkák feltételezik, hogy ilyen próféták léteztek Izraelben, és leggyakrabban az egyes szám első. személyben mondott orákulumokra támaszkodnak a Zsoltárok könyvében. Klasszikus példa lehet a Zsolt 108,8–10, de sokan az 50. zsoltár „Sitz im Leben"-jét is kultuszi prófétaságban látják. Vö. J. W. Hilber: *Cultic Prophecy in the Psalms,* BZAW 352, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2005.

rekonstruálni, és ha igen, ezt miként teszi. Ez már interpretáció kérdése. Arra azonban hangsúlyt kell helyeznünk, hogy prófétai könyvek esetén ez az ókori interpretáció is a kanonikus szöveg része, és semmivel sem kevésbé kötelező érvényű, mint az eredeti (vagy eredetinek vélt) prófétai ige. Miért van az egyáltalán, hogy a prófétai igéket leírták? Erre néhány példát azért hoz az Ószövetség. A Jer 36 például arról számol be, hogy a próféta korának vezetői vonakodnak meghallani Isten igéjét, és a prófétát is akadályozzák munkájában; erre válaszképp a próféta írásban közli mondanivalóját (a király, Jójákim azonban ezt a tekercset is elégeti, amit azonban a próféta később pótol). Egészen más a helyzet az Ézs 7-ben, ott inkább arról van szó, hogy egy országos ügyben nyilatkozik meg a próféta, s bár a király hallhatja jól, amit a próféta mond, az ügy mégis mindenkire tartozik. Bár a Kr. e. 8. században (amikor ez az ige elhangzott) nem volt még elterjedt az írás Izraelben, feltételezhetjük, hogy a fontosabb dolgokat írásban is rögzítették; a prófétai igehirdetés magas etikai értéke nyilván garantálta, hogy a tartalom fontos. Összességében mégis inkább úgy gondoljuk, hogy az esetek túlnyomó részében hosszú ideig csak szóban hagyományozták azokat az igéket, amelyeknek igazsága szíven ütötte a hallgatókat, és a hagyományozás feltételezhetőleg szó szerinti volt (erre következtethetünk a Jer 26,18 példájából: Mikeás szavaira száz év után is pontosan emlékeznek). Az egyes igéknek azonban, még ha szó szerinti értelemben is történt a hagyományozás, összeállított formában immár más értelmük is lehetett, mint az eredeti igéknek. Nyilvánvaló, hogy a megértés segítéséhez is bizonyos megjegyzéseket kellett fűzni a szöveghez. Klasszikus példának talán említhetjük az Ám 7,10–17 szakaszát, amely egyrészt bizonnyal jól megőrizte Ámósz szavait is, ugyanakkor azonban konkrét történeti leírást is tartalmaz arról, hogy milyen összefüggésben hangzottak el. Világos, hogy így új helyzetekre is alkalmazhatóvá válik a szöveg, ami alkalmassá teszi hasonló történeti helyzetben hasonló döntés meghozatalára. Ilyen célból az is előfordult sokszor, hogy több prófétai igét összekapcsoltak azért, hogy a mögöttük meghúzódó üzenetet Isten akarataként tolmácsolják, és továbbaktualizálhatóvá tegyék. Talán leglátványosabb mindez a Hós 1 jól ismert fejezetében: nyilvánvaló, hogy a prófécia magja, a Jezréel, szimbolikus név, amivel Hóseás ítéletet mondott a királyi ház felett. Ám a Ló Rúhámá és a Ló Ammí immár nem a királyi ház, hanem az egész nép ellen.[121] Hiszen ami érvényes a királyi házra, az miért ne lenne érvényes az egész népre? A prófétai igék összekapcsolása után

[121] A Hós 1 legszebb analízisét adta J. Vermeylen: Osée 1 et les prophètes du VIIIe siècle, in R. G. Kratz – T. Krüger – K. Schmid (szerk.): *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag,* BZAW 300, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2000, 193–206. A korábbi kutatáshoz képest kijózanítólag hatnak szavai: „A Hós 1 semmilyen megbízható tanítást nem ad nekünk a próféta életéről. Ehelyett a bibliai igék állandó

elérkezünk a prófétai könyvek szerkesztéséhez. Itt példának talán legjobb, ha Mikeás könyvének nagyobb blokkjaira figyelünk: az 1–3. fejezetek hűségesen visszhangozzák a vidéki próféta üzenetét a főváros, Jeruzsálem ellen (persze, nem csak azt). Úgy tűnik azonban, hogy a könyv összeállításának egy pillanatában elképzelhetetlennek tartották, hogy Isten kizárólag csak ítéletet hirdet, ezért a 4–5. fejezetek ennek ellenpéldáját adják: Jeruzsálem felmagasztalása a téma, nyilván az ítélet valóra válása után. A 6–7. fejezetek pedig mintegy egyenleget von, a helyes magatartás, a törvény megtartása a téma. Így lesz Mikeás könyve kerek és egész. Amíg Mikeás nyilván egy konkrét történeti helyen és időben közölte Isten akaratát, a könyv lehetővé tette, hogy ezt az üzenetet helytől és időtől függetlenül, mindenütt és mindenkor meghatározónak tartsák és Isten akaratának mindig engedelmeskedjenek az hívők.

Az elmúlt évtizedek prófétakutatásában jelentős változások történtek.[122] Ugyan változatlanul érdekes kutatási terület az egyes próféták arculatának rekonstruálása, főként azáltal, hogy a konkrét történeti helyet vázoljuk fel, amelyben a próféciák elhangzottak. Viszont a kutatás súlypontja mégis átkerült a prófétai könyvek keletkezésére. Ma leginkább úgy látjuk, hogy a könyvek keletkezésében teológiailag tudatos írnoki tevékenység játszott döntő szerepet, a hagyományozás nem spontán történt, és mivel különböző korok különböző módon próbálták meg aktualizálni a próféták igehirdetését, maguk a könyvek európai elme számára nem mindig rögtön érthető struktúrát tárnak elénk. A nagyprófétáknak (Ézsaiás, Jeremiás és Ezékiel) könyveiről külön szólnunk kell még; a kisprófétáknak esetében azonban egyre hangsúlyosabbá vált, amit az ókori dokumentumok is sugallnak (így Josephus Flavius vagy a 4Ezsd könyve is): a tizenkét prófétai hagyományt megpróbálták egyetlen könyvvé szerkeszteni.[123] E folyamatnak különböző stádiumait rekonstruálta a kritikai tudomány:

újrainterpretálásának jó bizonyságát láthatjuk benne." (Os 1 ne livre aucun renseignement fiable sur la biographie du prophète. En revanche, nous pouvons y reconnaître un bon témoin du travail de réinterprétation constante des paroles de la Bible)

[122] Az új irányzathoz az első jelentős lökést adta O. H. Steck: *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchenerer Verlag, 1991. Nem véletlen, hogy tiszteletére adták ki a fentebb idézett kötetet, ahol K. Schmid próbálja az újabb irányzat fő ágait ismertetni vö. K. Schmid: Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte, in Kratz – Krüger – Schmid: *Schriftauslegung in der Schrift,* 1–22. Időközben ugyanez a kutatás rendkívül szerteágazó lett. Ha valaki esetleg kételkedne e részletekbe menő, aprólékos munka eredményeinek megbízhatóságában, úgy olvassa E. Jenni inkább technikai jellegű, módszertani cikkét, E. Jenni: Textinterne Epexegese im Alten Testament, in Kratz – Krüger – Schmid: *Schriftauslegung in der Schrift,* 23–32.

[123] Az ezzel foglalkozó nemzetközi szakirodalom ismertetésére tettem kísérletet könyvemben: *A Kisprófétáknak könyveinek szerkesztése,* Szentendre, 2015.

a) először Hóseás és Ámósz könyvét közelítették teológiailag egymáshoz (lásd pl. Hós 10,5–8 versekben Bétel szentélyének elítélését, ami tipikusan ámószi üzenet);
b) második lépésben a két könyvből álló gyűjteményt négyre bővítették, Mikeás és Zofóniás könyvét is hozzákapcsolva a meglévőhöz: A Mik 6,2–4a és a Zof 1,2–4a a babiloni fogság előtti ítélethirdetés motívumát kívánja teljessé tenni ezáltal;
c) közvetlen fogság utánra tehető az a szándék, hogy az ítéletet ne csak a választott népre, hanem Izrael ellenségeire is kiterjedjen. Ekkor még két könyv kerül a gyűjteményhez, (Proto-)Zakariás és Haggeus, lásd tipikus példaként Zak 2,10–13;
d) ezt teljessé teszi egy réteg az idegen népek elleni próféciákról, amelyeknek szép példáját adja a Náh 1,12–13;
e) valószínűleg a Kr. e. 4. század elején a dávidi dinasztia helyreállításáról újra fellángoló reménységek adtak helyt egy újabb rétegnek, amelyek a Dávid házának helyreállítását célozzák, mint például Ám 9,11;
f) bizonnyal erre reakció az a réteg, amelyik hangsúlyozza az üdvösség univerzális jellegét, és a jeruzsálemi templomhoz zarándokló népekről beszél, így a Zak 14,16–19;
g) ehhez társul a réteg, amelyik mintegy megismétli a deuteronomiumi teológiát: Isten alapvető jellemzője mégis a könyörület. Büntetés ugyan létezik, de Isten irgalma mindenek fölött áll, így például a Náh 1,3;
h) végül speciálisan kanonikus lezárás céljából is születtek rövid szakaszok, amelyek tipikus példája lehet a Mal 3,23–24.

Olyan kutatási irányról szóltunk, amely ma is bőségesen szállítja az eredményeket. Miként talán fel is tűnt, meglehetős aprólékos irodalmi vizsgálat áll a rétegek elkülönítésének hátterében, de tény, hogy bibliai teológiai szempontból rendkívül fontos kutatásról van szó.

a) „Nem író próféták" – Illés és Elizeus

Számos beszámoló van prófétai tevékenységről az Ószövetségben, s ezek kiértékelése kétségkívül fontos exegetikai feladat. Irodalmilag mindenképpen kiemelkedik közülük Illés és Elizeus elbeszélésciklusa, hiszen az ő esetükben nem csupán egy-egy esemény alapján tudunk véleményt formálni, hanem a hagyomány alapján valamilyen arculatot is tudunk kölcsönözni a prófétának. Az mindenesetre feltűnő, hogy a két prófétai személyiség mennyire eltérő képet mutat, ami figyelmeztet minket: a számunkra egységesnek tűnő prófétaság egykor igen széles skálán moz-

gott. Az is nyilvánvaló, hogy nem mi vagyunk az elsők, akik a két prófétát egymáshoz kívánták közelíteni, a 2Kir 2 immár föltételezi, hogy a prófétaság egy hivatal, amelyben egyik vezető szereplő követi a másikat. Így lesz *insignium*-jellege Illés palástjának, amelynek segítségével Elizeus is csodát tud tenni, miután Illés tüzes szekéren elragadtatott. Nincs kétségünk afelől, hogy mindkét prófétának óriási tekintélye lehetett, ám ezt nyilván működésük alapozta meg, és nem a hivatal. Illés esetében leglátványosabb nyilván az 1Kir 18, a Karmel-hegyi istenítélet, melynek során tűz nélkül egyedül az ő oltárát fogadja el Isten, a Baal-papok pedig megszégyenülnek.[124] A hatása mindennek óriási, és nyilván a 18,40-ben szereplő öldöklés ennek csupán illusztrációja akar lenni. Egyrészt Illés a későbbi deuteronomiumi mozgalom radikális egyistenhitének előfutára: egyedül Jhwh lehet, akit Izrael tisztel! Másrészt a szembenállás a Baal-papokkal nyilván elővételezi az igaz próféta és a hamis próféta szembenállását, amely majd a Jeremiás könyvében lesz hangsúlyos. Az 1Kir 18,41–46 egy karizmatikus személy képét festi le (Illés tud olyan gyorsan futni, mint Aháb harci kocsija), ugyanakkor azonban ez a szakasz összekapcsolja a szárazságtörténetet a Karmel-hegyi istenítélettel (1Kir 17): a próféta igehirdetésével nemcsak kultikus kérdésekben mérvadó, hanem általában Isten beavatkozását hirdeti meg a történelemben. Ennek során nyilván összeütközésbe is kerül a királlyal; amikor ismét egy hosszú teológiai tradíció első eleme lesz Illés, hiszen a király és a próféta szembeállása meglehetősen gyakori a deuteronomiumi történetírásban (s e vitában mindig a prófétának van igaza). Hogy a történetben Jezábelnek is döntő szerep jut (1Kir 19), az lehet egyrészt a polémia része: az idegen elem megrontja Izraelt – végső soron Jezábel Ittóbaal tíruszi király lánya volt![125] –, másrészt nyilván a később még igen fontos „idegen asszony" motívumát idézi, amelyről már a Bír 16-ban láttuk, hogy milyen veszélyeket rejt. Érdekes legitimációnak tűnik, hogy a Jezábel elől menekülő Illés a Hóreb- (Sínai-) hegyig menekül, ahol Mózeshez hasonlóan megkapja Isten kijelentését: ezek szerint Illés az izraeli prófétaság kiemelkedő alakja, mint ahogy Mózes a törvényé. Érdekes figyelnünk, hogy Isten vigasztaló szava további küzdelemre hívja a prófétát, amely azonban immár kizárólag politikai jellegű: Jéhút, majd Hazáélt kell fölkennie királlyá; e két király jelentősen befolyásolta Izrael történetét. Külön figyelmet érdemel az 1Kir 21, Nábót szőlőjének története, ahol egészen nyilvánvalóan jogvitáról és persze egy *justizmord*ról van szó. A történet elbeszélése itt sem öncélú, elővételezi, hogy

[124] Lásd tanulmányomat: A Karmel-hegyi Illés és Izrael története, in uő: *Az Ószövetség fényei*, 72–87, valamint R. Albertz: *Illés – Isten tüzes harcosa*, Budapest, Kálvin, 2007.

[125] Jezábel portréját természetesen nemcsak a történeti személy élete festette meg az elbeszélésekben, hanem az irodalmi tradíció is. Lásd D. Pruin: *Geschichten und Geschichte. Isebel als historische und literarische Gestalt*, OBO 222, Fribourg–Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

a próféták az ősi jog szószólói az íróprófétáknak könyveiben is – ezeknek is előfutára lesz tehát Illés. Mindenképpen tudatos hagyományról beszélhetünk: az 1Kir 21,23 hátborzongató ítélete a 2Kir 9,27–33-ban valóra válik. Végül röviden említsük a 2Kir 1 nyilvánvalóan elhatárolódó, polemikus elbeszélését is: Aháb utóda, Ahazjá Ekrónban kér orákulumot Baalzebúbtól, hogy betegségéből meggyógyul-e. A polémia az istennévben is látható: Baal isten (egyik) állandó jelzője a *zebúl* = fejedelem. Ezt torzítja „legyek istenévé" a szöveg, nyilván mutatva, hogy megvetendő az idegen isten tisztelete. Az elbeszélés teológiai mondanivalója, hogy nem jövendőmondás révén kell kikutatnunk, hogy hogyan alakul a történelem, hanem ellenkezőleg: Isten akaratát kell a jelenben keresnünk. Kétfajta magatartás áll itt szemben egymással, s a pogány szokás elítélését jelképezi az a tűz, ami a király embereit megemészti, illetve maga az üzenet is a királynak: „nem kelsz föl az ágyból, amelybe lefeküdtél, hanem meg fogsz halni!" (2Kir 1,16) Elizeusnak nemcsak a képe más a bibliai elbeszélésekben, mint Illésnek, hanem az utóhatása is másként alakult. Hiszen Illés, mint láttuk, a prófétaság nagy tradícióinak kiinduló pontjává lett; Elizeus történetei ezzel szemben inkább szerteágazó módon kibővültek, egyre szélessebbé téve a spektrumot, amelyben a próféta eredetileg mozgott. Először is Elizeus, úgy tűnik, nem magányos próféta, hanem egy prófétai kör vezető személye, akinek nem karizmatikus ereje van, hanem csodatévő képessége.[126] A próféta a mérgező vizet fogyaszthatóvá teszi (2Kir 2,19–22); az olajat megsokasítja (2Kir 4,1–7; a súnémi asszony fiát feltámasztja (2Kir 4,18–37); a mérgező főzeléket ehetővé teszi (2Kir 4,38–41); az árpakenyeret megsokasítja (2Kir 4,42–44). Nyilvánvaló a 2Kir 6,1–6 csodájából (a fejsze úszik a vízen), hogy egy prófétai csoport életközösségében megy végbe mindez; a 2Kir 2,23–25 riasztó története pedig inkább azt sugallja, hogy gúny tárgya volt ez a marginális prófétai csoport, és a gúnyolódó suhancokat széttépő medve nyilván Isten büntetése azokon, akik megvetik Isten szolgáit. A 2Kir 5 összetett elbeszélése viszont a csoport körének kiszélesítését célozza: Elizeus csodája Naamán meggyógyításával immár Izrael határain is túlmutat, sőt politikai jelentőséggel is bír. Nyilván ezt akarja hangsúlyozni a 2Kir 8,7–14 is: Benhadad halála, illetve Hazáél trónra lépése. Ugyanakkor a próféta nem lesz renegát, nem áll idegen királyok szolgálatában: Arám királya üldözi a prófétát, de Isten vaksággal sújtja az üldözőket (2Kir 6,8–23). A 2Kir 3 szerint a próféta az izraeli sereget támogatja Móáb ellenében. Elizeus mindvégig ugyanaz marad, a 2Kir 13,20–21 szerint még holtteste is csodát tett, hiszen egy halottat támasztott fel. Ezzel együtt érdekes, hogy a prófétacsoport csodáit elbeszélő réteg nem nevezi Elizeust prófétának *(nábí)*, hanem „Isten emberének". A mi

[126] Az alábbiakhoz lásd Ruth Sauerwein: *Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie,* BZAW 465, Berlin–Boston, De Gruyter, 2014.

szempontunk szerint ugyan a kettő ugyanaz, de valószínűleg az előbbit előszeretettel használták a király mellett (vagy ellen) igét hirdető prófétára; világos, hogy a hagyomány ezt akarta látni Elizeusban.

b) Klasszikus próféták I. Hóseás és Ámósz

Miként Illés és Elizeus két teljesen különböző próféta, úgy hasonlókat mondhatunk el Hóseásról és Ámószról is. Ők sem hasonlítanak egymásra, s csak azért tárgyaljuk őket együtt, mert könyveiket megpróbálta egymáshoz közelíteni a későbbi hagyomány. A hasonlóság abban is megtalálható, hogy mindkét próféta az északi országrészben hirdeti az igét a Kr. e. 8. század második felében, bár itt már jelentős különbség, hogy Hóseás északi illetőségű is, míg Ámósz délről érkezik Bételbe; Hóseás lokális működése közelebbről nem határozható meg.[127] Alapvető különbség, hogy míg Ámósz arculatát többször és többféleképpen megkísérelhettük rekonstruálni, addig erre Hóseás esetében alig van esélyünk. Ennek oka, hogy az északi próféta igéit nyilván délen hagyományozták, hiszen az északi országrész elpusztult Kr. e. 722-ben; ezt mutatja az is, hogy Hóseás könyvének két felirata is van: a Hós 1,1 megfelel a többi prófétai könyv feliratának (nyilván ez a déli felirat), de a Hós 1,2a bizonnyal egy korábbi gyűjtemény felirata. Az európai olvasókat általában az első fejezet ragadja meg, a próféta parázna feleségéről és a gyermekek szimbolikus nevéről. A *caveat* persze rögtön jelentkezik, hisz ugyanez a kép a harmadik fejezetben immár Isten könyörületét mutatja, és nyilván a babiloni fogság utáni időkre utal. Valóban úgy tűnik, hogy a parázna nő, illetve az Isten iránti hűtlenség képe Hóseás könyvében is redakcionális, és az Ez 16., valamint 23., illetve a Jer 3. fejezetek asszociációit keltik. Persze jelen célunk nem a redakció feltérképezése, hanem a teológiai magyarázat. Úgy tűnik, a nemek együttélésének eltérő kultúrájából kifolyóan ezt a képet sokan félreértik vagy félremagyarázzák. Feminista teológusok még „prófétai pornográfiáról" is beszéltek ebben az összefüggésben, ami nyilván figyelmen kívül hagyja, hogy az ókori társadalomban a férfi szerepe az anyagi biztonság garantálása (egyszerűen kifejezve: „megvettem az asszonyt", Hós 3,2). A Hós 2 végig arról beszél, hogy míg Isten férjként eleget tett kötelességének, az asszony (Izrael) nem; ezt fejezi ki a hűtlenség képe mindhárom prófétai könyvben. A próféta erősen hangsúlyozza, hogy Izraelben van *daᶜat ʾelóhím* (Isten ismerete); ahol nincs, ott szándékosan hagyják figyelmen kívül, mint ahogy a Hós 4,6 mondja. Ám éppen a Hós 4,1–2 idézi azokat a tradíciókat, amelyekből később a Tízparancsolat kinő; ha ezeket „megveti" Izrael

[127] Szabó Andor korábbi kutatásai ma is értékesek, vö. Szabó Andor: Hóseás könyvének problémái, *Theologiai Szemle,* XIV. évf., 1971/5–6, 150–156.

(má'asz), akkor Isten is meg fogja vetni Izraelt (Hós 4,6c). Az ítéletes próféta képe világlik itt fel előttünk. Úgy tűnik azonban, hogy ez nem csak általában a népet érintette, hanem a vezető réteget is: a Hós 7,1–7 szakasz címzettje a királyi udvar, és az ottani intrikák kritikáját olvashatjuk benne. „Királyaik mind elhulltak, egyikük sem kiáltott hozzám" (Hós 7,7) – nyilvánvalóan a néha kaotikusan változó északi királydinasztiák képe sejlik itt föl. A prófétai igehirdetés azonban nem csak általánosságokat érint: a Hós 5,8–15 konkrétan a szír–efraimi háború második hullámát feltételezi, amikor már Júda beárulta a rá támadó Izraelt Asszíriánál. A próféta elítéli a testvérháborút éppúgy, mint azt, hogy egy nagybirodalom tesz igazságot a veszekedő testvérek között. Mindkét országrészt eléri Isten büntetése. (Összehasonlításul az Ézs 7 fejezet: egy déli próféta kritikus reakciója ugyanazon eseménysorra!) Isten ismerete a történeti emlékek által éppúgy garantált, mint a sok „útmutatás" által (Hóseásnál: *tórót*, ami itt még talán nem törvénynek fordítandó), ha ettől szándékosan eltér a nép, az Isten büntetését vonja maga után (példaként Hós 8,11–14). Főként az illegitim istentisztelet, a „Baalok" tiszteletének (Hóseásnál többes számban!) büntetése a halál (Hós 11,1–7); ebben nyilván Illés utódjának tekinthető az északi próféta. Bárhogy legyen is, a könyv teológiájában nem lehet az ítéleté az utolsó szó. Említettük már, hogy a Hós 3 Isten szeretetéről és könyörületéről szól; a könyv maga megtérésre felhívással (*súb* a szakkifejezés), illetve bűnbocsánattal (*nászá ʿáwón*) fejeződik be, de már a Hós 11,8–11 is arról beszél, hogy Isten megszánja népét, és nem bánik vele úgy, mint a pogány népekkel. „Hogyan adnálak oda, Efraim, hogyan szolgátatnálak ki, Izráel?" (11,8) A *niham* ige (itt főnévi alakban), amely Isten szánalmát fejezi ki, érdekes antropomorf érzelemmel fejezi ki, hogy Isten nem a véleményét változtatja meg, nem tévedett, hanem az igazság fenntartása mellett is kitart népe mellett.[128] Hóseás mondta ezt vagy az előző két példához hasonlóan szerkesztői kiegészítés a Hós 11,8–11? Mindenesetre feltűnő, hogy az ámószi látomásokban is jelen van Isten „megbánása", azaz könyörülete (például Ám 7,3). Annyi bizonyos, hogy Hóseás könyve csak ezzel a gondolattal kerek és egész. Ámósz esetében úgy tűnik, könnyebb dolgunk van, mert az Ám 7,10–17 meglehetős pontos behatárolást tesz

[128] Lásd Jeremias szép bibliai teológiai tanulmányát, J. Jeremias: *Die Reue Gottes,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002[3]. Újabban J.-D. Döhling: *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, HBS 61, Freiburg – New York usw., Herder, 2009. Ez utóbbi nem annyira szemantikai vizsgálat, mint inkább motívumanalízis akar lenni. Jól mutat rá, hogy Isten „megbánása" mindig az emberrel való kommunikáció során történik meg: a merev és megváltoztathatatlan Isten-kép ellen irányul, és gyakori, hogy éppen az Isten kegyelméről szóló üzenettel áll kapcsolatban.
Magyarul lásd Balla Ibolya: A héber *nhm* ige Isten „megbánásával" kapcsolatos jelentései és használata az Ószövetségben, in J. Doedens – Szabó Előd (szerk.): *Coram Deo. Tanulmányok a 60 éves Németh Tamás tiszteletére*, Pápa, PRTA, 2018, 7–20.

lehetővé mind időben, mind térben: a Kr. e. 8. század közepén, Bételben vagyunk. Ide hívta el Isten a tékoai fügetermesztőt és kisállat-tenyésztőt, hogy hirdesse, nem Bétel, hanem Jeruzsálem a legitim kultuszhely (vö. Ám 5,4–7).[129] És bár a bételi pap elűzte, az igehirdetés igazsága, csakúgy, mint az ítélet érvénye, megmaradt. Csak ennyi lenne Ámósz üzenete? Nem, a könyvben ennél jóval több van![130] Mindenek előtt az egyszerű körökből származó próféta igazságérzetét vélhetjük kiolvasni az Ám 3,9–12; 4,1–3.6–8; 5,10–13; 8,4–6 verseiben, s nem tudjuk elutasítani magunktól az összehasonlítást: Hóseás az etikai tradíció alapján kritizálta a társadalmi viszonyokat, míg Ámósz konkrétan néven nevezi az irreális meggazdagodást, illetve az igazságtalan elszegényedést. A könyv elején azonban nem az izraeli társadalom kritikájáról van szó, hiszen a könyv idegen népek ellen irányuló próféciákat tartalmaz (Damaszkusz, Filisztea, Tírusz, Edóm, Ammón, Móáb, végül csattanóként Júda szerepel az 1–2. fejezetekben, amit még Izrael egészít ki lezárásul).[131] Az idegen népek ellen mindig azért hangzik fel az ítélet, mert valamilyen hadi cselekményben különleges kegyetlenséget tanúsítottak – de Júda a törvény megvetése és a bálványimádás miatt, Izrael pedig a társadalmi igazságtalanságok miatt kap ítéletet. Ugyan egyetértés van a tekintetben, hogy a próféciasor összeállítása már nem a próféta műve volt, mégis a kultuszkritikus, a parasztpróféta mellé ezúttal a nemzetközi kitekintéssel rendelkező Ámósz képe társul. És még egy negyedik is: a látnok. Az Ám 7–8. ugyanis víziókat tartalmaz a sáskákról, a megemésztő tűzről, a mérőónról, a kosár gyümölcsről – és bár az első két esetben Isten még megkegyelmez Izraelnek, a későbbiekben nem jut szóhoz Isten megbánása. Négy prófétai portrét tudunk tehát megkülönböztetni az Ámósz-könyvben, és hogy valaki hogyan tudja ezeket összeegyeztetni és egyetlen képpé formálni, esetleg valamelyik portré mellett dönt a többi rovására, az jelen szempontunk szerint teljesen indifferens – fontos magát az üzenetet látnunk. Az viszont bizonyos, hogy teológiailag további jelentős mozzanatok is vannak a könyvben. *Locus classicus*ként említhetjük az Ám 5,18–20 egységét, amely vitatkozni látszik azokkal az emberekkel, akik Jhwh napját pozitív értelemben, a fény napjaként várják: „Bizony, sötét lesz az Úr napja, nem

[129] Az Ámósz-magyarázatok során mindmáig meghatározó H.-W. Wolff kutatása, amelyről beszámol Szabó Andor: Néhány új szempont Ámós könyve megértéséhez, *Theologiai Szemle,* XV. évf., 1972/7–8, 215–218.

[130] Ámósz könyve előállását meglehetős bonyolult irodalmi folyamatként rekonstruálja a szakirodalom, amelynek ismertetését adtam tanulmányomban: Ámósz és a Könyv, in uő: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, 105–114.

[131] Lásd magyarul: Kustár Zoltán: Próféták, költők, redaktorok: Ámósz idegen népek elleni próféciáinak hagyományozás-története, in Kustár Zoltán (szerk.): *„Mint folyóvíz mellé ültetett fa". Emlékkötet Dr. Módis László századik születésnapjának tiszteletére,* Debrecen, DRHE, 2003, 63–85.

világos, vaksötét lesz, fénysugár nélkül!" (5,20)[132] Számunkra azért meghökkentő ez a kijelentés, mert mi általában Isten ítéleteként tartjuk számon JHWH napját, lásd például Jóel 1,15: „Közel van már az ÚR napja, pusztulás jön a Mindenhatótól!" Hasonló azonban a Zof 2,2; Zak 14,1; Mal 3,2–3 is. Úgy tűnik azonban, hogy éppen Ámósz könyve jelenti a fordulópontot ennek a váradalomnak a tradíciótörténetében: a polemikus hang azt sugallja, hogy korábban Isten napját pozitív élményként, talán teofániaként értelmezték, és az ítéletes próféta Ámósz értékelte át a fogalmat,[133] aminek döntő szerepe lett a későbbi tradíció alakulásában. Mi már csak ítéletként látjuk viszont JHWH napját az Ószövetségben! A másik megjegyzendő gondolat Izrael kiválasztását illeti, és a próféta történetszemléletére is utal: „Nem olyanok vagytok-e előttem, Izráel fiai, mint az etiópok? – így szól az ÚR. Én hoztam ki Izráelt Egyiptomból, a filiszteusokat meg Kaftórból, és az arámokat Kírből!" (Ám 9,7) Ámósz Istene egy univerzális irányító, aki népeket vezet és nemzeteket büntet, ha kell – és Izrael sem jelent kivételt! Ámósz is tud az exodusról, de még egyáltalán nem említi a világméretű csodát, egyszerűen azt, hogy Isten hasonló tettet hajtott végre, mint a filiszteusokkal, akiket Kaftórból (talán Krétáról) hozott Palesztinába, vagy az arámokkal, akiket pedig Kírből (talán Élám mellől) indított el. Úgy tűnik, ismét egy korai fejlődési stádiumában láthatjuk azokat a tradíciókat, amelyek később egyiptomi csodáról, Izrael megkülönböztetett helyzetéről beszélnek! Végül említsünk meg két réteget a könyv állagán belül, amelyekről egyöntetűen vallja a kritikai tudomány, hogy az ámószi igék könyvvé formálása céljából születtek: a lezárás, Ám 9,11–15, Dávid sátorának fölállításáról beszél; mivel Ámósz egyebütt nem érdeklődött a királyi ház iránt, általában a kisprófétáknak könyvének fentebb (e)-jelzéssel ellátott rétegéhez utalják e szakaszt. Az ún. Ámósz-doxológiák, amelyek a teremtő Istent dicsérik, bizonnyal a könyv liturgiai használatát szolgálták a későbbiekben (Ám 4,13; 5,8.9; 9,5–6).[134]

[132] Lásd a mintaszerű tanulmányt, M. Beck: *Der 'Tag YHWHs' im Dodekapropheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte*, BZAW 356, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2003.

[133] Hogy milyen aprólékos és sokat vitatott kutatási eredményekről van szó a tizenkét kisprófféta könyvében, annak ékes példája lehet, hogy az Ám 5,18–20 egységét A. Schart magának Ámósznak tulajdonítja (A. Schart : *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches*, BZAW 260, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1998). Ezzel szemben E. Bosshardt-Nepustil egy Assúr-Bábel-redakciót feltételez, amit a babiloni fogság korára datál, s jelen passzusunkat is e réteghez számítja (E. Bosshardt-Nepustil: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*, OBO 154, Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1997). Jelen összefüggésünkben persze a datálásnak csekély jelentősége van.

[134] Lásd írásomat, az irodalom ismertetésével: Az Ámósz-doxológiák teológiájához, in uő: *Az Ószövetség fényei*, 176–186.

c) Klasszikus próféták II. Mikeás és Ézsaiás

Ismét azt kell mondjuk: együtt tárgyaljuk a két prófétát, mert bár egészen eltérő személyiségekről van szó, a hely és idő összeköti őket: mindketten a Kr. e. 8. század utolsó harmadában hirdették az igét, és mindketten Jeruzsálemben; de mintha nem is ismerték volna egymást! A fentiekben utaltunk már arra, hogy a könyv alapján kialakítható kép Mikeásról jelentősen eltér a könyv teológiájától.[135] Nézzük először őt! Szociológiai szempontok szerint Ámószhoz kellene közel állnia Mikeásnak, hiszen hasonlóan egyszerű körökből jön a móreset-gáti közösség egyik vezetője (*záqén* = vén). Ő nem Bételbe, hanem Jeruzsálembe megy, hogy ott hirdesse ítéletes igéjét a vezetők ellen; ez is hasonló! Viszont kultikus érdeklődést egyáltalán nem árul el Mikeás, víziói nincsenek. Nagyon hasonló azonban a szociális egyenlőtlenségek kritikája. Itt is érezhetők apróbb különbségek, mert bár nyilván a szegények védelmében, illetve a gazdagok ellen szól mindkét próféta, de Mikeás esetében mindez ki van hegyezve a vidék és a főváros ellentétére. A nemzetközi kitekintés szintén eltérő Ámósz és Mikeás esetében. Mikeás konkretizálja, hogy a közelgő asszír fenyegetés lesz Isten büntetése, tehát reálpolitikai összefüggésbe állítható az ítélethirdetése. Szemben Ámósszal, Mikeás portréja viszonylag könnyen megrajzolható, még úgy is, hogy igéi a hagyományozók számára dilemmát jelentettek, hiszen az általa meghirdetett vész nem következett be: Jeruzsálem Kr. e. 701-ben még megmenekült, a pusztulás majd csak a babiloni időkben érte el a fővárost. Nyilván ezt próbálja úgy nivellálni a Mik 1,5b, hogy a társadalomkritika nemcsak Jeruzsálemet, hanem az északi fővárost, Samáriát is illeti: „Honnan ered Jákób bűne? Nem Samáriából? Honnan ered Júda vétke? Nem Jeruzsálemből?" Samária valóban elpusztult Kr. e. 722-ben. Tényleg nagy különbség azonban majd csak a 4. fejezetben lép fel Mikeás könyvében. Talán sehol nem olyan nagy a törés a Héber Bibliában, mint a 3,14 és 4,1a között: „Jeruzsálem romhalmaz lesz, a templomhegy pedig erdős magaslat", illetve „Az utolsó napokban az Úr házának hegye szilárdan fog állni a hegyek tetején". A könyv tehát kifejezetten épít arra, hogy a jelen ítélethirdetését és a jövő ígéreteit ütköztesse. Sion felmagasztalása, a „régi hatalom" helyreállítása a Mik 4–5. fejezeteinek témája, és a Mik 4,11 alapján feltételezhetjük, hogy ez már a bukás utáni jövendölés. Mi más lehet ennek letéteményese, mint a Messiás ígérete? A Mik 5 jövendölésére természetesen visszautal a Mt 2,6 is; jelen összefüggésében mindazáltal az elvettetés állapotát feltételezi. Valóban érdekes, hogy az a Mikeás, aki ítélethirdetésében nem is említi a királyi házat, most a dávidi család betlehemi származásáról beszél, az ország

[135] Korábban tárgyaltam mindkét témát, a vonatkozó szakirodalom ismertetésével: Hivatalos vallás és vallási oppozíció az ókori Izraelben, *Az Ószövetség fényei,* 159–167; valamint: uő: Ihlet és ihletettség. Mikeás könyvének keletkezése, in *Az ószövetségi teológia történetéhez*, 115–122.

győzelméről a bukás után, illetve a béke korszakáról. Mintha csak egy tézis–antitézis lenne a két blokk Mikeás könyvén belül. Szinte szükségszerű, hogy mindehhez etikai feltételek is járuljanak, hiszen Isten ígéretei kötelezik is a hívőt. A Mik 6–7. fejezetek egyrészt említenek egy sor visszásságot is, de a céljuk mégis az, hogy röviden kimondják, „mit kíván tőled az Úr": „Csak azt, hogy élj törvény szerint, törekedj szeretetre, és légy alázatos Isteneddel szemben" (Mik 6,8). És mi más zárhatná méltó módon ezt a rövid, de komplex könyvet, mint egy utalás Isten irgalmasságára, amit a fentebbi szerkesztéstörténeti szövegrészben a g-pont alatt tárgyaltunk (Mik 7,18–20). Így lett könyve egy olyan prófétának, akiről egyáltalán nem vagyunk meggyőződve, hogy akár csak írni is tudott! Ézsaiás személye nyilván egészen más: nemcsak nemes ember volt, hanem nagy költő is, a jeruzsálemi elit tagja, akinek a királyhoz is volt bejárása. Ez azonban a legkevésbé sem akadályozza őt abban, hogy éppoly ítéletes próféta legyen, mint az előző két parasztpróféta, sőt, kivételes retorikája által ő „a rettentő szavak tudósa, Ésaiás" (Radnóti: Töredék, 1944). Az ítélet nyilván az engedetlenség, Isten akaratával való szembeszegülés miatt éri el Izraelt. Már az Ézs 1,3 is erős hangot üt meg: „Az ökör ismeri gazdáját, a szamár is urának jászlát, de Izráel nem ismer, népem nem ért meg engem." Hogy mindez hova vezet, azt a következő versek láttatják, hiszen Jeruzsálem helyzetét írják le Kr. e. 701 után: csupán Jeruzsálem menekült meg „mint csőszház az uborkaföldön" (Ézs 1,8). A kijelentés persze egyszerűnek tűnik, de Ézsaiás gondolkodásában a legkevésbé sem az. Elhívásának történetében egyrészt értesülünk a templom fontosságáról, Isten királyként való tiszteletéről, az elhívó Isten hatalmáról, a küldetés viszont meglepő: azért kell működnie a prófétának, hogy „Hallván halljatok, de ne értsetek, látván lássatok, de ne ismerjetek. Tedd kövérré e nép szívét, tedd süketté a fülét, és kösd be szemét, hogy szemével ne lásson, fülével ne halljon!" (Ézs 6,9b–10) Lehet ezek után szemére vetni a népnek, hogy nem ismeri Istent? Bármily meglepő is ez a kijelentés, egyáltalán nem áll egyedül az Ószövetségben: Isten megkeményíti a fáraó szívét (a csapások után rendszerint ismétlődő kifejezés ez, először 2Móz 7,3), aki ezért nem engedi el Izraelt csak a tizedik csapás után. Konkrét párhuzamként adódik még az 1Kir 22,19–23, ahol kifejezetten Isten kéri a gonosz lelket, hogy szedje rá a prófétákat hamis próféciára, és ezzel okozza a király vesztét. Persze, mindezt lehet pszichológiai úton magyarázni: aki valamit nagyon hallani akar, az majd hallani is fogja azt; akit *fixa idea* vezet, annak éppen ez válik vesztére. Az említett példák azonban kivétel nélkül a történelem összefüggésében álltak, mintha csak azt akarnák mondani: ha valaki ki akarja magát vonni Isten hatalma alól a történelemben, annak büntetése éppen az, hogy bár hallja Isten szavát, mégsem tudja eszébe venni azt. A fáraó nyilván hallotta Mózes által, Aháb nyilván hallotta Mikájehú által, hogy mi Isten akarata; Ézsaiás pedig nyilván azért kapta küldetését, hogy hirdesse az igét. A „Verstockungsproblem",

a szív megkeményítésének problémája éppen ez: ha valaki ellene szegül Isten akaratának, akkor „bűnben a büntetés": nem is fogja érteni a történelemben cselekvő Istent. Így lesz az önmagát kijelentő Isten ugyanakkor rejtőzködő Isten is, ahogy Ézsaiás visszaemlékezéseinek (Ézs 6,1–8,18) lezáró része is mondja (*masztír pánáw* = elrejti arcát, Ézs 8,17).[136] Ugyanakkor azonban Isten tettei a történelemben oly nyilvánvalóak! Láthattuk ezt a szír-efraimi háború esetén (lásd Ézs 7,1–9), amikor Isten nyilván megmondta, hogy a túlerő esetén is megmenekül Júda. Nemcsak ekkor, hanem amikor Szanhérib Jeruzsálemet ostromolta, akkor is megjelentette a próféta Jeruzsálem megmenekvését (igaz, az Ézs 36–39 szekunder módon lett hozzáfűzve a próféta igéihez[137]). Isten beavatkozása a történelembe annyira nyilvánvaló, hogy Áház még jelet is kérhetne Istentől. Ez még a Kr. e. 733-ban bekövetkezett szabadulásról szól, s bár a király vonakodik jelet kérni, a próféta mégis megjövendöli: az újszülött Immánuél[138] felnevekedése előtt még eljön Asszíria, és elpusztítja a fenyegető Efraimot. Hogyan láthatja mégis valaki a nyilvánvalót? Itt lesz fontos Ézsaiás számára (meglehetősen kivételes módon az Ószövetségben) a hit. „De ha nem hisztek, nem maradtok meg" (Ézs 7,9c) – mondja híres szójátékával Ézsaiás: *'im ló ta'mínú kí ló té'áménú*.[139] Nyilván a „megmaradás" és a „hit" ugyanúgy az *'áman* (= biztosnak lenni) ige két különböző igetörzsével van kifejezve. Ugyanazt érti Ézsaiás a hiten, mint mi?[140] Talán igen, talán nem; mi sokkal személyesebbnek értjük a hitet (bár ebben nem biztos, hogy igazunk van), mint Ézsaiás, aki igen erősen a kollektívumot szólította meg. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy számára a hit egyrészt *fides*, tehát annak elfogadása, hogy Isten Ura a történelemnek is; ugyanakkor *fiducia* is, abba vetett bizalom, hogy Isten ebben megtart bennünket. A református hitvallások éppen ezt mondják. Ha összehasonlítjuk Ézsaiást a két kortárs júdai prófétával (Ámósz, Mikeás), akkor tehát érdekes meg-

[136] E gondolat fontos lesz még Deutero-Ézsaiásnál is, vö. Ézs 45,15: a szabadító Isten ugyanakkor rejtőzködő Isten *('él misztattér)* is. Ez utóbbi helyről származik a *Deus absconditus* teológiatörténeti fogalma is.

[137] Lásd itt Balla Ibolya szép tanulmányát, Balla Ibolya: A Jeruzsálem megszabadulásával kapcsolatos elbeszélések különbségeinek lehetséges magyarázatai a 2Királyok 18–19 és az Ézsaiás 36–37 alapján, különös tekintettel Ezékiás júdai király szerepére, in Egeresi László Sándor – Kókai-Nagy Viktor (szerk.): *Adalékok Izrael történetéhez*, Komárom, SJE, 2020, 15–36.

[138] Talán inkább „Velünk az Isten" a név értelme, és nem „Legyen velünk az Isten". Ez utóbbi nyilván azon a félreértésen alapszik, hogy Asszíria pusztításáról beszél a prófécia. Viszont Asszíria pusztítása éppen Júda felszabadulását jelenti, tehát Áház számára jót jelent a próféta mondanivalója.

[139] A hit persze absztrakt fogalom. Konkrét formában is jelentkezik azonban, az Egyiptomban bízók hitetlenségét tettekkel körülírva, az Ézs 30,15–16 verseiben: a megtérés, nyugodtság, béke és bizalom segítene, nem pedig a lovakon nyargalás. Aki az utóbbit választja, az nyargalhat, mert lesznek üldözői!

[140] Mindenképpen célszerű feldolgozni a téma szakavatott kutatójának cikkét, H. Wildberger: *'mn*, fest, sicher, in E. Jenni – C. Westermann (Hrsg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München–Zürich, Chr. Kaiser – TVZ, 1971, 177–209.

egyezést láthatunk közöttük, miként jellegzetes eltérést is. Bár a két parasztpróféta egészen más körökből jön és egészen más körökben hirdeti az igét, jellemző az erőteljes hangvétel: kritikai igehirdetésről van szó. Talán a szociális igazságtalanságok esetében a parasztpróféták érzékenyebbek, míg Ézsaiás talán jobban érzékeli a világpolitikai kérdéseket, de itt az eltérés tényleg csak hangsúlybeli. Azonban feltűnő, hogy Ézsaiás absztrakciós képessége sokkal nagyobb; ezt láttuk a hit fogalmának meghatározásánál is. A világpolitika kapcsán jelentkezik Ézsaiásnál a test és lélek[141] szembeállítása – igaz ugyan, hogy az Ézsaiás késői működési szakaszára datált 30. és 31. fejezetben. A próféta itt azt veti az izraeliek szemére (bár nem nyilvánvaló, hogy itt a király, a királyi udvar vagy az egész nép a címzett), hogy számukra az Egyiptomban való politikai bizakodás istenné vált; a teremtmény, hogy úgy mondjuk, teremtővé lett! Ezzel szemben az igazság: „Egyiptom is csak ember, nem Isten! Lova is csak test, nem lélek!" (Ézs 31,3a) Ennek kapcsán hangzik fel a próféták által oly sokszor követelt megtérés témája is: „Mert így szól az én Uram, az Úr, Izráel Szentje: A megtérés és a higgadtság segítene rajtatok, a béke és bizalom erőt adna nektek! De ti nem akarjátok" (Ézs 30,15). Azon túl, hogy az utolsó gondolat ismét a már említett gondolatot idézi a megrögzöttségről („szív megkeményítése", itt egyszerűen: nem akarás), fontos teológiai fogalmakat elővételez a prófécia: a megtérés, héberül *súb*, ami nemcsak irányváltoztatást jelent, hanem az egész élet irányultságának pálfordulatát: Egyiptomtól el- és Istenhez térést.[142] Fentebb említettük, hogy a hit bizalom is; itt olvassuk a *betah* = bizalom szót is. És ami a legfontosabb: a *jesa*^{c} (nyilván Ézsaiás nevében is benne van a *jása*^{c} gyökér) a héber nyelvben politikai megmentést éppúgy jelent, mint üdvös-

[141] Régebben igen intenzíven vizsgálták a *rú*^{a}*h* = lélek héber szó jelentését. Mára úgy tűnik, hogy nyugvópontra jutott a kérdés, ahogy magyarul is olvashatjuk, vö. H.-W. Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest, Harmat, 2003, 53–61. Wolff igen látványosan fogalmazza meg mondanivalóját (s ezért egész könyve átdolgozásra javasolt): szerinte a *rú*^{a}*h* jelentése „az erővel felruházott ember" – szemben a *nefes* jelentésével, ami „a hiányt szenvedő ember". A *rú*^{a}*h* használatában az alábbi hat jelentést különbözteti meg: szél, lélegzet, életerő, lélek, kedély, akaraterő. – Wolff a teljesség igényével idézi a szakirodalmat is, s talán csak az azóta megjelent, igen speciális tanulmányt idézhetjük még: M. Dreytza: *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie,* Gießen–Basel, Brunnen Verlag, 1990. Mint a cím is mutatja, a baseli disszertáció kizárólag a teológiai szóhasználatra koncentrál, s ezen belül megkülönböztet hét területet, ahol használatos a *rú*^{a}*h*. Először is jelenti az ember által véghez vitt nagy tetteket, de jelenti az emberen végbement nagy tetteket is. Természetes, hogy a harmadik értelem az extatikus tevékenységre vonatkozik. Ugyanígy azonban a prófétai, de bölcsességirodalmi tevékenység is a *rú*^{a}*h* eredménye. Isten ítéletét vagy megújítását is *rú*^{a}*h* által végzi el. Végül (és ez természetes): maga Jhwh is *rú*^{a}*h*.

[142] Biblikus számára természetes, hogy az Újszövetségben Keresztelő János vagy Jézus Krisztus igehirdetése ehhez a fogalomhoz kapcsolódik, lásd pl. a *metanoia eis aphesin hamartión*, Lk 24,47. Ez leginkább akkor feltűnő, ha a *metanoia* értelmét a klasszikus görög értelmében vesszük. A vélemény utólagos megváltoztatása, esetleg megbánás. A tényleges értelmet úgy nyerjük meg, ha nem csak a szavakra, hanem azokra a tradíciókra is figyelünk, amelyekben a szavak elhangoztak.

séget. Ézsaiásnak egyszerre sikerült abszolút konkrétnak, földhözragadt módon materiálisnak, ugyanakkor pedig teológiailag teljesen tisztának, absztraktnak lennie! Ennyi lenne Ézsaiás könyvének üzenete? Talán kitűnik a fentiekből: ez egyáltalán nem kevés, épp ellenkezőleg, rengeteg! Tény azonban, hogy magában a könyvben ennél jóval több van. Az eredeti ézsaiási igék, illetve a könyv szerkesztése szétválasztásának irodalmi problémája hosszú évtizedek óta foglalkoztatja a tudományt, amelynek teológiai hozama viszonylag csekélynek látszik.[143] Viszont igaz, hogy a tematikus részben vissza kell még térnünk a messiási jövendölésekre, függetlenül attól, hogy kinek a szerzőségét vallja valaki akár Ézsaiás, akár Mikeás könyvében. Hasonlóképpen tárgyalnunk kell az apokaliptika címszó alatt az Ézs 24–27. és 34–35. fejezetet is. Az világos, hogy az Ézs 36–39. fejezetek prózai beszámolót tárnak elő Ézsaiás működéséről Kr. e. 701-ben, tehát nem magától a prófétától származnak, illetve az Ézs 35 képei is nyilvánvalóvá teszik: itt a proto-ézsaiási könyv és a deutero-ézsaiási igehirdetés teológiai összekapcsolása történt meg a tóvá lett délibáb képe által. Vajon azonban magának a könyv felépítésének is van teológiai üzenete? Tekintettel arra, hogy a zsidó tradíció Ézsaiás könyvét prófétai könyvnek tekinti *par excellence*, egyrészt feltételezhető ilyen üzenet, másrészt a komplex anyag kapcsán meglehetősen vitatott ennek mibenléte.[144] A kompozicionális értelem megragadásáért tovább kell folynia még a kutatásnak, de annyi világosnak tűnik, hogy nagy vonalakban Proto-Ézsaiás könyve egy háromrészes, eszkhatologikus értelmű mesterművet tár elénk: 1–12. fejezet szól Izrael népéhez (ítélet és üdvösség egyaránt), illetve 13–23. fejezet az idegen népek ellen,[145] végül pedig a 24–33. fejezeteket a jövendő üdvössége határozza meg. Véletlen-e, hogy ez a felosztás nagyjából megfelel Ezékiel könyvének struktúrájával? (Vö. Ez 1–24, 25–32, illetve 33–39 + 40–48. fejezetek) Óhatatlanul is arra gondolhatunk, hogy a fogság utáni írnoki tevékenység próbálta eszkhatologikus üzenetté alakítani a korábban elhangzott prófétai igéket.

Ha valaki az utóbbi évtizedek Ézsaiás-kutatására vet egy pillantást, megállapíthatja, hogy hatalmas erőfeszítéssel próbálják a kutatók elhatárolni azokat a passzusokat, amelyek ténylegesen a Kr. e. 8. századi prófétára mennek vissza, illetve egyre pontosabban szeretnék azokat a szempontokat meghatározni,

[143] A már szinte atomizáló irodalomkritikára lásd példámat: Ézsaiás és a Könyv, in *Az Ószövetség másik fele,* Budapest, L'Harmattan, 2010, 27–40.

[144] Lásd itt leginkább U. F. Berges: *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form*, Sheffield, Phoenix Press, 2010.

[145] Értékes és újszerű magyarázatot ad az Ézs 18–20. fejezetekhez Balogh Csaba: *The Stele of YHWH in Egypt. The Prophecies of Isaiah 18–20 Concerning Egypt and Kush*, OTS 50, Leiden–Boston, Brill, 2011. A szerző nyelvi analízisen túl vallástörténeti összehasonlítással is dolgozik, és szerinte azért született ez a relatíve önálló egység, hogy meggyőzze a későbbi júdai királyokat az Egyiptom-barát politikájuk elhagyására.

amelyek a könyv kompozicionális üzenetét körvonalazzák. Ez természetesen rendjén is van, az irodalomkritikai kutatásnak folynia kell, teológiai szempontból azonban mindenképpen fel kell figyelnünk a könyv igéinek rejtett dinamikájára, és hogy ez a későbbi aktualizálások, reinterpretációk számára milyen hallatlan potenciált jelent. Az Ézs 11,1–5 szerzősége például vitatott, de azt senki nem tagadja, hogy a szóhasználat és a gondolatvilág is közel áll magához a prófétához. A messiási prófécia azonban mindenekelőtt egy borzalmas ítélet: Dávid háza kivágott fához hasonlít – ha tehát a következő versek Isten igazságáról beszélnek, akkor ez az igazság radikális ítéletet jelent. Ezután lehet szó arról, hogy a kivágott fa törzsökéről egy vesszőszál mégis kihajt – és a messiási kort éppen ez a kis vesszőszál-reménység fogja megvalósítani. Hasonló képet láttunk az Ézs 6,13-ban is, bár ott nem vesszőszálról van szó, hanem a kivágás után megmaradt gyökérről; ez a gyökér azonban „szent mag" *(zera^{c} qódes)*. Az üzenet teljesen konzisztens azzal a szimbolikus névvel, amit a szír-efraimi háború idején a fiának ad Ézsaiás: Seárjásúb („a maradék megtér"). És bár az Ézs 7,1–9 alapjában véve pozitív jövendölés (legalábbis Júda számára), nem vitás, hogy az ítélet itt is radikális (Izrael számára). A „maradék" (ami voltaképpen politikai fogalom) az Ézs 4,3-ban kifejezetten üdvtörténeti léptékben jelentkezik, hiszen az új Jeruzsálem dicsőségét csak a megmaradtak *(hannis'ár)* pillanthatják meg. Szerzői kérdéstől függetlenül összefüggő, sajátos koncepciót láthatunk itt a közvetlen fenyegető ítélet, és a távolabbi jövőben megvalósuló ígéret kapcsán (vö. Ézs 37,30–32 szakaszt is).

Deutero-Ézsaiás számára ez a potenciál teljes mértékig kibontakozik, amikor a próféta a fogságban levő honfitársait szólítja *s^{e}'érít*nek: maradéknak (Ézs 46,3). Nyilván arról van szó, hogy éppen a fogsággal sújtott izraeliek számítanak megmenekülteknek, akik továbbviszik az ígéretet, amit Isten a népének adott: Isten születésük óta „hordozza" őket, ahogy e vers fogalmaz. A fogságból hazatértekhez a Zak 8,9–13 üdvígérete szól, s itt is feltűnik a *s^{e}'érít* szó: ezúttal a hazatértek számítanak maradéknak, nyilván biológiailag is, de főként üdvtörténetileg. A Zof 3,12–13 (fogság utáni kiegészítés!) pedig már kifejezetten a kegyesség kifejezőjeként értelmezi a maradék (itt is *s^{e}'érít*) fogalmát: az számít igaz maradéknak, aki nem cselekszik hamisan, nem beszél hazug módon.

A fenti körkép semmiként nem teljes, de talán mutatja, hogy milyen feszítő erő van az ézsaiási üzenetben, s aktualizálására hívó ereje mindmáig nem csökkent.

d) A krízis prófétái – Jeremiás és Ezékiel

Nyilván az asszír fenyegetést is nevezhetjük krízisnek Izrael életében; az északi királyság el is bukott ennek következtében. Viszont Hóseás és Ámósz könyve azt példázza, hogy az északon elhangzott igehirdetés jó szolgálatát Júdában is folytatni tudta. Minőségileg eltér ettől a babiloni kor, hiszen a babiloni fogsággal a zsidó államiság is megszűnt Palesztinában és a világon. Jeremiás és Ezékiel könyve nemcsak a közvetlen fogság előtti agóniát írja le, hanem azt is, ahogy az államiságot elvesztő Isten népe hite által mégis megmaradni akart, s majd talpra is tudott állni. A krízis szó ezt a hitbeli küzdelmet akarja ezúttal nyomatékosan hangsúlyozni. Két prófétai személyiség és két rendkívül komplex prófétai könyv tanúskodik erről a páratlan folyamatról. A fentebb tárgyalt prófétákhoz képest *Jeremiás* egészen más szintű igehirdető: ő nem egyszerűen hirdette az igét, hiszen, ahogy írja, az ige „perzselő tűzzé vált szívemben, csontjaimba van rekesztve" (Jer 20,9b). Ez a sokat idézett passzus a „Confessiones Ieremiae" (Jeremiás vallomásai) elnevezésű szövegcsoporthoz tartozik,[146] ami ráadásul szemrehányást is tartalmaz Istennel szemben: „Rászedtél, Uram, és én hagytam, hogy rászedj! Megragadtál, hatalmadba ejtettél!" (Jer 20,7a) Hamis kegyesség az, amelyik felháborodik az Istennel folytatott vitán vagy amelyik elítéli a próféta elkeseredettségét; nem ez a mondanivaló! Ráadásul ezek a panaszok egyáltalán nem egyedülállók az Ószövetségben, hiszen a Zsoltárok könyvében elég sok panaszének üt meg hasonló hangot. A Jer 20,14 pedig szinte szó szerinti egyezést mutat a Jób 3,3 elkeseredett panaszával, ahol Jób is saját születésének napját átkozza meg. Megbotránkozásnak tehát helye nincs; viszont feltűnő, hogy a próféta most már nemcsak közvetíti Isten akaratát, hanem egész egyénisége az üzenet része, és az üzenet súlyát egész lényében átérzi. Jó kérdés, hogy mennyiben jutunk közelebb magához a prófétához vallomásai által; vita van afelől is, hogy egyáltalán a történeti Jeremiásra mennek-e vissza ezek a passzusok![147] A lényeg mégsem ez: a prófétai hivatal teljes

[146] Természetesen óriási irodalma van a *Confessiones Ieremiae* irodalmi és történeti kiértékelésének, amivel itt nem foglalkozhatunk. Csupán felsoroljuk a vonatkozó passzusokat: Jer 11,18–12,6; 15,10–21; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18. Lásd ehhez Kiss Jenő: *Die Klage Gottes und des Propheten*, WMANT 99, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003.

[147] Cikkemben megpróbáltam összegezni a történeti kutatások eredményeit, illetve az eredménytelenség okait: A történeti Jeremiás dilemmái, in *Az ószövetségi teológia történetéhez*, 55–75. Távirati stílusban említsünk néhány olyan problémát, amely igen megnehezíti, hogy megbízható Jeremiás-képet alkossunk a könyv alapján! Egy vidéki papcsaládból származó prófétáról kell beszélnünk, aki saját érdekei ellenében a jósiási reform mellé áll (van is feszültség abból, hogy a család elveszítette megélhetését, Jeremiás mégis Jósiás mellett állt). Ugyanakkor sem Jeremiás könyve, sem a Királyok 2. könyve nem tud arról, hogy Jeremiás és Jósiás valamilyen kapcsolatban lett volna egymással. Jeremiás a hamis templomteológia képviselőivel vitatkozik (ti. a templom miatt Isten nem hagyja elpusztulni Jeruzsálemet), jóllehet talán inkább egy templomteológiát

átalakulásáról van szó, amikor az én és a hivatás teljes mértékig összefonódik, és immár meg sem különböztethető egymástól. Hogy ez a felfogás mennyiben egy új (esetleg a deuteronomiumi felfogáshoz közel álló) prófétakép, és mennyiben megy vissza magára Jeremiásra, az talán teológiai szempontból másodlagos fontosságú. A legtöbb kutató viszont úgy véli: a Jer 2–6. fejezetekből jól kivehető a próféta arculata, legalábbis a jósiási kultuszreform előtt.[148] Ha ez így van, akkor Jeremiás eredetileg nagyon hasonlíthatott Hóseásra, legalábbis a számunkra hozzáférhető igehirdetése alapján: ítéletes próféciák harsannak itt fel, amelyek lényege az, hogy Izrael elhagyta Istent. „Mert kétszeres rosszat cselekedett népem: engem, a folyóvíz forrását, elhagytak, hogy víztartókat vájjanak, repedezett falú víztartókat, amelyek nem tartják a vizet" (Jer 2,13). Más reménység, mint Jhwh, csak olyan lehet, mint egy mesterséges ciszterna, szemben a folyóvízzel – ez a kép talán új Hóseáshoz képest. A hűtlen asszony képe (Jer 3,1) már kevésbé hat újszerűen, de a Baalok elleni polémia is nyilván ismert Hóseás könyvéből.[149] A büntetés is hasonló: „Észak felől tör rá a veszedelem az ország egész lakosságára" (Jer 1,14). Itt ugyan Júdát fenyegeti a veszély és nem az északi országrészt, de nyilvánvaló, hogy Isten elhagyásának politikai esemény lesz a büntetése. Hogy a hangvétel mégis mennyire hasonlít, azt kellőképpen mutatja a Jer 6,1 és a Hós 5,8 (esetleg 8,1) összehasonlítása. Ha mindez így van, akkor jól kivehető egy világos vonal az izraeli prófécia történetében, ami voltaképpen a deuteronomiumi teológia előfutára: Illés – Hóseás – Jeremiás, és tartalmilag radikálisan az egyetlen Isten tiszteletét (monolátria) vallja, illetve Izrael Istenének történelemirányító szerepét hirdeti. A korábbiakhoz képest talán csak annyiban más Jeremiás korai igehirdetése, hogy

várhatnánk el tőle. Ugyanakkor a templom lerombolásakor semmilyen gyászt vagy szomorúságot nem mutat, ami igen furcsa, ha tényleg a jósiási kultuszcentralizáció mellett állt ki. Mindez persze nem azt jelenti, hogy ne történeti alakot kellene látnunk a próféta személyében, inkább azt, hogy magának a könyvnek az összeállítása lényegesen későbbi, mint a próféta működése, és a teológiai motívumok elrendezése fontosabb szempont volt a redakció folyamatában, mint a történeti ábrázolás.

[148] Jeremiás elhívástörténete bizonnyal későbbi interpretáció. Lásd Kustár Zoltán: Jeremiás elhívása és megerősítése I–II, *Theologiai Szemle,* LIII. évf., 2010/1, 4–16; 2010/2, 68–80.

[149] Feltűnő talán Hóseásnál és Jeremiásnál is Baal nevének többes számú használata. Egyrészt ez utalás lehet arra, hogy Baal sok lokális reprezentációban élt, tehát nemcsak az ugarit főistenre történik utalás, hanem helyi kultikus tévelygésre is. Érdekes viszont, hogy a két próféta közül egyik sem említ konkrétumot Baal kultuszával kapcsolatban, így lehet, hogy a „Baalok" szó egyszerűen szimbolikus értelmű, s csupán Isten elhagyására utal.
Lásd J. Jeremias – F. Hartenstein: „JHWH und seine Aschera". „Offizielle Religion" und „Volksreligion" zur Zeit der klassischen Propheten, in B. Janowski – M. Köckert (Hrsg.): *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte,* Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1999, 79–138. Hasonlóan nyilatkozik Kató Szabolcs F.: *Jhwh: der Wettergott Hoseas? Der „ursprüngliche" Charakter Jhwhs ausgehend vom Hoseabuch,* WMANT 158, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

Illésnél is, Hóseásnál is általánosabb jellegű a megfogalmazás, már elvek szintjén jelentkezik, ami korábban konkrét esetek kapcsán bizonyult igaznak. Bármennyire is megvan a Jer 2–6. fejezetek relatív önállósága, felcsendül benne az a hang is, amelyet a fentiekben már említettünk: a próféta szenvedése tulajdon ítéletes próféciájának valóra válása miatt. „Ó, hogy gyötrődik egész bensőm, elszorul a szívem! Háborog a szívem, nem hallgathatok, mert lelkemben hallom már a kürtszót, a harci riadót!" (Jer 4,19) Mit mond azonban Jeremiás akkor, amikor Jósiás megindítja a deuteronomiumi reformot? S itt jön a rendkívül zavarba ejtő dolog: a könyv erről semmit nem mond. A Jer 7–20. fejezetek inkább azt írják le, ahogy Jójákím király idején a reformot visszamenőlegessé akarta tenni az új jeruzsálemi elit. Ekkor kezdődik meg újra az ítélet próféciája, aminek a „Templomi beszéd" (Jer 7) a dokumentuma. Ennek szövege erőteljes deuteronomiumi hatást mutat. Kérdés mármost az, hogy valóban deuteronomisztikus átdolgozás érte-e Jeremiás prédikációját, vagy eleve is a reform nyelvezetén hirdette az igét. Tartalmilag az alábbiak derülnek ki: Jeremiás elveti a hamis templomteológiát („Ne bízzatok ilyen hazug szavakban: az Úr temploma, az Úr temploma, az Úr temploma van itt!", Jer 7,4); helyette erkölcsi tetteket követel, igazságos ítéletet, a jövevény, árva és özvegy védelmét. Kifejezett szavakkal látunk utalást a Tízparancsolat középső részére is a Jer 7,9a-ban (egészen hasonlóan a Hós 4,2-höz). Egyébként éppúgy elveti Isten népét és templomát, ahogy Sílót elvetette. Ugyanakkor szerepel egy másik ok is: az idegen istenek tisztelete, amit kiemelten az „Ég királynője" (Istár?, Aserá?) testesít meg a Jer 7,16–20 szakaszban,[150] de a Jer 7,30–31 még a gyermekáldozat szörnyű pogány szokását is megemlíti. Az idegen istenek elleni polémia szinte már deutero-ézsaiási szintet ér el a Jer 10,3–4 verseiben:

Bizony, a népek bálványai hiábavalók.
Hiszen egy fát vágnak ki az erdőben,
a mesterember keze készíti el baltával.
Ezüsttel és arannyal díszítik,
szögekkel és kalapáccsal rögzítik,
hogy ne inogjon.
Olyanok, mint madárijesztő az uborkaföldön,
nem beszélnek, hordozni kell őket,
mert menni sem tudnak.
Ne féljetek tőlük, mert nem tudnak
sem jót, sem rosszat tenni!

[150] Magyarul lásd Hodossy-Takács Előd: Az Ég királynője kultusz Júdában a Kr. e. VII. és VI. században, *Református Egyház*, XLIX. évf., 1997/3, 67–70.

Bevégeztetett! Izrael már elbukott a társadalmi igazságtalanságok, főként pedig a kultuszi eltévelyedések miatt, s mert nem hallgatott a prófétai igére.[151] Ezt hirdetik a szimbolikus tettek is a Jer 13;18;19. fejezeteiben. A legfájdalmasabb, hogy Isten immár a legnemesebb prófétai tettet, a közbenjárást sem fogadja el:

> Ezt mondta nekem az Úr: Ne imádkozz ennek a népnek a javáért. Ha böjtölnek, nem hallgatok esdeklésükre. Ha égőáldozatot vagy ételáldozatot mutatnak be, azok sem lesznek kedvesek előttem. Sőt fegyverrel, éhínséggel és dögvésszel irtom ki őket. (Jer 14,11–12)

A 20. fejezet még megemlékezik róla, ahogy Pashúr (főpap?) kalodába záratja Jeremiást. A történet, mintha csak az Ám 7 megismétlése lenne, amely ismét a hatalomban levő pap ítéletével zárul. A Jer 26. fejezetben mindazáltal úgy tűnik, mintha újraindulna a történelem: ismét Jeremiás templomi beszédét halljuk, és bár itt a beszéd részletezése rövidebb, a lényeg ugyanaz. Izrael bűnei miatt elpusztul a jeruzsálemi templom, épp úgy, ahogy Síló sem menekülhetett meg vétkes papjai miatt. Az a történeti összefüggés, amelybe a könyv állítja az eseményeket, nem egészen világos: mintha ezúttal már nem Jójákím, hanem az utolsó király, Cidkijjá idejében lennénk. Ám a Jer 36. ismét Jójákímról beszél, mint a próféta nagy ellenfeléről; Cidkijját inkább ingadozó, határozatlan uralkodónak mutatja a 37. fejezet. Be kell érnünk azzal, hogy bár az egyes esetek kapcsán jó történeti forrás állhat a rendelkezésünkre, a történelmi folyamatot a könyv adatai alapján csak nagyon feltételesen tudjuk rekonstruálni. Annál fontosabb viszont, hogy ez a második nagy rész – attól függetlenül, hogy egy újabb templomi incidensről szól vagy ugyanarról, de kétszer elmondva – jelentős teológiai eltéréseket tartalmaz az előzőhöz képest. Nemcsak arról beszél ugyanis, hogy a próféta igét hirdet a nép bűnei miatt, nemcsak meghirdeti Jeruzsálem bukását, hanem arról is szól, hogy a nép körében sokan vannak, akik elfogadják az ítéletes prófécia igazságát. „Júda vezetői" kívánják a próféta halálát, majd „a vezetők és az egész nép", illetve a vének közül sokan ennek az ellenkezőjét hangsúlyozzák: Isten nevében prófétáló embert nem lehet halálra ítélni! Mintha csak azt akarná itt mondani a könyv, hogy nem az egész nép felelős a babiloni fogságért, hanem csak a vezető réteg. Különösen Sáfán írnok házát említi a szöveg (Jer 26,24), mint Jeremiás védelmezőjét. Mondhatnánk, hogy itt talán egyszerűen történeti tényeket közöl a könyv, de ennél nyilván többről van szó, hiszen az ezt követő passzusok Jeremiás

[151] Jeremiás igehirdetésének konkrét, aktuálpolitikai relevanciájához lásd Hodossy-Takács Előd: Jeremiás haragja. Megjegyzések Jeremiás korának társadalomtörténetéhez és teológiai válaszkeresési kísérleteihez, in *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János tiszteletére 70. születésnapja alkalmából,* Komárom, SJE, 2008, 94–113.

vitáját írják le a hamis prófétákkal, akik közül különösen Hananjá esetét emeli ki a Jer 28. Az eset drámai: a nép előtt két próféta vitatkozik (az iga hordozásával, illetve széttörésével mindkettő szimbolikus tettet is hajt végre) – és a népnek kell döntenie, ki az igaz és ki a hamis próféta, hiszen mindkettő Isten kijelentésére hivatkozik.[152] Az igaz és hamis próféta megkülönböztetésére Jeremiás könyve mindenesetre jó kritériumot tartalmaz a Jer 23,13–14 verseiben:

> Samária prófétáinál
> botrányos dolgot látok:
> a Baal nevében prófétálnak,
> és félrevezetik népemet, Izráelt.
> Jeruzsálem prófétáinál
> borzasztó dolgot látok:
> házasságtörők, hazugságban élnek,
> bátorítják a gonosztevőket,
> ezért senki sem tér meg gonoszságából.
> Olyanok előttem
> mindnyájan, mint Sodoma,
> lakói pedig, mint Gomora.

Két kritérium szerepel tehát itt, és mindkettő jól integrált a deuteronomiumi teológiában: az egyik nyilván az, hogy valaki Jhwh nevében prófétál-e vagy valamelyik másik istenség, esetleg Baal nevében. Persze, ez a kritérium Hananjá esetében nem használható, hiszen ő is Jhwh prófétájának vallotta magát. Ekkor viszont dönt a próféta élete maga: ha egy próféta nem csak hirdeti Isten igéjét, hanem annak megfelelően él, akkor tekinthető igazán prófétának. Durván ez a felfogás köszönt vissza az 1Kir 13 enigmatikus elbeszélésében is, ahol a bételi oltár pusztulását hirdető „Isten embere" (nem is érdemli meg a próféta megnevezést) ugyan igazán hirdeti Isten akaratát, de nem él Isten törvényének megfelelően, hanem elfogadja az öreg próféta vendégbarátságát – és halállal lakol ezért. Igen, Jeremiás esetében is láthatta volna a nép, hogy Hananjá jól megélt prófétai tevékenységéből, míg Jeremiás szenvedett azért az üzenetért, amit Isten megbízásából hirdetnie kellett.

[152] Természetesen nem ez az egyetlen eset, ahol a próféta vitatkozik saját prófétatársaival. Viszont a Mi 3,5–8 egyértelműen olyan „prófétákról" szól, akik megbízásból hirdetnek békességet, jóllehet Isten üzenete ítélet. Az 1Kir 22,19–23 esetében egészen nyilvánvaló, hogy udvari próféták jövendölnek sikert a háborúban, hiszen az ő feladatuk a király döntésének a legitimálása. Az 5Móz 18,15–22 szintén tud olyan prófétákról, akik nem Isten nevében prófétálnak, és halált kíván rájuk ítéletként. Viszont honnan lehet tudni, hogy nem igaz próféták ők? Az 5Móz 18 egyszerű kritériumot ad: ezeknek a hamis prófétáknak az igéje nem teljesedik be. Világos, hogy a Jer 28 esetében ezek a párhuzamok nem használhatók, hiszen a hallgatóságnak ott helyben kell döntenie.

A nép láthatta, és bizonnyal sokan látták is. Hiszen ezért történt, hogy bár ciszternába vetik Jeremiást, Ebed-Melek mégis kiszabadítja onnan a prófétát. És vajon Cidkijjá miért kéri ki titokban a próféta véleményét (Jer 38,14–28), ha nincs meggyőződve afelől, hogy a próféta igazán hirdeti Isten akaratát?! A könyv világosan mutatja, hogy igenis látható volt, ki az igaz próféta. Izrael sorsa – ismét ezt olvassuk – bevégeztetett; pusztulni fog bűnei miatt, de nem mindenki bűnös. Ez a második nagy kompozíció üzenete, mintegy felhívást idézve a mindenkori olvasóhoz: krízishelyzetben is lehet Isten akaratát hallani, és az engedelmességre mindenkinek megvan a lehetősége. Nincs hát jövő? De van, és a könyv gondolatmenetébe tökéletesen illeszkedik, hogy Isten üdvterve templom, ország és állam nélkül is folytatódik. Ugyanakkor azonban Jeremiás híres levele[153] az első fogságba vitel áldozataihoz Babilonba (Kr. e. 598) legalább annyi ellentmondást is felvet, mint amennyit megold. A Jer 29,4–14 ismét hiú reményt akar cáfolni: az első fogságba vitel nemcsak átmeneti állapotot jelent, hanem hosszú távra kell berendezkedni, mert Babilonban hetven esztendőnek kell eltelni, míg Izrael hazatérhet.[154] Ez persze kicsit ellene mond a Jer 32,6–15 passzusának, ahol Jeremiás unokatestvérének földjét megveszi, hiszen ez nyilván azt a reménységet fejezi ki, hogy „[f]ognak még házat, szántóföldet és szőlőt venni ebben az országban!" (Jer 32,15) Ez azért inkább rövid távú reménységet sugall, szemben a hosszú távú berendezkedéssel, amelyet Jeremiás levelében olvashatunk. Az a gondolat mindenesetre, hogy ország és intézmények nélkül is érvényes Isten üdvakarata, megerősítést nyer a Jer 35. fejezetben, ahol a rékábiak példaadását ütközteti a könyv Izrael többi lakosával: az ősök tiszteletét megtartva, részegítő ital kerülése mellett, a nomád életforma követésével, de a próféták üzeneteit megszívlelve meg lehet maradni. Mindez persze szokatlan gondolat egy paptól, főként attól, aki a kultuszcentralizáció, a jeruzsálemi templom kizárólagossága mellett foglalt állást. A legérdekesebb mindazáltal a Jer 29,6 – az a vers, amelyik házasságra és gyermekek nevelésére buzdít. Ugyan logikus, hogy a megtizedelt lakosság körében hangsúlyos lesz az utódok kérdése, tehát a veszteség csökkentése, ugyanakkor messzemenően hiányzik Jeremiás leveléből az az óvatosság, ami az 5Móz 7,3–4 tiltásában explicite benne van: az idegenekkel való házasság idegen istenek tiszteletéhez is vezethet. S ha a fogság utáni vegyes házasságok problémájával összehasonlítjuk Jeremiás levelét, úgy azt kell látnunk, hogy szinte ég és föld a kettő (vö. Ezsd 9,10–12; Neh 13,23–25). Érdekes, hogy itt éppen attól a deuteronomiumi törvénytől áll távol a levél, amelyiket egyébként Jeremiás egész

[153] Lásd Hodossy-Takács Előd: Kinek szól Jeremiás levele? Megjegyzések Jeremiás 29 kapcsán, in Szécsi József (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv*, Budapest, Keresztény-Zsidó Társaság, 2020, 130–141.

[154] Jeremiás leveléről lásd Jutta Hausmann: „Keressétek a város javát!". Gondolatok Jeremiás 29-hez, *Pannonhalmi Szemle,* XII. évf., 2004/2, 12–18.

működése során propagált. Az is meglepő, hogy az ítéletes próféta hangja teljesen megváltozik: bár a fogság Isten jogos büntetése Izrael hűtlensége miatt, a próféta ezúttal inkább egy jóindulatú lelkigondozó hangján szólal meg. Persze kritikai tudósok közül többen megkérdőjelezik, hogy ezeket a szavakat valóban Jeremiás írta-e; ennek ezúttal nincs jelentősége, sokkal inkább annak, hogy az ítélet mellett a könyv meg akarja szólaltatni a jövőt és a reménységet. Kifejezetten redakcionálisnak mondják sokan a Jer 31–33. szakaszt, amely a jövő reménységéről és az új szövetségről szóló blokk. Itt is hangsúlyoznunk kell, hogy a könyvnek integráns része ez az üzenet, hiszen a büntetés és a kegyelem dialektikáját ez tartja fenn. Erre lehet majd építeni a hazatérés alkalmával és az ország újjáépítése során.

> Eljön az idő – így szól az Úr –, amikor új szövetséget kötök Izráel és Júda házával. Nem olyan szövetséget, amilyent őseikkel kötöttem, amikor kézen fogva vezettem ki őket Egyiptom földjéről. De ezt a szövetséget megszegték, pedig én voltam az Uruk – így szól az Úr. Hanem ilyen lesz az a szövetség, amelyet Izráel házával fogok kötni, ha eljön az ideje – így szól az Úr –: Törvényemet belsejükbe helyezem, szívükbe írom le. Én Istenük leszek, ők pedig népem lesznek. (Jer 31,31–33)

Mivel ennek a passzusnak a zsidó-keresztyén vallási polémia történetében elég negatív szerepe van, hangsúlyoznunk kell: itt „új szövetségről" van szó, de nem új szövetséges partnerekről! S mivel a szövetség feltételei nem változtak, szerencsésebb inkább „megújított" szövetséget mondanunk, hiszen csupán a feltételek megtartásának más szintjéről beszél ez a szakasz, de ahogy nem változtak a szövetséges társak, úgy a tartalom is maradt ugyanaz. Nem a szövetséggel, hanem éppen annak megtartásával volt baj – ígéret és követelmény tehát egyszerre a Jer 31. Szólnunk kell végül az idegen népek elleni próféciákról is, a Jer 46–51. fejezetében: Egyiptom, Filisztea, Móáb, Ammón, Edóm, az arabok, majd végül Babilon ellen hangzik el prófécia. Nem is annyira ezek tartalma, mint inkább helyük érdekes a könyvön belül. Egyrészt valóban blokkot képviselnek, tehát összetartozónak érezte őket a könyv összeállítója. Másrészt viszont a Septuaginta elrendezésében ez a blokk a könyv közepén található meg; Jeremiás könyve ez esetben sokkal inkább hasonlít Proto-Ézsaiás vagy Ezékiel könyvének felépítéséhez. Másodlagos kérdés mármost, hogy melyik kompozíció az eredeti (talán inkább a Septuaginta szerkezetét tarthatjuk régebbinek), sokkal fontosabb ennél, hogy más a két kompozíció teológiai üzenete. A Septuaginta esetében, ahogy már Jeremiás elhívása esetén olvashattuk: „Lásd, én a mai napon népek és országok fölé rendellek" (Jer 1,10). Itt a próféta valóban „népek prófétája" (1,5), és osztozik Isten egész világ fölötti uralmában, jóllehet a próféta működése inkább csak saját népére szorítkozott. A számunkra kanonikus könyv üzenete ezzel szemben, hogy

Isten ítélete univerzális, nemcsak a hűtlen Izraelt érte el, hanem az igazságtalan pogány népeket is. Ami osztályrész a bűnös Izraelnek jutott, az más népeknek is jogos, és ők is megkapják Isten kezéből.

Természetesen nem mi vagyunk az elsők, akiknek feltűnik, hogy Jeremiás nem siratja el Jeruzsálemet, nem gyászolja a templom pusztulását, nem panaszolja fel az áldozatok megszűnését. Nyilván ezt a hiányt akarja pótolni, ha a tradíció Jeremiásnak tulajdonítja a Siralmak könyvét – egy olyan művet, amely sehol nem állítja magáról, hogy Jeremiás lenne a szerzője. A héber kánonban az Öttekercs *(hámés m^{e}gillót)* könyvei között szerepel ez az öt fejezet, de a Septuaginta korábban már Jeremiás könyve mögött határozta meg helyét, nyilván azt sugallva, hogy a szerző maga a próféta. Még ennél is korábban érezhették azonban, hogy hiányzik Jeremiás részéről a siratás rítusa (hiszen ez igen fontos a keleti kultúrában!), így a 2Krón 35,25 arról számol be, hogy a próféta elsiratja – Jósiást! Persze, ez is meglepő, hiszen Jósiás és Jeremiás közvetlen kapcsolatáról éppenséggel semmilyen információnk sincs.

A könyv minden rövidsége ellenére elég sok megoldatlan problémát rejt.[155] Annyi bizonyos, hogy műfajában hasonlít az elbukott ókori keleti városok elsiratásához (Ur, Uruk, Nippur vagy Eridu), de nem úgy tűnik, hogy ez az öt fejezet egyszerre keletkezett volna, s kizárólag a siratás lenne a célja. Főként az 5. fejezet tűnik úgy, számol hosszabb elhagyatottsággal, s hangvételében inkább a Neh 9 fejezetét idézi. Itt említést nyer Izrael bűne is, amely azonban magára a könyvre egyáltalán nem jellemző (mindazáltal előfordul, vö. JSir 1,8.14; 3,42; 4,6). A legnagyobb kérdés azonban maga a kompozíció: mivel az öt fejezet egy-egy költeményt tár elő, még azzal is kell számolnunk, hogy esetleg nem egyszerre keletkeztek, hiszen sem a *qíná* (héber gyászének) versmértéke, sem pedig az akrosztichon nincs szisztematikusan átvezetve. Talán egy sajátos gondolatmenet határozza meg az összeállítás teológiáját:

Az 1. fejezetben Sion megszemélyesítve szerepel: a gyászoló özvegy, akinek gyermekei fogságba mennek;
2. fejezet: Isten haragja sújtott le Jeruzsálemre, s ez a pusztulás oka;
3. fejezet: a kegyes emberek szenvedése;
4. fejezet: a város pusztulása;
5. fejezet: közösségi ima, kérés Isten haragjának megszüntetésére.

[155] A magyar irodalom nem bővelkedik a Siralmak könyvének magyarázatában. Gyakorlatilag csak egyetlen disszertációt tudunk ajánlani, amely szépen feldolgozza a nemzetközi irodalmat is, Görgey Etelka: *Érc ég, vas föld. Hangok és visszhangok a Siralmak könyvében,* http://www.refteologia.sk/geeevf.pdf (Letöltés: 2021. május 4.)

Feltűnő ebben a sorban, hogy
az 1. fejezetben hiányzik a vigasztaló jelenléte;
a 2. fejezet Istent már-már az ellenség képével ábrázolja;
a 3. fejezet férfiként beszél Jeruzsálemről, de ez inkább egy Jób-képhez hasonlít;
a 4. fejezet a megbüntetett Izrael tudatát tükrözi;
az 5. fejezet főként az idegen uralmat panaszolja, és kéri Istent ennek megváltoztatására.

Összességében úgy tűnik, hogy a könyv teológiáját leghelyesebb ennek a gondolatmenetnek az esztétikai élményében látnunk, ami ugyan nem teljesen idegen Jeremiás könyvének teológiájától/teológiáitól, de a hangsúlyokat egészen máshol helyezi el: Isten haragját, a város szenvedését, az idegen uralmat panaszolja fel. Bizonyítékunk nincs rá, de jól feltételezhető, hogy az énekek a Palesztinában maradt népesség szempontjait juttatják kifejezésre – ha így van, akkor az egyetlen olyan könyvet tisztelhetjük a Siralmak könyvében, amely a babiloni fogság idején az anyaországban keletkezett!

Ezékiel sok mindenben osztozik Jeremiással, ugyanakkor a könyv első pillantásra meglehetősen eltérőnek tűnik Jeremiás könyvétől. Bizonyos, hogy Ezékiel (aki szintén papi származású, de nem tudhatjuk, hogy papi funkciót gyakorolt volna Jeruzsálemben, Babilonban értelemszerűen nem) éppúgy átadja egész lényét a prófétai hivatalnak, mint Jeremiás. Jeremiás esetében azonban egy vívódó és szenvedő prófétát látunk, ezzel szemben Ezékielt annyira hatalmába keríti a Lélek, hogy szinte bizarr, néhol az érthetetlenségig szimbolikus tettekre ragadtatja el magát. Nem véletlen, hogy a pszichoterápia klasszikus korszakában még pszichikai betegséggel is vádolták a prófétát. Ez az út azonban aligha járható, hiszen Ezékiel üzenete annyira konzisztens, hogy betegséggel aligha magyarázható. Saját maga szerint is üzenetét már Babilonban, az első fogságba vitel után mondja: itt ragadta el őt Isten Lelke a Kebár folyó mellett (Ez 1,1–3; 3,22). Szimbolikus tettei valóban olyanok, hogy már-már azon gondolkoznak sokan, vajon tényleg megtörténtek ezek vagy csak irodalmi eszközökkel van dolgunk? Az bizonyos, hogy az üzenetük egyáltalán nem érthetetlen: Ezékiel jobb és bal oldalán elképzelhetetlen hosszú ideig fekszik, hogy Izrael büntetését így ábrázolja ki. Ételét száraz trágya tüzén süti meg, ami a tisztasághoz szokott papság esetén megdöbbentő, de nyilván kiábrázolja, hogy Izraelnek tisztátalan földön kell élnie. Szakállát leborotválja, három részre osztja, hogy egyik részét elégesse, másikat karddal kaszabolja össze, harmadikat pedig a városon kívül szórja szét, ezzel ábrázolva ki Jeruzsálem pusztulását (Ez 4–5. fejezet). Furcsa és meghökkentő képek, szándékos azonban a bizarr effektus: ez a próféta üzenete!

A mondanivaló mindazáltal egyáltalán nem tartozik az irracionális kategóriájába. Ugyanezt mondhatjuk el a próféta látomásairól is: a Lélek elragadtatását az 1. fejezetben egy nehezen értelmezhető látomás ábrázolja ki, aminek rekonstruálása valami egészen furcsa eredményre vezetne, hiszen részben élőlény, részben jármű, részben természeti jelenség kombinációja (vö. még Ez 10,9–22). De hogyan kellene elképzelnünk Isten megjelenését? „Ilyen volt az Úr dicsőségének látványa" (Ez 1,28b). Maga az üzenet nagyban hasonlít Jeremiás könyvének üzenetéhez: Isten büntetése a bálványimádás miatt érte utol Izraelt. A nyelvezet ugyan más, de például az Ez 8 látomásban végigviszi a prófétát Jeruzsálemen, és mindenütt „utálatosságot" talál, ami miatt Jhwh elhagyta szentélyét. A szakasz még a Tammuz-siratást is a jeruzsálemiek szemére veti, jóllehet e helyütt nem egészen világos, hogy ez a pogány rítus itt tényleg megtörtént vagy csak irodalmi klisé a bálványimádás kifejezésére.[156] Talán csak annyi tűnik fel a két próféta összehasonlításakor, hogy Ezékiel jobban koncentrál a templomra, a kultuszra és a tisztaságra, mint Jeremiás; de hát ezt már említettük, hogy ezek hiánya inkább Jeremiás könyvében feltűnő. Megegyezik viszont igehirdetésük abban is, hogy az első fogságba vitel (Kr. e. 598) nem rövid időre szól, hanem egy második, hosszú fogság vár még Izraelre 587-ben. Ezékiel is polemizál a hamis prófétákkal:

> Olyanokká lettek prófétáid, Izráel, mint a rókák a romok közt. Nem álltatok oda a résekhez, nem építettetek falat Izráel háza körül, hogy megállhasson a harcban az Úr napján. Hiábavalóságot láttak és hazug jóslatot, amikor azt mondogatták, hogy 'így szól az Úr', pedig az Úr nem is küldte őket; és még várják, hogy beteljesítse szavukat! Hiszen hiábavaló látomást láttatok, és hazug jóslatokat mondtatok, amikor azt mondogattátok, hogy 'így szól az Úr', pedig én nem is beszéltem! (Ez 13,4–7)

Hasonlóképpen Hóseáshoz és Jeremiáshoz, a paráznaság képe is előfordul az Ez 16., illetve 23. fejezetben. Az előzőben Ezékiel osztja a Hóseás könyvében megtalálható pusztai lét idealizálását, az utóbbiban pedig feltűnő, hogy a testvérpár hasonló bűne Oholá és Oholibá, az északi és déli országrészt jelképezi. Amint látjuk, Ezékiel nyelvezete szokatlan, állandóan ismétlő, papi stílusa talán zavaró európai fül számára, de mondanivalója teljesen logikus, sőt, tökéletesen illeszkedik abba a prófétai tradícióba, amelyet már a klasszikus próféták esetén megszoktunk.

[156] Komoróczy Géza jó okkal úgy gondolja, hogy inkább csak a szörnyűség kiábrázolásának eszközével van dolgunk, lásd Komoróczy Géza: Ezékiel 8,14, in Karasszon István (szerk.): *„…Mert örökké tart szeretete". Tanulmányok Dr. Karasszon Dezső tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Budapest, A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsopotjának kiadványai, 7, 1994, 69–73.

Ami viszont új, az inkább a próféta történetszemléletében keresendő.[157] Ebből a szempontból talán az Ez 20. történelmi visszatekintése érdekes, amely műfajában ismét nem új, hiszen a prófétáknál gyakran találunk ilyesmit. Érdekes módon azonban Ezékiel nem idealizálja Izrael múltját, hanem éppenséggel az Istentől elhanyatlás történetét látja benne. Az Ez 20,8 szerint már Egyiptomban bálványimádást folytatott Izrael (olyan adat ez, ami a jelenlegi Pentateuchos tartalmából nem derül ki), és Isten már ekkor arra gondol, hogy végez népével Egyiptomban. „De mást tettem nevemért, hogy ne gyalázzák azt azok a népek, amelyek között éltek, és amelyek előtt megismertettem magamat velük. Kihoztam őket Egyiptomból" (Ez 20,9). Mintha csak elővételezné a pusztai vándorlás zúgolódástörténeteit itt Ezékiel. Isten jelenlegi büntetése is ezt jelenti: „Megtisztítlak benneteket az ellenem lázadóktól és hitszegőktől" (Ez 20,38a), és a fenti idézetből kiderül, hogy mindennek célja Isten nevének (másutt: Isten dicsőségének) érvényre jutása. Több ízben is az lehet a benyomásunk, hogy a prófécia nem egyszerűen egy elmondott ige, példázat vagy ábrázolás, hanem a fogságban élőkhöz többször is szólt Ezékiel. Ilyenkor gyakori ismétléssel, mégis apró eltérésekkel számolhatunk, mint például az Ez 18. fejezetben, ahol az egyéni felelősség kínzó kérdését veti fel a próféta.[158] Valóban, hogyan viszonyuljon egy Babilonba hurcolt egyén ahhoz a teológiai tételhez, mely szerint Isten büntetése miatt szenved száműzetést? Ő maga is vétkes? Az Ez 18,2-ben található közmondást idézte már a Jer 31,29 is: „Az apák ettek egrest, és a fiak foga vásott el tőle" – és mindkét próféta egyetért abban, hogy bűntelen embert nem büntet meg Isten. Ez azonban Jeremiás könyvében egy egyszerű kérdés és felelet, ám Ezékielnél egy egész fejezet foglalkozik vele. Nyilván arról van szó, hogy egészen másként merül fel ez a kérdés a babiloni fogságban élő különböző generációk során: Isten büntetése nem ér utol bűntelen embert – de ez nem jelenti azt, hogy kivonhatod magad a kollektív felelősség alól! Ez nyilván az első generáció számára válasz. A második generáció számára pedig: nem szabad elkövetned az előző generáció bűnét! Hogy alapvetően mégis ugyanaz a viszony a történelem és a történelmet irányító Isten között, mint a korábbi próféták esetében, arra garancia Ezékiel könyvében is az idegen népek elleni ítéletes próféciák blokkja, Ez 25–31. Ammón, Móáb, Edóm, Filisztea, Tírusz, Szidón és Egyiptom szerepel a sorban; itt inkább az tűnik fel, hogy Babilon viszont nem. Az azonban bizonyos, hogy ennek a blokknak a funkciója eltér a másik két nagypróféta könyvében található blokkokétól: előkészíti a harmadik nagy szakaszt a könyvön belül, amely már kifejezetten a jövővel foglalkozik. A történelmet irányító Isten itt most

[157] Vö. T. Krüger: *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1989.

[158] Ezt a rétegződést kívántam bemutatni írásomban: Egységes-e Ezékiel könyve?, in uő: *Az Ószövetség varázsa*, 100–117.

azt az üzenetet adja, hogy Izrael az üdvösségét (mint említettük: *jesa*^{c} = politikai megmenekvés és lelki üdvösség egyaránt) kizárólag Istentől várhatja, és Isten azt a történelemben hozza el. A harmadik nagy egység az őrálló felelősségével indul (Ez 33), amellyel nyilván maga a próféta is azonosul. Az őrállónak akkor is hirdetnie kell az igét, ha nem hallgatják meg vagy ha kigúnyolják: a jövőt készíti elő azok számára, akiknek füle nyitott Isten igéjére. Teljes következetességgel ismét halljuk (Ez 36,22), hogy Isten saját nevéért cselekszik, hogy ne gyalázzák azt: kihozza Izraelt Babilonból, és saját földjére viszi be ismét. Erre az ígéretre következik az Ez 37 monumentális látomása a megszáradt csontok újjáéledéséről, amely mintegy megkoronázza a próféta igehirdetését. A feltámadás gondolata fogalmazódik meg itt először az Ószövetség során, igaz, a feltámadás itt még nem az egyén sorsát illeti, hanem inkább egy nép feltámadását a népek sírjából, Babilonból. Ilyen magaslatokig csak Jób jutott el, bár ő is inkább ügyének halálon túli elismerését várja a Megváltótól. Az Ez 38–39. fejezetek ezek után inkább fejtörésre adnak okot: hogyan lehet a feltámadás üzenetét még fokozni? A tudósok azonban egyetértenek ma már abban, hogy e két fejezet voltaképpen önálló egységet alkot, és nem kapcsolódik szervesen sem az előzményekhez, sem a következményekhez. Témája egy eszkhatologikus nagy harc Góg népével szemben, amelynek során Isten legyőzi a végső nagy ellenséget. A cél itt is: „Megmutatom dicsőségemet a népek között, és minden nép meglátja, hogy milyen ítéletet tartottam, és hogyan vetettem rájuk kezemet. Izráel háza megtudja, hogy én, az Úr, vagyok az ő Istenük attól fogva továbbra is" (Ez 39,21–22). A végső nagy harc majd később, az intertestamentális korban lesz kedvelt toposz,[159] itt inkább úgy tűnik, hogy egy függelékről van szó a már elért csúcspont, a nép feltámadásának meghirdetése után. Ezzel szemben a 40–48. fejezetek egysége egészen biztos, hogy a Kr. e. 6. századba utal bennünket, megértésük azonban semmivel sem könnyebb. Ezékiel ugyan pap volt, és bizonnyal látta is az elpusztult Jeruzsálemi templomot még Kr. e. 598 előtt, ennek emléke még e leírásban is megmaradt. Viszont az egész szakaszt prófétai látomás hatja át, úgy hogy az Ez 40–48. inkább program egy új templom létrehozására, hiszen a régit megszentségtelenítette a nép bűne (olvastuk ezt az Ez 10–11. fejezetben), s azt Isten elhagyta.[160] A prófétai látomásban nem annyira a földrajzi adottság dominál, hanem az, hogy ez a négyszögletes, monumentális épület a világmindenség képe akar lenni. Aligha lehet nem szimbolikusan érteni, hogy a templom küszöbe alól

[159] W. A. Tooman: *Gog of Magog. Reuse of Scripture and Compositional Technique in Ezekiel 38–39* (FAT 52, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011) nagyon pontos nyelvi analízissel megállapítja, hogy Ezékiel stílusában írt műről van szó, de a különböző iratok relatív datálása révén időben mégis inkább a hellenista korra tehető.

[160] Lásd magyarul Pap Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40–48 értelmezéséhez*, Budapest, KRE–L'Harmattan, 2012.

kelet felől forrás fakad (Ez 47,1), ami aztán folyammá szélesedik, és még a Holt-tenger vizét is „meggyógyítja": sok hal lesz benne. Nyilvánvalóan képes beszéd, hogy a parton megtermő növények soha nem hervadnak el, gyümölcsük eledel, levelük pedig gyógyszer lesz. A cél nyilván az, amit az Ez 43,4 kifejezetten mond: „Az Úr dicsősége pedig bement a templomba a kelet felé néző kapun át" (Ez 43,4). Hangsúlyozzuk: az ókori keleti kozmogóniákban a templomépítés, illetve hogy az istenség elfoglalja a számára kijelölt templomot, a teremtés lezáró aktusa. Ezékiel látomása az új templomról Izrael újjáteremtésének a kozmogóniája. Bizonnyal sok mindent felhasznált korábbi papi működésének emlékeiből is, amikor ezt megírta, de ábrázolásának célja a helyreállított Izrael bemutatása volt. Ezzel Ezékiel kétségkívül fontos összekötő kapoccsá vált a fogság előtti és fogság utáni prófécia, a prófétai igehirdetés és a Papi Irat között. Bár könyve átlag olvasó számára nem könnyen érthető, a Biblia egészét sokkal nehezebben (vagy éppen egyáltalán nem) tudnánk megérteni nélküle.

5) Bölcsességirodalom

Ismét olyan kifejezési formával állunk szemben, amely nemcsak lefedi a teljes ószövetségi időt, hanem egész biztosan még korábbra nyúlik vissza, és az ószövetségi kor lezárulásával sem ér véget.[161] Ugyanakkor joggal mondhatná valaki, hogy az elmúlt évtizedek bibliai teológiai irodalmában a bölcsességirodalmat mostohagyermeknek tekintették. G. von Rad maga is elismerte, hogy az ő koncepciójában kevés hely jutott az izraeli bölcsességnek. Bizonnyal nem véletlen ez! A bölcsesség teológiai értékelése egyébként nem maradt el a korábbi kutatásból sem: von Rad a József-történetek kapcsán beszélt a bölcsességirodalom hatásáról, H.-W. Wolff az Ámósz-próféciát kívánta a népi bölcsességben gyökereztetni – tehát nem az ismerethiány volt a deficit oka. Az viszont igaz, hogy főleg a régebbi bölcsesség, amely bölcs mondásokban nyilvánul meg, gyakran majdhogynem szekulárisnak tűnik, hiszen élettapasztalatot összegez. Ahol pedig vallásos tartalmat is közöl, ott talán teológiai kijelentést láthatunk benne, de összefüggő teológiai elméletet aligha. Általában azonban a teológiai kiértékelést

[161] Rövid és szakszerű bevezetést nyújt az izraeli bölcsességirodalomhoz T. Römer: *Bölcsesség az Ószövetségben*, Budapest, KRE, 1994.
Hangsúlyoznunk kell, hogy a bölcsesség *(hokmá)* az Ószövetségben nem annyira filozófiát, mint inkább szakértelmet jelent. Az Ézs 40,20 a bálványszobrok készítőit „(ügyes) mesterember" *(hárás hákám)* névvel illeti – bizonnyal ez a megszokott szóhasználat. Ehhez képest inkább a speciális szóhasználatot képviseli a bölcsességirodalom művelőjének *hákám* névvel illetése, és még speciálisabb, amikor etikailag érti ezt egy szerző, és például (mint a Péld 10. fejezetében is) a *caddíq* szinonimájaként (illetve az **wíl* ellentéteként) használja a szót.

akadályozta az izraeli bölcsesség állítólagos utilitarizmusa: egy sikeres élet elérését célozza, és nem transzcendens valóság közlését.[162] Ráadásul a kutatás több ízben fedezett fel nemzetközi beágyazottságot is: a Péld 22,17–23,12 például Amenemope (görögösen Amenóphis) bölcsességével mutat fel rokonságot,[163] míg Salamon bölcsessége inkább a mezopotámiai bölcsességirodalomra hasonlít (annak ellenére, hogy a történetírói részek őt is inkább Egyiptomhoz kívánják kötni), lásd 1Kir 5,10.12–13.[164] Az izraeli specifikum kimutatása egyre nehezebbnek látszott. A költői formában megjelenő mondások szívesen alkalmaznak paradox kijelentéseket (antitetikus parallelizmusként), amelyek azonban csak a dolgok mélyebb értelméről való elgondolkozást segítik, de teológusok ritkán érezték ezek jelentőségét: „Van, aki gazdagnak mutatja magát, pedig semmije sincs; van, aki szegénynek, pedig nagy a vagyona" (Péld 13,7), ami több, mint egy egyszerű magatartás bemutatása: „Van, aki bőven osztogat, mégis gyarapszik, más meg szűken méri a járandóságot, mégis ínségbe jut" (Péld 11,24).

a) A „régebbi" bölcsesség

„Spruchweisheit" vagy gnómikus bölcsesség – nyilván jóval korábbi, mint Izrael állama, de a népi, bölcs mondások azóta sem haltak ki, hanem változatlanul érvényben tartják magukat. Voltaképpen a generációk során kikristályosodott élettapasztalat rövid, tömör megfogalmazásaként mindig is aktuálisak voltak és lesznek. Az Ószövetségben mindenesetre osztályozni lehet azokat a bölcs mondásokat, amelyeket a teológiai hagyomány megőrzött számunkra. Először is láthatunk olyan mondásokat, amelyek a világ rendjét írják le, éspedig oly módon, hogy a hasonló dolgokat egymás mellé rendelik. Sokszor a népi bölcsesség stílusát is felfedezhetjük itt (a jól ismert x // x+1 párhuzamot, amelyből ugyan mindegyik elem fontos, de legfontosabb az utolsó):

Hat dolgot gyűlöl az Úr,
sőt hét dolog utálatos előtte:
A nagyravágyó szemek, a hazug nyelv,

[162] A Péld 8,12–37 megszemélyesítve egyesszám első személyben beszél a bölcsességről. Ez természetesen költői kép. Mivel a kép a klasszikus ószövetségi teológiai tartalmat közli (istenfélelem, bölcs uralkodás, illetve Isten teremtése), ezért nem lehet belőle olyan következtetést levonni, amely a bölcsesség istenítéséhez vezetne. Csak a későbbiekben, a gnosztikus irodalomban lesz majd érdekes Szófia, az istennő. Lásd itt Jutta Hausmann: Szófia – egy ószövetségi istennő emléke?, *Lelkipásztor,* 92. évf., 2017/11, 415–417.

[163] Lásd Kákosy László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Budapest, Osiris, 2005, 277.

[164] A vonatkozó kutatást ismertettem cikkemben: Milyen bölcs volt Salamon?, in uő: *Az Ószövetség fényei*, 98–107.

az ártatlan vért ontó kezek,
a gonoszt terveket koholó szív,
a rosszra sietve futó lábak,
a hazugságot beszélő hamis tanú
és a testvérek közt viszályt szító ember. (Péld 6,16–19)

Ami rendkívül feltűnő itt, az az ismeretszerzés folyamata: a hamis tanúzás büntetését például tanulhatná ez a mondás a Tízparancsolatból is, de semmilyen jel nem utal arra az egészen nyilvánvaló tényre, hogy a szerző ismeri a Dekalógust. Itt ujjhegyre van szedve egy sor olyan helytelen viselkedés, amely megmérgezi az emberek együttélését, attól függetlenül, hogy sikeres vagy sikertelen az elkövető kísérlete. Jutta Hausmann[165] úgy látja, hogy a régebbi bölcsesség anyagát a Példabeszédek könyve négy nagy téma szerint határozta meg: egyrészt embercsoportokat/típusokat különböztetett meg (bölcset és bolondot, szegényt és gazdagot, szorgalmasat és lustát). Másrészt társadalmi viszonyulást/funkciókat észlelt az emberi magatartásokban (anya – apa – gyermek, barát, király, különös fókusszal az asszony szerepére). Az élet tágabb összefüggéseit vizsgálta (mint például nyelv, szív / akarat / érzés, szenvedés, gonosz, jövő és reménység, különös tekintettel az istenhitre). Végül a bölcsesség életideálját fogalmazta meg: bölcsesség, igazságosság, érzelmek kontrollálása, öröm, jólét. Absztrakt gondolkozásnak tehát aligha volt híján, aki a bölcs mondásokat összegyűjtötte. Úgy tűnik, a bölcs mondásokban ismétlődő téma lehetett a kauzális összefüggés, amely nemcsak a Példabeszédek könyvében van jelen, de Ámósz is így érvel: „Járnak-e ketten együtt, ha nem egyeztek meg? Ordít-e az oroszlán, ha nincs zsákmánya? […] Csapdába esik-e a madár a földön, ha nem vetnek tőrt neki?" (Ám 3,3–5) Biztos, hogy hosszú megfigyelés eredménye a Péld 11,2a: „Ha jön a kevélység, jön a szégyen is"! Érdekes, hogy eközben szívesen vesz természeti példákat is a bölcsesség: ahogy a világ rendjének folyásában van valami szabályosság, úgy az alkalmazható az emberi társadalomra is. „Felnő-e a nád mocsár nélkül? Megnő-e a sás víz nélkül?" (Jób 8,11) – ezt kérdi Bildád, de nyilván azért, hogy ebből azt a következtetést vonja le, hogy Isten érdemei szerint fog bánni jó és rossz emberrel egyaránt. Leglátványosabb mindez mégis a Préd 1,5–7 esetében, ahol az állandóan fölkelő, majd lenyugvó nap képe, a körbeforgó szél példája, illetve az állandóan tengerbe ömlő folyó képe mind társadalmi folyamatot illusztrál: „nincs semmi új a nap alatt" (Préd 1,9). Kiemelt jelentőséget kell tulajdonítanunk a tett és sors összefüggésének a bölcs mondásoknak – ez azért is érdekes, mert a „retribúció

[165] Jutta Hausmann: *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2005.

tanát" kifejezetten sehol nem vallja az Ószövetség! Azt viszont gyakran körülírja, hogy az ember tetteivel befolyásolja azt a világot, amely világ meghatározza sorsát![166] A Péld 11 többféleképpen is megfogalmazza az emberi tettek és sorsok közötti összefüggést, és természetesen a háttérben Isten akarata áll:

> Aki ragaszkodik az igazsághoz, az az életre jut, de aki a rosszat hajhássza, az a halálra. (Péld 11,19)
> Az igazak csak jóra várhatnak, a bűnösök pedig csak haragot remélhetnek. (Péld 11,23)
> Nem áll szilárdan a bűnösen élő ember, de az igazak gyökere mozdíthatatlan. (Péld 12,3);
> Romlás éri a bűnösöket, és odalesznek, de az igazak háza megmarad. (Péld 12,7)
> Nem éri az igazat semmi veszedelem, de a bűnösök élete bajjal lesz tele. (Péld 12,21)

A bőséges idézetek mutatják, hogy fontos mondanivalóról van szó, és nyilván Isten áll a hátterében annak, ha az igaz sorsa jó lesz, a hamisé pedig rossz. Viszont látható, hogy általánosságban beszél így a bölcsesség, és egyetlen egyszer sem konkrétumra utal, azaz nem az egyes szerencsétlenségre vagy szerencsére mondja, hogy ennek vagy annak a tettnek a jutalma (vagy büntetése). Ennél a bölcs ember mindig óvatosabb. Inkább egy tapasztalat áll e megfigyelés hátterében is: „Mert ha hétszer elesik is az igaz, mégis fölkel, de a bűnösök elbuknak a bajban" (Péld 24,16). Arról beszélhetünk tehát, hogy a bölcsesség a tapasztalat szerint olyan tartást ad annak, aki igaz életet él, hogy jobban kibírja a megpróbáltatásokat is, mint a bűnösök.

E passzusok értelmezésében persze döntő kérdés lesz, hogyan értelmezzük a bűn fogalmát – azt a fogalmat, amely a mai köznapi használatában sem mindig közérthető… Az Ószövetség vonatkozásában mindazáltal arra kell ügyelnünk, hogy héberül sokkal finomabban árnyalt a bűn fogalma, mint ahogy azt európai nyelveinkben megszoktuk. Míg például a *pesa*^{c} leginkább a politika szférájából származik, és a lázadás, pártütés asszociációját kelti, addig a *hattá't* inkább a kultusz összefüggését idézi, és a kultuszi rend megsértéséből fakadó bűn gondolatát idézi föl bennünk. A *resa*^{c} ezzel szemben valamilyen belső erkölcsi romlottságra utal (nem véletlen, ha a *r*^{e}*sá*^{c}*ím* és a *caddíqím* gyakran szemben állnak egymással), a legáltalánosabban használt ^{c}*áwón* pedig valamilyen torzulást, az igazság elferdítését juttatja bűnként kifejezésre. Természetesen vétlenül is elkövethet valaki bűnt, de erre a *s*^{e}*gágá* megfelelő kifejezés. Érdekes, hogy a bűn már-már mágikus erejét is érezték

[166] A fentiek megpróbálták visszaadni Koch szavait: „schicksalwirkende Tatsphäre". Lásd K. Koch (Hrsg.): *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, WdF 125, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

a héber nyelv használói: ekkor az *'áwen* szót használták. Vagy az is elképzelhető, hogy valami egyszerűen, minden pontosítás nélkül nem jó – hanem rossz: *ra*^{c}; itt nyilván a *tób* ellentétjeként is használatos szóról beszélhetünk. A lényeg, hogy minden egyes helyen pontosan értelmezni kell, hogy milyen típusú bűnre utal a szöveg – és nem elégséges a matt „bűn" fordítás, a finom különbségek üzenetét is érteni kell.[167]

Régebben gyakran utaltak arra, hogy a bölcsességirodalom művelése eredetileg „szekuláris" foglalatosság volt Izraelben, amit a későbbi szerkesztők „teologizáltak". A megállapítás talán részben helyes, mivel előrehaladottabb stádiumban beszélhetünk olyan reflexióról, mely szerint Isten jelenlétét a világban mindenütt tematizálni kellett. Ez persze nemcsak a bölcsességirodalomra vonatkozik, hasonló tendenciát például a Szövetség könyve rendelkezéseinek szerkesztésében is láthattunk. A „szekuláris bölcsesség" fogalma azonban meglehetősen problémás, hiszen ez egy európai, és Európában is a felvilágosodás utáni kategória: attól, hogy az ókori ember nem mondta ki Isten nevét, mindenhol számolt jelenlétével. A nemzetközi vitát nem kell ehelyütt eldöntenünk, csupán dokumentáljuk, hogy a világ rendje mögött – főként a Példabeszédek könyvében – ott látjuk megfogalmazva a világ Teremtőjének és a történelem irányítójának akaratát, éspedig kifejezett szavakkal is. Főként a Péld 16. fejezetben láthatunk ilyen gondolatokat, a 16,9 például mintegy kiindulási pontul szolgált európai bölcs mondásokhoz is: „ember tervez, Isten végez" („Der Mensch denkt, aber Gott lenkt" – nyilvánvalóan Kempis Tamást is idézve: „homo proponit, sed Deus disponit"). A bibliai idézet mindenesetre így hangzik: „Az embernek az értelme terveli ki az útját, de az Úr irányítja a járását". Vajon csak kegyes gondolat ez? Aligha! Ez is tapasztalaton nyugszik, legalábbis a Péld 27,1 tanúsága szerint: „Ne dicsekedj a holnapi nappal, mert nem tudod, mit hoz az a nap!" – csakhogy ebben még nem szerepel Isten irányítása. Lehet azonban azt gondolni, hogy ne az állna a háttérben? Hogy a Péld 16,9 mégis tematizálja Isten irányítását, annak nyilván olyan teológiai reflexió áll a hátterében, mint például Ézs 31,1–3. Ne lovakban, ne harci kocsik tömegében reménykedjen Izrael, ne Egyiptomhoz forduljon segítségéről, hanem Izráel Szentjéhez: mert Ő „is" bölcs; Ő irányítja a történelmet! A szarkazmus itt éppúgy félreérthetetlen, mint az áthallás a Péld 21,31 versével: „Készen áll a ló a csata napján, de az Úr adja a győzelmet!" Ha tehát külön beszélünk a bölcsesség teologizálásáról, akkor mindenképpen hozzá kell fűzzük, hogy ugyanolyan tapasztalatokon nyugszik ez a teológiai munka, mint amilyenen a bölcs mondások is keletkeztek. Az bizonyos, hogy több helyütt is

[167] Mindmáig a legjobb tanulmány a héber nyelv ezen szavaihoz R. Knierim: *Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1965.

megfogalmazza a bölcsességirodalom a kvintesszenciát: „Az Úrnak félelme az ismeret kezdete…" (Péld 1,7; vö. Zsolt 111,10, és a monumentális Jób 28 is erre jut a 28. versben). Egy megjegyzést mindenképpen megérdemel, hogy héber bölcsességirodalom esetében nem csupán összegyűjtött bölcs mondások halmazáról van szó, hanem tudatosan összeállított könyvről, könyvekről beszélhetünk – és nyilvánvaló az is, hogy az összeállításnak is megvoltak a szempontjai![168] Gondolhatunk itt arra is, hogy a Péld 25–29. fejezetei feliratuk szerint Ezékiás király gyűjteményét adják elénk, vagy hogy a 31,1–9 Lemúel masszái király emlékét tárják elő anyja bölcsességéről, tehát a királyi udvar gyűjtéséhez tartoznak. A Péld 30,1–14 egy edómi bölcs, Ágúr mondásait tartalmazzák, azaz professzionális írnoki munka eredménye. Ezek azonban formális megjegyzések. Ennél is fontosabb, hogy a Példabeszédek könyvének tartalma több helyütt is elárulja a mindenkori elit irodalmi tevékenységét; arról beszélhetünk tehát, hogy a népi bölcsesség a legmagasabb szinten is elismerésre lelt.[169] Nyilván itt elsősorban arról van szó, hogy ezt a népi bölcsességet magas szinten is alkalmazhatóvá kell tenni: „Igazsággal tartja fenn országát a király, de ha ajándékot fogad el, romba dönti azt" (Péld 29,4). Persze ez is általános érvényű igazság; viszont nem mindenki van abban a helyzetben, hogy megvesztegetést fogadhatna el. Világos tehát, hogy kihez irányul a bölcs mondás. Ha nem is királyhoz, de meghatározó emberekhez irányul a figyelmeztetés: „Az öntelt emberek fellázítják a várost, a bölcsek pedig lecsillapítják a haragot" (Péld 29,8). Nem csak a királyi gyűjtésekben fordul azonban az intelem a magasabb rétegek felé: a Péld 22,22–29 szintén arra figyelmeztet mindenkit, hogy az isteni kijelentésként megélt józan élettapasztalatot még akkor is szem előtt kell tartani, amikor a társadalmi ranglétrán valaki magasra hág.

b) Az „újabb" bölcsesség: példabeszédek

Az előzőekben is idézőjelbe tettük a „régebbi" kifejezést, hiszen a bölcs mondások használata, illetve aktualitása mindmáig tart. Az „újabb" ismét idézőjelben szerepel, hiszen nem új műfajról van szó, példabeszédeket régen is mondtak. E szavak használatának egy irodalmi polémia az oka, amit egy Biblián kívüli irat dokumentál. Ahiqár történetét egy elefantinei arám nyelvű papirusz őrizte meg a Kr. e. 5. század végéről, de a benne idézett mondások nyilván jóval ko-

[168] Az összeállítást újszerűen közelíti meg Zabán Bálint Károly: *The Pillar Function of the Speeches of Wisdom. Proverbs 1:20–33; 8:1–36; 9:1–6 in the Structural Framework of Proverbs 1–9*, BZAW 429, Berlin–Boston, De Gruyter, 2012.

[169] Az alábbiakhoz lásd C. B. Ansberry: *Be Wise, My Son, and Make My Heart Glad. An Exploration of the Courtly Nature of the Book of Proverbs,* BZAW 422, Berlin–Boston, De Gruyter, 2011.

rábbiak. A történet elején Ahiqár elárvult unokaöccsét neveli, és bölcs mondásokkal tanítja. A jó diák megtanulja a leckét, és arra használja, hogy az asszír királynál bevádolja jótevő nagybátyját, Ahiqár alig tudja megmenteni az életét. A kocka azonban fordul, egy megoldhatatlan esettel szembesülve a király visszakívánja régi bölcsét, és amikor a nehéz esetet Ahiqár megoldja, akkor a renitens unokaöccsöt is visszakapja. Az irodalmi polémia itt jön: Ahiqár újra tanítani kezdi a fiút, de ezúttal nem bölcs mondásokkal, hanem tanulságos elbeszélésekkel. Mi mást akarhat mondani ez a történet, mint azt, hogy a „régi", gnómikus bölcsesség ugyan szakmai hozzáértést valóban ad, alkalmazója sikeres lehet – de nem ad kellő erkölcsi útmutatást. A példabeszédek éppen ezért nagyon népszerűek voltak, később is, hiszen üzenetét Jézus Krisztus is gyakran példázatokban tette érthetővé hallgatósága számára. Az erkölcsi felhang pedig tényleg nagyon erősen kidomborítható ebben a műfajban, ha a szerző úgy akarja. Híres a 2Sám 12. fejezetében Nátán példázata: Dávid elveszi Úriás feleségét, Betsabét, és a férjet meg is öli; mindez összehasonlítható azzal a gazdag emberrel, akinek ugyan nyájai vannak, de a szegény ember egyetlen báránykáját elveszi. Amint látjuk, az effektus hermeneutikailag ugyanaz, mint a gnómikus bölcsesség esetén a különböző dolgok egymás mellé rendelése: itt is Dávid gyilkosságával a rabló gazdag emberrel kerül azonos platformra. A közös nevező azonban mindkettő erkölcsi megítélésének: „Te vagy az az ember!" (2Sám 12,7b) – és a király csak ekkor jön rá, hogy voltaképpen erkölcsprédikációt hallgatott. Az elbeszélés természetesen összetett, egyrészt kapcsolódik az előző elbeszélésekhez, másrészt feltételezi már azt is, hogy a megtévedt király bűnében is példaadó azáltal, ahogy bűnbánatot tart és magára veszi a büntetést. Mindez azonban nem takarja el azt a szembeötlő tényt, hogy a példabeszéd erkölcsi tanításra az egyik legalkalmasabb műfaj. Kissé bonyolult tradíciótörténeti képet fest a Jótám meséje (Bír 9,8–15) – az ÚF szerint már helyesen: Jótám példázata.[170] A szorgos exegetikai munka kimutatta, hogy a képek ebben a példázatban korábbiak, mint maga az összefüggés, hiszen ez utóbbi már Abímelek erőszakos királyságára összpontosít. Elképzelhető, hogy az eredeti mondanivaló éppen egyfajta buzdítás volt közszolgálat vállalására, hiszen ha minden nemes növény visszautasítja, hogy vállalja az uralkodással járó lemondást is, akkor végül is a tüskebokor jut ilyen pozícióhoz, aminek mindenki kárát látja. Jelen összefüggésben azonban

[170] A „mese" elnevezés nyilván azért terjedt el, mert valóban meseszerű elemnek tűnik, hogy növények (vagy állatok) viselkedjenek úgy, ahogy emberek szoktak. Ez az elem mindazáltal egy erkölcsi tanulságra fut ki, úgy hogy a példázat meghatározás helyesebb. Másutt is találhatunk terminológiai bizonytalanságot, hiszen a Példabeszédek könyvét is héberül *mislé*nek hívják, jóllehet nem *másál*okat (példabeszédeket) tartalmaz. Viszont nyilván arról van szó, hogy a könyv összeállítója már erkölcsi célzattal végezte munkáját.

metsző királyellenességgel Jótám Abímeleket hasonlítja össze a tüskebokorral, mintegy Gedeon (Jerubbaal) legalkalmatlanabb és leghitványabb gyermekével, aki kiirtotta összes testvérét, de ezzel nem gazdagságot hozott, hanem végül halált idézett önmagára is. Úgy tűnik, a prófétai igehirdetésben is használtak *másál*-szerű illusztrációt: az 1Kir 20,35–43 szerint Aháb hibát követ el azáltal, hogy nem végez a damaszkuszi királlyal. Egy próféta azt a látszatot kelti, hogy a harcban egy rábízott foglyot elveszített, amiért élete van veszélyben. A király helybenhagyja: a fogoly életéért ő felel. Ám amikor a próféta felfedi magát, rögtön kiderül, hogy ő az az ember, aki életével és országával felel azért, amiért futni hagyta az arám királyt. Az ókori irodalmi polémia kapcsán úgy tűnik, elmondhatjuk, ugyan a gnómikus bölcsesség, a bölcs mondások sem nélkülöztek erkölcsi tanítást, mégis a példázatok/parabolák elbeszélései az ütköztetést látványosabban és érthetőbben tudták kifejezésre juttatni. Ezáltal erkölcsi tanításra talán még alkalmasabbak lehettek, mint a bölcs mondások.

III. PARADIGMAVÁLTÁSOK

Minden közösség, így minden vallás történetében vannak fordulópontok: vagy valamilyen krízis, fenyegetés, tragédia, vagy pedig valamilyen külső hatás, esetleg örvendetes fejlemények. Ám nem maguk az események a meghatározók,[171] hanem mindig az, ahogy a közösség tagjai reagálnak erre. A reakció során régebbi meggyőződések irrelevánsnak bizonyulhatnak, avagy továbbra is olyanok maradnak, amelyekre építeni lehet; új meggyőződések születhetnek, amelyek formálhatják a jövőt vagy épp tiszavirág életűek lesznek – mindez meghatározza a közösség és hite jövőjét. Izrael esetében viszonylag könnyű dolgunk van, ha meghatározni akarjuk a változásokra adott válaszok belső konzisztenciáját: Izrael ilyenkor mindig összegezte korábbi tradícióját, és azokat új struktúrában tárta elő. Hozzá is fűzött új meglátásokat, el is vetett korábbi nézeteket, de mindig világosan látta az alapokat, és megmutatta az előrelépés útját. Ilyen fordulópont volt a Kr. e. 7. század végén Izrael felszabadulása az asszír uralom alól; válaszként a deuteronomiumi reform (és annak teológiája) áll előttünk. Hasonlóan nagy változás, a nép és az ország krízise volt a babiloni fogság; a Deuteronomiumi Történeti Mű ekkor érzi szükségét a történelem feldolgozásának és a jövő lehetőségek felmérésének. Fordulatot jelentett még Babilon bukása, illetve a Perzsa Birodalom fennhatóságának kezdete a Kr. e. 6. század közepén. Erre válaszul Deutero-Ézsaiás hirdeti meg Isten megjelenését a történelemben, visszautalva Isten korábbi csodáira. És nagy kihívást jelentett a hazatérés után a restauráció,

[171] 1992-ben fontos könyv jelent meg a nemzetközi könyvpiacon: O. Keel – Chr. Uehlinger: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen,* QD 134, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2001[5]. Ez a könyv (miként a cím is mondja: nem az izraeli, hanem a kánaáni és izraeli vallástörténetről) a materiális emlékeket alapul véve olyan fordulópontokat érzékel a vallás alakulásában, amelyeknek semmi közük az ószövetségi teológia nagy fordulópontjaihoz. Ennek okairól persze érdemes lenne hosszú vitát folytatni, de most elég annyi, hogy a hit számára nem mindig a nagy politikai események a meghatározók, hanem sokkal inkább a rájuk adott válasz.

a zsidó állam helyreállítása a régieknek megfelelően, de immár új formában – a Papi Irat monumentális törvénygyűjteménye és történetírása válaszol erre. Említhetnénk még itt a hellenizmus jelentkezését, majd uralkodóvá válását a Kr. e. 3. és 2. században, de ezúttal ettől el kell álljunk, hiszen a hellenizmus ugyan nagyon is átformálta a zsidó vallást, de az már az Ószövetséget csak részben érintette.

1) Deuteronomium

Röviden összegezhetjük a Deuteronomium történeti hátterét: a 7. század utolsó harmadában az Asszír Birodalom hanyatlása végre politikai szabadsággal ajándékozta meg Izraelt. Évszázados vazallusi státuszból léphetett ki a zsidó állam, és ezt a lehetőségét ki is használta.[172] Jósiás király vezetésével megindult a vallásreform, amely egyrészt régebbi teológiai tradíciók összegzését eredményezte, újszerű szempontok szerint.[173] Ez meghatározóvá vált nemcsak saját korában, hanem hosszú ideig az izraeli vallásban. Voltaképpen a babiloni fogság után is gyakran utaltak rá, olyannyira, hogy voltak kutatók is, akik a Deuteronomiumot az ószövetségi teológia középpontjának tartották.[174] Mára ez kicsit megváltozott, tekintettel a deuteronomiumi teológia rétegeinek fölfedezésére, de kétségkívül az első olyan összegzésről beszélhetünk, amelynek el nem múló hatása lett.

A visszatekintés, illetve a tradíciók összegzése nyilvánvaló a deuteronomiumi törvény (5Móz 12–26) tartalmában, hiszen a törvényhozás nem új törvények írásából (vagy nem csak abból) áll, hanem a meglévő éthoszból merít a törvényhozó.[175] Ugyanakkor pedig fontos volt a nemzeti jelleg hangsúlyozása eközben, és ezért kerül Izrael prófétai tradíciója előtérbe. Korábban is említettük már, hogy felfedezhető egy történelmi vonulat, amely időrendben Illés, Hóseás, a korai Jeremiás

[172] Az ezzel foglalkozó nemzetközi szakirodalom ismertetetését lásd cikkemben: Deuteronomium – teológia és politika a Kr. e. VII. századi Izraelben, in Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.): *Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről*, Szociáletikai intézet kiadványai 7, Debrecen, DRHE, 2019, 25–37.

[173] Magyarul Kiss Jenő: A jósiási reform – jelentősége, fogadtatás és hatása, *Református Szemle*, 94. évf., 2001/3, 211–214.

[174] A „centrum" gondoltához kapcsolódik S. L. McKenzie: The Theological Legacy of Deuteronomy, in C. Bultmann – W. Dietrich – C. Levin (Hrsg.): *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur Biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 28–43. Összegzése mindazáltal figyelmet érdemel, mert szerinte a Deuteronomium maradandó teológiai öröksége pontokba foglalható. A kultuszcentralizáció, reflektált teológiai tanítás Istenről, kiválasztásról, szövetségről, Isten büntetéséről és áldásáról, szentírás, valamint hitelveken nyugvó etikai tanítás az, ami a Deuteronomium újítása – és hosszútávon meghatározó üzenete.

[175] Lásd korábbi írásomat: Etikai hagyomány vagy politikai teológia?, in uő: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, 43–53.

és a Deuteronomium tradícióvonalát rajzolja a későbbi olvasó szeme elé. Itt látjuk azonban, hogy az eleven tradíció mindig egyben interpretáció is: a Deuteronomium nemcsak nagyra értékeli a prófétai hagyományokat, hanem egyben újra is értelmezi azokat. Vallástörténeti szempontból megfigyelhető, hogy a prófétai tevékenységek közül többet tiltólistára tesz a Deuteronomium,[176] és kizárólag a maga definícióját ismeri el igazi prófétai tevékenységnek. Ki az igazi próféta? Erre az 1Kir 13 meghökkentő története ad választ. A prófétának nem nevezett „Isten embere" *('ís ᵉlóhím)* ugyan tényleg Isten akaratát közli a bételi oltár elpusztulásáról, és az őt üldözni akaró Jeroboám keze megbénul, mutatva ezzel, hogy nincs hatalom Isten akarata ellenében. Isten embere azonban a hazafelé vezető úton találkozik egy öreg prófétával (*nábí záqén,* ami talán utalás arra, hogy a korábban prófétának nevezett személyek egyikével), aki elismeri az Isten emberének prófétai tevékenységét, és vendégbarátságot kínál neki. Isten embere először ugyan nem akarja azt elfogadni, de mivel az „öreg próféta" szintén Isten kijelentésére hivatkozik, végül is enged a kérésnek, amivel azonban názír fogadalmának ellenében cselekszik: várnia kellene, amíg jövendölése beteljesül. Ezért öli meg Isten emberét aztán az oroszlán. Az ábrázolás igen szembeszökő: az oroszlán sem az embert, sem a szamarat nem eszi meg, hiszen csak Isten ítéletét hajtotta végre. Még meghökkentőbb, hogy az „öreg próféta" saját sírjába helyezi el Isten emberének holttestét, és a szokáshoz illően siratja meg: tehát elismeri, tiszteletben tartja őt. Mi a mondanivaló ebben a bizarr jelenetsorban? Nyilván az, hogy a Deuteronomium számára a prófétaság nem csupán annyit tesz, hogy valaki Isten üzenetét hirdeti, hanem azt is, hogy valaki a törvénynek megfelelően jár el. Prófétaság és törvény egymás mellé került, hirdetett ige és írott ige egymás mellett áll – ez a Deuteronomium újítása. Az alábbiakban elsősorban arra kell koncentrálnunk, hogy milyen újító szempontok szerint összegezte régebbi tradícióját Izrael, illetve hogy ez mennyire lett maradandó alkotás az ószövetségi teológiában.

a) Egy Isten – egy templom – egy nép

Az egyetlen Isten tisztelete, a radikális, törvény által kötelezően előírt monolátria, nyilván a már említett prófétai örökség Izraelben. Azért mondunk monolátriát (és nem monoteizmust), mert a teoretikus monoteizmust fenn kell tartanunk Deutero-Ézsaiás teológiájának leírására, ahol más istenek létezését is tagadja a próféta. Itt nem; elképzelhető, és ezért tiltani is kell más isten tiszteletét a törvény által. Ezt teszi már a híres 5Móz 6,4 is, amelyet azóta szinte zsidó hitvallásként idézünk: „Halld meg, Izráel: Az Úr a mi Istenünk, egyedül az Úr!"

[176] Ezt röviden ismertettem már *Az óizraeli vallás* c. könyvemben (Budapest, 1994, 96–97. lap).

Az itt szereplő fordítás helyes, bár sokan utalnak arra, hogy a *sᵉmaᶜ jiszrá'él jhwh ᵃlóhénú jhwh 'ehad* másként is fordítható: „Halld meg, Izrael, Jhwh, a mi Istenünk, Jhwh egy (ti. Isten)". Azok, akik ezt a fordítást javasolják, arra utalnak, hogy a korábbi lokális Jhwh-kultuszokkal szemben polemizál a központi, nemzeti Isten képe – egyfajta polijahwizmus megszüntetése a felszólítás célja.[177] Ez kétségkívül összhangban áll azzal, hogy a központi szentély kultikus szokásait tették meg a hivatalos vallás mércéjévé a hivatalos személyek (törvényről lévén szó, főként a királyt említhetjük ezek között). Mindez azonban mit sem változtat azon, hogy a teológiai mondanivaló kétségkívül a korábbi prófétai radikális igehirdetéshez kapcsolódik: Izrael más istent nem tisztelhet, csak Jhwh-t! Illés és Hóseás esetében egészen nyilvánvaló, hogy Baal vagy a Baalok tiszteletének tiltásáról van szó; a Deuteronomium korában a spektrum nyilván szélesebb, mert a szerző számol például a korábbi nagybirodalom, Asszíria isteneivel is. Ugyanakkor az üzenet a régi: Izrael számára élet és halál kérdése, hogy tartja-e magát Jhwh kizárólagos tiszteletének parancsához![178] Az 5Móz 13 drasztikus módon tiltja más istenek (*ᵃlóhím ᵃhérim*) tiszteletét – tehát nem csak Baalét vagy Aséráét! Az első hat vers a Deuteronomium által inkorrektnek tartott prófétai tevékenységet halálbüntetés terhe alatt tiltja, de aztán testvér, gyermek, feleség vagy jóbarát feljelentését és halálbüntetését követeli abban az esetben, ha az illető idegen istenek tiszteletére akarja csábítani Izrael tagjait. Persze amikor egy olyan törvényt olvasunk, amelynek konkrét és gyakorlati megvalósulásáról semmi hír nincs a történeti könyvekben, akkor mindenképpen el kell gondolkoznunk a tartalomról. Hiszen arról sehol nem értesülünk, hogy valaki feleségét, gyermekét vagy akár ismerősét is megölte volna bálványimádás miatt! Az értelem azonban rögtön kiderül, ha arra a háttérre figyelünk, amelyben megszületett ez a törvény: az asszír nagykirály szerződésben rögzítette a vazallus király hűségesküjét, és megkövetelte, hogy bármilyen lázadást szítana valaki az országban, azt azonnal jelentse a nagykirálynak, és a lázadókat halállal büntesse. Nyilván a lázadókat első renden a királyi ház tagjai között kellett keresni, ezért nyomatékosítja az asszír törvénykezés is, hogy az asszír király iránti hűség a vérségi köteléknél is erősebb. Az 5Móz 13 esetén Isten lép az asszír nagykirály helyébe, és a szerződő fél maga a nép; így talán érthetővé válnak a drasztikus rendelkezések éppúgy, mint hogy ezek konkrét végrehajtására nincs példa az Ószövetségben. Mindez azonban magyarázza a deuteronomiumi monolátria törvényét a maga teljességében: Izrael szövetségi kapcsolatban van Istennel, és a féltőn szerető Isten (helyesebben a félté-

[177] Vö. Kőszeghy Miklós: Polijahvizmus és Asera-hit Izraelben a 9. században, *Egyháztörténeti Szemle,* III. évf., 2002/2, 28–39.

[178] Magyarul Balogh Csaba: Exkluzivizmus, intolerancia és az Ószövetség világa, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis,* 10. köt., 2019, 21–40.

kenyen szerető Isten, *'él qanná*, a Tízparancsolatban) minden más isten tiszteletét lázadásnak értelmez – mint ahogy valóban, más nagykirály tisztelete az asszír nagykirállyal szembeni lázadás volt. A kép azt is magyarázza, hogy Izrael ebben a kapcsolatban hogyan élhette meg hitét nemzeti vallásként, hiszen a vazallusi szerződés csak úgy jöhetett létre, hogy már egy nemzet előzetesen létezett.

Honnan származik azonban a kizárólagos templom gondolata? Izraelben korábban már megvolt ugyan a jeruzsálemi templom, de bármennyire is fontos volt, királyi szentélyként egy volt a lokális szentélyek sokasága mellett. A kettő egyáltalán nem zárta ki egymást, hiszen a királyi szentély annyiban különbözött a többitől, hogy a király és az ország politikáját is tükrözte, de ez egyáltalán nem befolyásolta a lokális szentélyek működését. Az ókori kelet vallásai sem ismernek semmi olyasmit, hogy a főváros temploma kizárólagosságra tarthatna igényt.[179] Vagy mégis a környező népek hatására jött létre a kultuszcentralizáció Izraelben? Van, aki úgy véli, hogy a gondolat voltaképpen erényt csinált a szükségből: az asszír fenyegetés során Kr. e. 701-ben gyakorlatilag az összes lokális szentély idegen fennhatóság alá került, kivéve a jeruzsálemi templomot.[180] A királyi szentély maradt az egyedül „kóser" templom. Ha így van, akkor a deuteronomiumi reform már egy korábbi gyakorlatot szentesített, ennek azonban ellene mond, hogy a központi szentély kizárólagossága teljes összhangban van a nemzeti vallás gondolatával. Egy másik elképzelés az lehet, hogy a nemzeti megújulás részeként Jósiás azt tervezte, hogy a dávidi birodalmat helyreállítja. Bár ez kifejezetten sehol nincs kifejtve, feltehetőleg ebből az időből származnak a történeti leírások, amelyek kifejezetten érdeklődnek Transzjordánia iránt, de Közép-Palesztina iránt is. Ha így volt, Jósiásnak is tudnia kellett, hogy a háborúhoz három dolog kell, pénz, pénz és pénz. A központi szentély egyszersmind központi adózást is jelentett, amely az adóbevételek jobb ellenőrzéséhez vezethetett.[181] Egyáltalán

[179] Lásd az áttekintést, R. G. Kratz: The Idea of Cultic Centralization and its Supposed Ancient Near Eastern Analogies, in R. G. Kratz – H. Spieckermann (eds.): *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives,* BZAW 405, Berlin – New York, De Gruyter, 2010, 121–144.

[180] Ezt a nézetet képviseli Elisabeth Bloch-Smith: Assyrians Abet Israelite Cultic Reforms: Sennacherib and the Centralization of the Israelite Cult, in J. D. Schloen (ed.): *Exploring the* Longue Durée*. Essays in Honor of Lawrence E. Stager,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2009, 35–44. Jegyezzük meg, hogy bár a Biblia beszámol Ezékiás kultuszreformjáról is, ami Bloch-Smith nézetét még valószínűbbé teszi. Sajnos azonban a 2Kir 18,1–7 szövege teljes mértékig deuteronomisztikus színezetű, és csupán egyetlen említés lehet korábbi: a Mózes által készített rézkígyó, Nehustán eltávolítása a templomból. Egyrészt érdekelne minket, hogy mi kifogása lehetett Ezékiásnak e kegytárgy ellen, hiszen Izrael történetének egy igen jeles alkalmára emlékeztetett, amely Isten megmentő tettét jelenítette meg a templomban. Bárhogy legyen is, ez a mozzanat semmiként nem utal még kultuszcentralizációra.

[181] Ilyen megközelítéssel él például W. E. Claburn: The Fiscal Basis of Josiah's Reforms, *JBL*, vol. 92, 1973/1, 11–22. Azt mindenesetre J. Schaper is hangsúlyozza, hogy a deuteronomiumi reform

nem véletlen, hogy ellenállás is volt a reformmal szemben, amit éppen Jeremiás könyve dokumentál. Bár a reform konkrét motivációját nem ismerjük a kultuszcentralizációra, a tartalom mégis félreérthetetlen: az 5Móz 12,5-ben szépen meg van fogalmazva, hogy Jhwh kiválasztott egy helyet, hogy oda helyezze nevét, és ott lakjék *(hammáqóm ʾašer jibhar jhwh ʾlóhékem […] lászúm ʾet-šᵉmó sám).* A formula sokszor ismétlődik, bár kisebb variációkkal, nemcsak a Deuteronomiumban, hanem a Deuteronomiumi Történeti Műben. Szép alliterációval szerepel a *lᵉsakkén šᵉmó sám* vagy egyszerűen a *lihjót šᵉmó sám* is. Sandra L. Richter tette vizsgálat tárgyává ezt a formulát, és megállapította, hogy az 5Móz 12,5 megfogalmazása lehet az eredeti, hiszen egy akkád szófordulat átvételét jelenti: *suma sakánu* = valahova helyezte nevét, ti. a király.[182] E fordulattal akkor éltek a mezopotámiai királyok, amikor egy területet elfoglaltak, és a győzelmet valamilyen írott emlékművel látták el. Ennek megfelelően a templom Istennek, mint királynak az emlékműve, és arra emlékezteti Izrael népét, hogy királya egyedül Isten lehet – tehát teljes összhangban van a fentebb tárgyalt monolátria programjával. Mindez természetesen relativizálja a történeti vitát, hogy a kultuszcentralizáció honnan ered: értelme nyilván sajátosan a jósiási reformhoz kötődik. A kultuszcentralizáció szisztematikusan van végigvezetve, például az 5Móz 16,1–17 a kultuszi kalendáriumot határozza meg, ugyan a szokásos módon, mégis immár a jeruzsálemi templomhoz való zarándoklat formájában (a fenti formulát lásd a 2. versben). Külön kiemelendő, hogy a páskaünnepet is jeruzsálemi áldozatként értelmezi, jóllehet egyértelmű, hogy ez eredetileg nem is templomi ünnep volt, hanem családi körben megtartandó rítus. Ugyan az ünnepeket magukat meg lehet tartani vidéken is, de az áldozati rész már kötelező jeruzsálemi jelenlétet követel meg (16–17. vers). A kultuszcentralizáció egyéb problémát is jelent: a szentély (korábban nyilván a lokális szentélyeket kellett értenünk ezen) az ókori kelet általános gyakorlatában *asylum* is: menedéket nyújtott azoknak, akik ártatlanok voltak, esetleg véletlenül követtek el valamilyen bűnt. Ez utóbbi azért is fontos, mert ilyen esetben a vérbosszútól kellett védeni a menekülőt. Abban a pillanatban azonban, hogy csak egyetlen szentély maradt, szinte lehetetlen feladat állt a menekülő előtt, hiszen Jeruzsálemig adott esetben hosszú út vezetett. Az 5Móz 19,1–13 elrendeli a menedékvárosok intézményét, ahol szentély nélkül is védelmet kaphatott az ártatlan vagy véletlenül bűnbe keveredett egyén.

az első dokumentuma annak, hogy az adófizetés rendjében a naturáliákról áttértek a pénzre Izraelben. Lásd J. Schaper: Geld und Kult im Deuteronomium, in uő: Gott und Geld, *Jahrbuch für Biblische Theologie,* 21, 2006, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2007, 45–54.

[182] Sandra L. Richter: *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, BZAW 318, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2002. A szerző joggal jegyzi meg, hogy itt még nem ugyanaz a *sém* = név jelentősége, mint később, a papi teológia *sém-* és *kábód*-teológiájában.

Természetesen ez a rendelkezés nem vonatkozott a szándékosan bűnt elkövetőkre (lásd a 19,11–13 verseket). Hasonlóképpen a szakrális törvénykezés kérdésében is módosítani kellett. Az 5Móz 17,8–13 szerint szintén arra a helyre kell elmenni, „amelyet kiválaszt Istened, az Úr" (8. vers), amennyiben a helyi bíráskodás nem tudna egy vitás kérdésben dönteni, és az istenítélet csakis itt adható meg. További érdekesség, hogy a deuteronomiumi törvény szükségét érzi a kultikus közösség definiálásának. Az 5Móz 23,2–9 adja meg ezt a definíciót, ahol feltűnik, hogy az idegenek közül az ammóniak és móábiak csak tíz generáció után csatlakozhatnak a nemzeti valláshoz, míg az edómiak már a harmadik nemzedék után is tagjai lehetnek a gyülekezetnek. Érdekes nyilván az is, hogy miért adódott ilyen eltérés a népek között, legszembeötlőbb mégis az, hogy a kérdés egyáltalán fölmerült: nem izraeli származású ember hogyan lehet részese az izraeli kultusznak? Ez már nyilván nemzetben való gondolkozásra utal.

A hangsúly tehát a deuteronomiumi törvényben nem szolga és szabad, gazdag és szegény különbségén, hanem a népen van. A parainetikus stílus is mutatja ezt, hiszen gyakori a megszólítás: „Te", vagy „Ti", illetve a felszólítás az egyes törvények megtartására. A nép tehát az igazi jogalany – érdekes módon még Európában is ez csak későn történik meg! A háttérben nyilván a „Ti az Úrnak, Isteneteknek gyermekei vagytok" (5Móz 14,1a) passzus áll. Árulkodó itt a királytörvény (5Móz 17,14–20), ami több szempontból is érdekes. Egyrészt furcsa, hogy „idegen embert" nem lehet királlyá választani Izraelben, hiszen Jeruzsálemben csak dávidi király jöhetett szóba, aki értelemszerűen izraeli volt. Esetleg még az északi legiszláció része lehetett ez a törvény, ahol bárkit királlyá lehetett választani? Számunkra itt most ennél is érdekesebb, hogy a királytörvény gyakorlatilag megszorításokat tartalmaz a királyi hatalommal szemben: sok lova ne legyen a királynak, ne legyen sok felesége, sok ezüstöt és aranyat ne gyűjtsön, ne legyen gőgös – és persze tartsa meg a parancsolatokat. Hol maradnak azonban a király jogosítványai? Hogy ismét európai analógiával éljünk, olyasmi ez, mint a *Magna Carta Libertatum* (1215), ami a király jogosítványainak korlátozása volt – a rendek javára. Itt viszont kifejezetten a nép javára történik a királyi hatalom visszaszorítása, Isten és a nép áll szövetségi kapcsolatban egymással, nem pedig a király. Ennek megfelelően a deuteronomiumi törvény sok népjóléti rendelkezést tartalmaz, ami persze a korábbi jogi tradíció hátterén egyáltalán nem meglepő, már a Szövetség könyve is kifejezetten érdeklődött a népjólét iránt. Ilyen parancsolatsort találunk az 5Móz 24-ben (zálogba vett tárgy visszaadása, a kizsákmányolás tiltása, a jövevény, özvegy és árva védelme, a betakarítás során a szedegetés engedése), de vannak kifejezetten érdekes törvények is. Az 5Móz 23,16–17 nem engedi, hogy az elmenekült rabszolgát kiszolgáltassák korábbi urának, az 5Móz 21,10–14 a foglyul ejtett nővel való emberséges bánásmódra szólít fel. Feltűnő, hogy kifejezetten

érdeklődik aziránt a törvény, ha zsidó ember kerül gazdaságilag kiszolgáltatott helyzetbe. Az 5Móz 15,12–18 a honfitárs adósrabszolga védelmét szolgálja, de az ezt megelőző kölcsöntörvény is érdekes, hiszen különbséget tesz honfitárs és idegen esetében a kölcsön megfizetésekor (5Móz 15,1–10). Mintha valóban ez lenne a Deuteronomium célja: „Ne legyen köztetek szegény" (5Móz 15,4). Szokás ezért a deuteronomiumi törvényt „testvér-etikának" is nevezni.

b) Isten alaptulajdonsága: szeretet és irgalom

Fentebbi gondolatunk már fölveti, hogy a deuteronomiumi teológia számára fontos a szeretet, a társadalomban megnyilvánuló szolidaritás alapja, hogy az izraeli ember szereti honfitársát. Igaz, a sokat idézett formula csak a papi törvényben fordul elő: „szeresd felebarátodat, mint magadat!" (3Móz 19,18), de a szeretet elvi megfogalmazása nyilván a Deuteronomium újítása. Példaként idézzük az 5Móz 10,19 versét: „Szeressétek a jövevényt, mert ti is jövevények voltatok Egyiptom földjén!" A szeretet tehát társadalmat formáló princípium lett a Deuteronomiumban, amelynek hatása az ószövetségi etikára felmérhetetlen, hiszen ez teszi széles körben kötelezővé a „testvér-etikát". Nyilván ez a szeretet további pontosításra szorul, ha belőle vezetjük le az etikai normákat. A szeretet transzcendens elv, nem egyszerűen az emberek érzelmi viszonyulása egymáshoz – a híres *s^{e}ma^{c} jiszrá'él* második mondata kötelezővé teszi az izraeliek számára az Isten iránti szeretetet: „Szeresd azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből!" (5Móz 6,5) Vajon lehet azonban a szeretetet parancsolni? Európai gondolkodás szerint nem, hiszen az egy belső érzelem; nem így az Ószövetségben, hiszen ez a szeretet a következő versekben pontosítva az igék, parancsolatok megtartását, a következő generáció számára történő hagyományozását, és az állandó emlékezetet jelenti.[183] A szeretet a Deuteronomium értelmezésében konkrét tetteket jelent.[184] Ugyanakkor azonban a Deuteronomium dokumentálja Isten szeretetét is népéhez, és ez is konkrét tettekkel kerül bemutatásra. Izrael kiválasztását az 5Móz 7,6–7 a szeretettel indokolja, sőt, nyomatékosan említi is, hogy „[n]em azért szeretett meg, és nem azért választott ki benneteket az Úr, mintha valamennyi nép közt a legnagyobbak volnátok, hiszen a legkisebbek vagytok valamennyi nép közt, hanem azért, mert szeret benneteket az Úr, és megtartja azt az esküt, amelyet atyáitoknak tett" (5Móz 7,7–8). Ezt követően

[183] A hit hagyományozásának fontossága szembetűnő a Deuteronomiumban. Lásd Kató Szabolcs F.: „Ismertesd meg azokat fiaiddal és unokáiddal is" 5Móz 4,9: Továbbadott hit a Deuteronómiumban, in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis,* 10. köt, 2019, 41–62.

[184] Lásd E. Jenni: *'hb* lieben, in E. Jenni – C. Westermann (Hrsg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I., München–Zürich, Chr. Kaiser – TVZ, 1971, 60–72.

olvashatjuk a konkrét tetteket, az egyiptomi szabadítást, az ország ajándékként való megadását és a szövetséget, amelyet megtartva Izrael áldást kaphat. A szeretet, amint látjuk, áthatja az üdvtörténetet. Honnan származhat ez a gondolat? Az ókori Kelet nem éppen a szeretetről híresült el köreinkben… Izrael korábbi etikai hagyományában (amit legjobban a Szövetség könyvéből tudunk kiolvasni) jelen volt ugyan a szolidaritás, sőt igen, a szeretet is, de nem ilyen megfogalmazott formában. A szeretet mint elv azonban új a Deuteronomiumban. És mégis, a szeretet mégsem *deus ex machina*, hiszen az akkád nyelvű politikai kultúrában gyakorta használatos volt. Az Amárna-szövegekben (Kr. e. 14. század) többször is olvashatjuk a fáraó és a palesztinai városállamok királyai közötti levelezésben, hogy a fáraó „szereti" a vazallus királyt, s ezért erősíti meg hivatalában, illetve a vazallus király is „szereti" a fáraót: hűségéről biztosítja a birodalom uralkodóját. Az Újasszír Birodalom vazallusszerződéseiben ugyanez a szófordulat szintén megtalálható: Észar-Haddón (Assúr-ah-iddína, uralkodott Kr. e. 680–669) szeretetet követel meg alattvalójától, de Asszurbanipal/Szardanapal (Assúr-bán-apli, uralkodott Kr. e. 668–631) szintén a szeretet szóval írja körül a vazallustól megkövetelt hűséget, amit még pontosít is, hiszen az asszír nagykirályért harcolnia, adott esetben meghalnia is kell a vazallusnak. Főként ez utóbbi, asszír párhuzamok tűnnek közvetlen közelinek a Deuteronomium megfogalmazásához, hiszen ekkor Izrael is asszír vazallus állam volt, és csupán néhány évtizedre vagyunk a deuteronomiumi törvénytől. A „szeretet" szóval egy sor konkrét dolgot ír elő a hűség megnyilvánulásaként az asszír törvénykezés. Izraelben természetesen nem a harcot és a halált írja elő a Deuteronomium, de a lehető legszigorúbban előírja a Törvény megtartását, mint Isten (a nagykirály) iránti hűséget a vazallus (Izrael) nép részéről.[185] Mindez jól illik abba az összefüggésbe, amelynek hátterén a Deuteronomium érteni akarja saját nemzeti létét, illetve specifikussá teszi nemzeti vallását: Isten és a nép vazallusi szerződés szövetségében áll, ahol Isten foglalja el a (modellként szolgáló asszír) nagykirály helyét, a nép pedig a vazallus király pozíciójában van. A vazallus a nagykirály kegye folytán lehet egyáltalán király – tehát a nagykirály „szereti" a vazallust, a vazallus pedig hűséggel tartozik a nagykirály iránt, tehát Izrael megtartja Isten törvényét, szintén szeretetből. Ebbe az összefüggésbe ágyazza bele a Deuteronomium az ősi izraeli etikai tradíciót, és a Szövetség könyvének szociális rendelkezéseit e szeretet megnyilvánulásaként értelmezi. A szeretet tehát nem csupán érzés a Deuteronomium szóhasználatában, hanem annak konkrét megnyilvánulása is.

[185] Lásd H.-P. Mathys: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18),* OBO 71, Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

Jellemző a Deuteronomiumra, hogy istenképét is a történeti hagyományok tapasztalatának hátterén alakítja ki. Az 5Móz 6–7. fejezeteiben láttuk, hogy Izrael a kiválasztását, a történelemben megnyilvánuló csodákat és megmentését is Isten szereteteként értelmezi, ezért jut el arra a következtetésre, hogy Isten alapvetően kegyelmes Istenként tapasztalható meg. Ugyan ez mit sem változtat azon, hogy Isten igazságos, és megbünteti az elhanyatlókat, ám az élet lehetőségének felkínálása a szeretet és kegyelem megnyilvánulása.[186] Talán nem is a Deuteronomiumból, hanem egy deuteronomiumi teológiát tükröző zsoltárból vehetjük ennek legszebb megfogalmazását:

> Irgalmas és kegyelmes az Úr,
> türelme hosszú, szeretete nagy […]
> Mert amilyen magasan van
> az ég a föld fölött,
> olyan nagy a szeretete
> az istenfélők iránt […]
> Amilyen irgalmas az apa a fiához,
> olyan irgalmas az Úr az istenfélőkhöz. (Zsolt 103,8.11.13)

Az irgalom és kegyelem hangsúlyozása fontos *(rahúm wᵉhannún jhwh),* utóhatása óriási, hiszen meghatározza a zsidóságon kívül a keresztyénség istenképét is, de azt se felejthetjük el, hogy az iszlám hívei is szívesen kezdik mondanivalójukat ezzel a formulával: *biszmilláhi–rrahmáni–rrahími* („a könyörületes és irgalmas Isten nevében"[187]). A mondat második fele nyilván utalás a Tízparancsolatra, hiszen ott olvassuk, hogy Isten ezerízig kegyelmes, míg büntetése csak a jelenben hat (vö. a II/2/c szakaszt): „Megbüntetem az atyák bűnéért a fiakat is harmad- és negyedízig, ha gyűlölnek engem. De irgalmasan bánok ezerízig azokkal, akik szeretnek engem, és megtartják parancsolataimat." (5Móz 5,9b–10 = 2Móz 20,5b–6). Nyilván képes beszédről van szó: a harmad- és negyedízig kifejezés arra utal, hogy a büntetés teljes, és az egy házban élő három vagy akár négy generációt is érinti. Viszont nem tart tovább! Az „ezerízig" kifejezés szintén képes beszéd: a kegyelem örök. Kifejezett szavakkal történik itt utalás a szeretetre, a kegyelem azok számára érvényes, akik szeretik Istent, és a szöveg pontosítja, hogy ez a parancsolatok megtartását

[186] A kegyelem teológiájának összefoglalását lásd M. Prudký: Der Herr, 'der Gott der Gnade', und Israel, Volk 'von Gottes Gnaden' – Gnadenlehre im Alten Testament, in Lenka Karfíková (Hrsg.): *Gnadenlehre in Schrift und Patristik*, Handbuch der Dogmengeschichte III/5a, Freiburg – New York usw., Herder, 2016, 23–50.

[187] Ha mai muszlim személy idézi ezt a mondatot, valószínű olyan formában halljuk, amely már nem ragozza a főnevet: *biszmilláh ar-rahmán ar-rahím*.

jelenti. A parancsolatok megszegése nyilván ennek ellenkezője, Isten gyűlöletével azonos – kifejezett szavakkal olvassuk itt az *'áhéb* (szeretni) és *száné* (gyűlölni) igét. Hangsúlyoznunk kell még, hogy a későbbiekben is meghatározó lesz a kegyelem hangsúlyozása Isten alapvető jellegzetességeként. A meglehetősen összetett, de papi ihletésű szöveg, a 2Móz 34,6–7 esetében immár Isten szájába adja a kijelentést Isten alapvető tulajdonságáról: az új kőtáblák átadásakor halljuk, hogy amint Isten elvonul, maga mondja ki, „Az Úr, az Úr irgalmas és kegyelmes Isten! Türelme hosszú, szeretete és hűsége nagy!" A Zsolt 103,8 csaknem szó szerinti idézése után azonban szintén csaknem szó szerinti idézet jön a 2. parancsolatból: „Megtartja szeretetét ezerízig, megbocsátja a bűnt, hitszegést és a vétket […] megbünteti az atyák bűnéért a fiakat és a fiak fiait harmad- és negyedízig".[188] Ismét megkérdezzük, hogy honnan származhat ez a gondolat? Hogy az istenség kegyelmet is gyakorol, az nyilván az ókori keleti vallásokban is megtalálható, tehát ebben a minőségében nem új.[189] Ám az istenség alaptulajdonságaként, tulajdonképpeni mibenléteként a kegyelem nem fordul elő másutt. Ugyan feltehetőleg korábbi a Khirbet Bét Lajjban talált héber felirat, amely már ismeri az *'él hannún* (kegyelmes Isten) kifejezést, és megmenekvésért imádkozik hozzá,[190] de ez is csak annyit bizonyít, hogy az isteni kegyelem nem volt ismeretlen a Deuteronomium előtt sem. Az a gondolat azonban, hogy Isten maga a kegyelem, bizonnyal a Deuteronomium teológiai újítása. Mi adhatott okot erre az újításra? Itt valóban csak találgathatunk, de eléggé valószínű, hogy a Deuteronomium üdvtörténeti szemlélete tette plauzibilissé az állítást: Isten kiválasztotta, megmentette Izraelt, szövetségre lépett vele, parancsolatokat adott, amiket megtartva áldást nyerhet a nép – ez az Isten csak kegyelmes Isten lehet.[191]

[188] A fentiekhez lásd H. Spieckermann: „Barmherzig und gnädig ist der Herr…", *ZAW,* vol. 102, 1990/1, 1–18.

[189] Szokás itt utalni egy akkád és arám nyelvű bilingvis feliratra, amit Tell Feherijében találtak meg. Ez a szöveg Hadad istenről beszél, aki *'él rahmán*, irgalmas isten, és akihez imádkozni jó. Persze, ez a fordulat meglehetősen izolált, az „irgalmas" itt nem több egy egyszerű (bár fontos) epithetonnál, míg az Ószövetségben meglehetősen bőven van kifejtve. A szöveget lásd H. Donner – W. Röllig: *Kanaanäische und Aramäische Inschriften,* I, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 2002, a 309. sorszám alatt, 74–75. A felirat egy Kr. e. 9. századra datált, Hadad istennek szentelt fogadalmi sztélé. Szóhasználata mégsem tűnik újnak, hiszen már évszázadokkal korábban az ugariti szövegek Él istent a *pid* („jószívű") és *ltpn* („kegyes") jelzőkkel illette. Viszont az a gondolat, hogy Isten alaptulajdonsága az irgalom és kegyelem, csak a Deuteronomium teológiai reflexiójának köszönhető.

[190] A szöveget lásd magyar fordításban is kötetemben: *Az Ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest, L'Harmattan, 2020, 28.

[191] Jegyezzük meg, hogy a Deuteronomium teológiai hatása óriási volt – ennek bizonyítéka az is, hogy a prófétai gyűjteményekben az újabb kutatás egy „kegyelemréteget" is feltételez. Eszerint a prófétai gyűjteményeket egy átdolgozás érte, amelynek célja éppen az volt, hogy a prófétai könyvekben is képviselje a Deuteronomium üzenetét a kegyelmes Istenről. Lásd: Jóel 2,12–14; Mi 7,18–20; Náh 1,2–3; Mal 1,9. A Jónás könyvét széles rétegben érinti a kegyelem motívuma, de példának elég a szinte szó szerinti idézet a Jón 4,2-ben.

c) Áldás és átok

Teljesen elfogadhatónak tűnik, hogy Isten megbünteti azokat, akik Őt gyűlölik (tehát nem tartják meg a törvényét), és irgalmas azokhoz, akik szeretik (azaz megtartják a törvényt), és ennek következtében az utóbbi áldást kap, míg az előző átokban részesül. Az áldás és átok kettőssége mindazáltal eléggé meghökkentő, mi több, megbotránkoztató sok mai bibliaolvasó számára. Megerősítjük, a Deuteronomium meglehetősen vészterhes utóhatás kiinduló pontja lett, amit később a zsidó vallásnak éppúgy, mint a keresztyénségnek, nehéz volt feldolgozni. Az *immanens nemezis*, az evilági jutalom vagy büntetés gondolata sokszor kísért azóta is, főleg akkor, ha annak vulgáris formájával találkozunk: sikeres vagy, tehát Isten áldása van rajtad, illetve csődöt vallottál, így Isten átka sújtott – ez pedig nem mást jelent, mint hogy igaz hívő voltál vagy renegát. Hogy csak az Ószövetségnél maradjunk: Jób könyvének is kellett ez ellene tiltakoznia. Természetesen az 5Móz 28. fejezetében is a nagyobb problémát nem az áldás, hanem az átok jelenti. Az áldás és átok mindazáltal szorosan összefügg a szövetségi hűséggel:

> ha megtartod és teljesíted mindazokat a parancsolatokat, amelyeket ma parancsolok neked […] Áldott leszel a városban, és áldott leszel a mezőn. Áldott lesz méhed gyümölcse, termőföld gyümölcse és állataid ivadéka, teheneid ellése és juhaid szaporulata. (5Móz 28,1.3–4)

Az átok nyilván akkor éri el az izraelieket, ha nem tartják meg a parancsolatokat (*micwót* és *huqqót*, a Deuteronomiumra jellemző módon együtt szerepel itt is):

> De ha nem hallgatsz az Úrnak, Istenednek a szavára, ha nem tartod meg, és nem teljesíted minden parancsolatát és rendelkezését, amelyeket ma megparancsolok neked, akkor rád szállnak mindezek az átkok, és kísérni fognak téged: Átkozott leszel a városban, és átkozott leszel a mezőn. (5Móz 28,15–16)[192]

Megdöbbentően hosszú sor szerepel az átkok között (tulajdonképpen az 5Móz 28,15–68 végig az átkokat sorolja), és a munka sikertelenségén túl a betegség, a természeti csapás, a magánéleti krízis és a politikai/katonai vereség mind föl

[192] Az „átkozott" szóra az 5Móz 28 használja mind az *'árúr*, mind pedig a *qᵉlálá* szót. Az előző leggyakrabban kultikus szövegekben jelentkező átkot jelent (lásd például a megelőző 5Móz 27 fejezetet). Az utóbbi a *qal* = könnyű melléknévből származtatott ige főneve. „Könnyűnek" találtatni a társadalom szemében, azaz megvetettnek lenni – az átoknak ez a formája is jelen van. Tehát kultikusan és mindennapi értelemben is „átkozott", aki nem tartja meg Jhwh parancsolatait.

van sorolva. Hangsúlyt nyer végül az is, hogy Isten visszaviszi ez esetben népét Egyiptomba, tehát a szabadítást is megfordítottá teheti. A felsorolás mindazáltal nem ismeretlen számunkra az ókori keleti szövegekből, például az asszír vazallusszerződések is tartalmaznak kitételt, mi minden történik a vazallus királlyal, ha nem tartja meg hűségesküjét. Ugyanígy átkok sorát vonultatja fel az asszír és arám szöveg is a fentebb idézett Tell Feherijei kétnyelvű feliratban, de sok asszír szerződésszövegben is. A speciális átkok *futility curses* néven vonultak be a szakirodalomba[193] (talán a „sikertelenség átkai" lehetne jó magyar fordítás), tehát éppen az a célja a szerződő nagykirálynak, hogy fennhatósága nélkül a vazallus király és országa semmilyen sikert ne érjen el, hanem balszerencse üldözze független életében. Nem győzzük hangsúlyozni, hogy az átkok az ókori keleti kultúrában nem egyszerűen rossz kívánságnak feleltek meg, hanem olyan igéknek, amelyek önmagukat valóra váltják. Úgy tűnik, az 5Móz 28 ezt az irodalmi klisét követi, a parancsolatok meg nem tartása automatikusan sikertelenséget/átkot von maga után – hiszen Jhwh parancsolatai éppen azért adattak, hogy a nép éljen, szaporodjon és bőségben legyen.

Ez utóbbi gondolatot láthatjuk visszaköszönni az 5Móz 11. fejezetében is. Isten a parancsolatokkal választ elé állította Izraelt; követheti, vagy elvetheti azokat. Ugyanakkor a parancsolatok követése életet jelent, áldást hoz, míg ha nem hallgat azokra Izrael, akkor az átkot és halált jelent számára. Két út előtt áll tehát a nép, az „út" *(derek)* szerepel is – természetesen nem szó szerinti, hanem erkölcsi értelemben:

> Nézd, én ma áldást és átkot adok elétek. Áldást, ha hallgattok az Úrnak, Isteneteknek a parancsolataira, amelyeket én ma megparancsolok nektek. De átkot, ha nem hallgattok az Úrnak, Isteneteknek a parancsolataira, és letértek arról az útról, amelyet én ma megparancsolok nektek, és más isteneket követtek, akiket nem ismertek. (5Móz 11,26–27)

Az ezt követő passzusok a Garizim-hegyi áldásról és az Ébál-hegyi átokról beszélnek, nyilvánvaló utalásként a Józs 8,30–35 szakaszára, Józsué oltárépítésére. Hasonlóképpen az Ébál hegyén történő oltárépítésről beszél az 5Móz 27,1–8 is.

[193] Lásd Hillers mindmáig meghatározó tanulmányát, D. R. Hillers: Treaty Curses and the Old Testament Prophets, in *Poets Before Homer. Collected Essays on Ancient Literature,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2015, 97–189. Az átkokról különösen: 134–135. Németül ugyanezt a műfajt „Frustrationsfluch"-ként látjuk lefordítva. Így Steymans könyvében is, amely alapmű az 5Móz 28 értelmezésében, H. U. Steymans: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel,* OBO 145, Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 30 („Vergeblichkeits-, Nichtigkeits- und Frustrationsflüche").

Nyilván az oltár áldozat bemutatására szolgál, de az 5Móz 27 még a törvény igéjét is elrendeli fölvésni az oltár köveire. Érdekes kérdés a három szöveg tradíciótörténeti fejlődése, de talán jelen szempontunkból másodlagos.[194] A lényeg az, hogy Isten a törvény adásával választ elé állította Izraelt:

> Lásd, eléd adtam ma az életet és a jót, de a halált és a rosszat is […] Válaszd hát az életet, hogy élhess te és utódaid is! Szeresd az Urat, a te Istenedet, hallgass szavára, és ragaszkodj hozzá, mert így élhetsz, és így lakhatsz hosszú ideig azon a földön, amelyet Istened, az Úr esküvel ígért oda atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak. (5Móz 30,15.19b.20)

A Deuteronomium értelmezésében tehát a „két út" elmélete nem az emberi magatartás, még kevésbé az ember személyes sorsának megítélése akar lenni, hanem egy hatalmas lehetőség felkínálása: a parancsolatok megtartása az életet jelenti!

2) A Deuteronomiumi Történeti Mű

A jósiási reform érthető módon megrekedt a király Kr. e. 618-ban bekövetkezett halálával. Az őt követő királyok más utakon jártak – ezt láttuk már Jeremiás könyvéből is. Hogy mekkora lehetett a reform kiterjedése és hatása az ezt követő évtizedekben, azt nem könnyű felmérni,[195] hiszen a kellő információk hiányoznak. A régészeti adatok azonban azt sugallják, hogy bár lassan, mégis

[194] E kérdésnek kívántam utánajárni cikkemben: Előbb és később a Tórában. A sikemi oltár és a deuteronomiumi törvény, in uő: *Az Ószövetség varázsa,* 118–136. A három szöveg időrendjét az alábbiakban láttam: 5Móz 27 – Józs 8 – 5Móz 11.

[195] Monumentális monográfiában tárgyalja az érvek és vélemények sokaságát M. Pietsch: *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit,* FAT 86, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013. Arra a következtetésre jut, hogy a deuteronomiumi reform célja először Jeruzsálemre koncentrálódott; e célt pedig a „Kultreinheit" (kultuszi tisztaság), illetve „Kulteinheit" (a kultusz egységessége) kettősség határozta meg. Egyrészt az előző évtizedek (sőt a korábbi vallástörténet) elemeinek standardizálása volt a cél tehát, másrészt pedig a nemzeti vallás egységes voltát kívánták a reformerek előmozdítani. Ez a kettősség fokozatosan vált érezhetővé aztán a vidéki városokban is.
Természetesen a deuteronomiumi reform esetében is megjelent a hiperkritika, amely néhol korábbra akarja datálni a reformot (Ezékiás idejére), máshol akár a meglétét is vitatja. Ezekkel itt most nem foglalkozunk, csupán utaljunk az áttekintésre: Chr. Uehlinger: Was There a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum, in L. L. Grabbe (ed.): *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, JSOTS 393, London – New York, T. & T. Clark, 2005, 279–316. Mindent tagadni ezúttal sem lehet-

egyre erőteljesebben érezhető volt a deuteronomiumi reform egész Júdában.[196] Asszíria után azonban egy még erősebb fenyegetés jelentkezett az Újbabiloni Birodalom terjeszkedése által, amely végül is a zsidó államiság számára végzetes lett. Először Kr. e. 598–597-ben igázta le Babilon Izraelt, és vitte fogságba a fiatal királyt, Jójákínt, majd Kr. e. 587–586-ban a lázadó Cidkijját győzte le II. Nebukadreccar, és ezúttal kiterjedt deportációt is végrehajtott.[197] Eközben a hibás politika alternatívájaként végig élt a deuteronomiumi reform gondolata, még ha nem is volt olyan politikai irányzat, amelyet a király és az uralkodó réteg vallott volna. A bukás után azonban a deuteronomiumi teológia megtartó erőnek bizonyult, amelyet a múlt feldolgozásával próbált tudatosítani az olvasókban – és ezzel adott új perspektívát a babiloni fogságban élőknek. Monumentális történetírásról van itt szó, amely átfogja a Józsué – Bírák – 1-2Sámuel – 1-2Királyok könyveit, feldolgozza a korábbi történeti hagyományokat, és egységes szempont szerint ábrázolja az eseményeket. Ez a szempont nyilván a bukás megmagyarázása: hogyan lehet, hogy ha Isten hűséges volt az ősatyáknak tett ígéretekhez, és Izrael földjét Izrael népének ajándékozta, mégis elveszítettük országunkat? A válasz nyilván nem az, hogy Isten hűtlen lett ígéreteihez, csakis a nép vált hűtlenné Istenhez. Ez a szemlélet ugyanakkor a jövőbe is mutat, hiszen visszaszerezhetjük országunkat, ha visszatérünk Istenhez! Ez az az alap, amire még egy babiloni fogság utáni próféta is építeni tud: „Ezt mondja a Seregek Ura: Térjetek meg énhozzám, és én is hozzátok térek!" (Zak 1,3). M. Noth, aki először dolgozta ki tradíciókritikailag a Deuteronomiumi Történeti Mű felépítését és általános koncepcióját,[198] úgy vélte, hogy ilyen egységes szemlélet mellett bizonnyal egy ember, de legalábbis egyetlen szerzői kör művével van dolgunk. Azóta azonban a történetírás több lépésben történt előállásáról szólnak. Az egyes szerkesztői munkák irodalmi elhatárolása talán kevésbé érdekes számunkra, de a teológiai

[196] Szokás itt utalni az arádi vaskori templom visszabontott oltárára, ami lehet bizonyítéka a kultuszcentralizációnak. Kérdés persze, hogy ha egy templomban visszabontják az oltárt, akkor mire használják a templomot – ezt a kérdést viszont nem tudjuk megválaszolni. Érdekes viszont azt is megjegyeznünk, hogy létezik olyan nézet is, miszerint Izraelben soha nem volt jellemző a templomépítés, a jeruzsálemi kultuszcentralizáció tehát egy régi tradíció folytatásaként értelmezendő. Lásd újabban A. Faust: Israelite Temples: Where Was Israelite Cult Not Practiced and Why, *Religions,* vol. 10, 2019/2, 106.

[197] Nem lehet itt célunk a történeti részletek taglalása, mégha a szakirodalomban megtalálható viták erre okot is adnának. Inkább utalunk arra, hogy a biztosat és mindenképp jelentőset összefoglalja Hodossy-Takács Előd: A júdai államiság megszűnése, in Szőnyi Etelka (szerk.): *Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából,* Szeged, JATE, 2020, 377–388.

[198] M. Noth: Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle, M. Niemeyer, 1943. A könyv a Krónikás történeti művével is foglalkozik, de angolul csak a Deuteronomiumi Történeti Mű része jelent meg, uő: *The Deuteronomistic History,* JSOTS 15, Sheffield, Academic Press, 1991.

különbségekről mindenképpen beszélnünk kell. Összességében mindazáltal ma is elmondhatjuk, hogy M. Noth munkája változatlanul érvényben van, csak további pontosítások szükségesek.[199]

a) A fogság előtti verzió

Több dolog feltűnő a Deuteronomiumi Történeti Mű koncepciójában. Először is, a királyokra koncentrálva lehetetlen nem észrevennünk, hogy az általánosan negatív vélemény mellett két király nevezhető tényleg kiemelkedőnek. Az egyik nyilván a dinasztia megalapítója, Dávid. Róla is olvasunk negatív dolgokat, még akkor is, ha például a 2Sám 11–12. fejezetre tekintünk, ahol Úriás meggyilkolása és Betsabé feleségül vétele a szemrehányás. Az egyértelmű negatív tett mellett ott van a pozitív, modellértékű mozzanat is, amikor a király elfogadja Nátán próféta kritikáját és bűnbánatot tart. De róla is olvasunk rosszat, nem úgy mint a deuteronomiumi reform királyáról, Jósiásról. Ugyanakkor a negatív királyok között is van kiemelkedően rossz uralkodó: I. Jeroboám, aki az országszakadás után Bétel és Dán szentélyeit tette meg királyi szentélynek és ott aranyborjúkat állított fel (1Kir 12). Hasonlóképp a Jósiás előtt uralkodó Manassé, aki a 2Kir 21,6 szerint még saját fiát is feláldozta bálványimádó eltévelyedésében. Nyilvánvaló, hogy elítélése egyszersmind a deuteronomiumi reform előkészítése is irodalmilag. Arra következtet hát F. M. Cross,[200] hogy a Deuteronomiumi Történeti Mű első verziója voltaképpen a királyok uralkodásának áttekintése volt (egyfajta ókori, talán kibővített királylista), és célja az lehetett, hogy a reform szükségességét igazolja. Vége is a reform maga, Jósiás uralkodása. Mi a jó, és mi a rossz? Az első áttekintés nyilván már vallja Jeruzsálem primátusát, és mindenki, aki más szentélyt támogat, rosszat tesz Jhwh szemében. Ezt a deuteronomiumi ízű bibliai kifejezést sokszor megismétli a Királyok könyve Izrael uralkodóinak megítélésében, és Jeroboám útja vagy Jeroboám vétke néven nevezi. Így van ez a következő esetekben: Zimri (1Kir 16,19), Omri (1Kir 16,26), Aháb (1Kir 16,31), Ahazjá (1Kir 22,53), Jórám (2Kir 3,3), Jéhú (2Kir 10,31), Jóáház (2Kir 13,2), Jóás (2Kir 13,11), II. Jeroboám (2Kir 14,24), Zekarjá (2Kir 15,9), Menahém (2Kir 15,18), Pekahjá (2Kir 15,24), Pekah (2Kir 15,28).[201] Mindezek végén az Északi Országrész

[199] Magyarul egy cikkben próbálkoztam az újabb elméletek kiértékelésével: A Deuteronomiumi Történeti Mű, *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok,* 2015/2, 39–47. Angolul még T. Römer: *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London, T. & T. Clark, 2005.

[200] F. M. Cross: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973, 278–285.

[201] Természetesen az országszakadás előtti északi király – Saul – külön kategória. A történeti mű Saul-képe éppen ezért Janus-arcot mutat: egyrészt bemutatja az Isten által kiválasztott király

pusztulását is azzal magyarázza ez a történet, hogy Jhwh elvetette a színe előtt, „mert elszakadt Izráel Dávid házától, és Jeroboámot, Nebát fiát tették királlyá. Jeroboám pedig eltérítette az Úrtól Izráelt, és nagy vétekbe vitte" (2Kir 17,20–21). Aligha lehet véletlen, hogy az elszakadt országrész bűne az első északi királyhoz kötődik, és egészen nyilvánvaló, ha az általa propagált kultusz is az elítélés részévé lesz. A jósiási reform leírásakor kifejezetten olvassuk, hogy a reformer király „a bételi áldozóhalmon levő oltárt is, amelyet Jeroboám, Nebát fia készíttetett, aki vétekbe vitte Izráelt, ezt az oltárt is leromboltatta az áldozóhalommal együtt. Az áldozóhalmot fölperzseltette, porrá zúzatta, a bálványoszlopot pedig elégette" (2Kir 23,15). Nyilvánvaló visszautalás ez az 1Kir 12,26–33, valamint az 1Kir 13,1–3 szövegeire, ahol egyrészt Jeroboám oltárépítéséről olvasunk Bételben, illetve az oltár pusztulásának prófeciáját hallhatjuk. Hogy ez mennyiben *vaticinium ex eventu,* tehát a bekövetkezett pusztulás után keletkezett, talán itt kevéssé fontos. Fontos az, hogy a korábbi királyok bűne áthatja az egész történetet; nyilván ez legitimálja, hogy szükség volt a reformra. Érdekes mindazáltal, hogy a történetírásban fennmaradt egy olyan prófécia is, éspedig a sílói Ahijjá szimbolikus tette és üzenete (1Kir 11,29–39), amely megígéri, hogy Jeroboám északon király lesz. A történet jól illik abba az összefüggésbe, hogy a sílói (északi) próféta legitimál egy északi királyt. Viszont a történet deuteronomisztikus színezetű második fele szerint Jeroboám utódai csak akkor maradhatnak meg, ha teljesítik a Deuteronomium kívánalmait – ez egyszersmind magyarázza is, hogy miért vetette el az északi királyságot Jhwh.[202] A királyok áttekintése ilyen szempontból

sikereit. Ugyanakkor a sikeres király sem tökéletes: az 1Sám 13,8-14 elmondja, hogy Saul a győztes csata után nem várja meg Sámuelt, hanem bemutatja az áldozatot, amit ő nem tehetett volna meg. Ez a kritérium azonban nyilvánvalóan deuteronomisztikus. Az 1Sám 15 már a *hérem* megsértésével vádolja Sault, s ezután fordulat történik: Isten elfordult Saultól, aki ugyan ténylegesen még uralkodik, de Isten már Dáviddal van. Saul képét tehát döntően a deuteronomisztikus ábrázolás közvetítésével tudjuk kialakítani, amely szándékosan helyezi egymás mellé a jót és a rosszat. Vö. Diana V. Edelman: *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOTS 121, Sheffield, JSOT Press, 1991.

[202] A 2Kir 17 az északi királyság bukását egyértelműen az Istentől való elhanyatlás büntetéseként ábrázolja. Kiértékelése mégsem könnyű, hiszen erősen támaszkodik a 2Móz 32 elbeszélésére, és a nyelvezet teljes mértékig deuteronomisztikus. Ugyanakkor azonban ez a fejezet a samaritánusok eredetét is magyarázni kívánja (2Kir 17,24-33), de ez a passzus is nyilván elítélő: egyrészt keverék népnek állítja be a betelepítések miatt a samaritánusokat, másrészt kultuszokat is a vallások keveredésének tartja. Világos tehát, hogy itt már a samaritánusok elleni polémiáról van szó. Azonban, hogy ne legyen egyszerű az eset, a hazatérés utáni polémia a samaritánusok ellen szintén összetett. Haggeus könyve azért utasítja vissza, hogy a templom újjáépítésében részt vegyenek a samaritánusok, mert tisztátalan népnek tartja őket (Hag 2,10–14) – ez az érvelés egybevág a 2Kir 17 nézetével. Viszont az Ezsd 4,1–5 azzal utasítja vissza a samaritánusokat, hogy nem ők kaptak engedélyt a templomépítésre, hanem a fogságból hazatérők (a szöveg ugyan nem említi név szerint a samaritánusokat, de „Júda és Benjámin ellenségei", akik „Észar-Haddón asszír király idejétől fogva" élnek az országban, csakis őket jelentheti). A fentiek alapján feltételezhető, hogy

sokat mondó, az északi királyok kivétel nélkül rosszak –, hiszen (szükségszerűen) eltértek a jeruzsálemi kultusztól –, ezzel szemben a déli királyok közül csak Manassé az, aki sommás elítélésben részesül, és mint említettük, ennek célja egész nyilvánvalóan a reform előkészítése.[203] A többi déli király sem tökéletes, ha az lenne, vajon miért lett volna szükséges a reform? Az állandóan ismétlődő elmarasztalások mellett azonban a déli királyokat többször dicséret is illeti, leginkább Ezékiást a vallásreformja miatt (2Kir 18), jóllehet a 2Kir 20 tartalmaz negatívumot is. Természetes, hogy a dinasztia megalapítója, Dávid, alapvetően pozitív szerepet játszik, de nyilván neki is vannak negatívumai (vö. a Dávid fejezetben mondottakkal). Ennek ellenére a babiloni fogság előtti történeti mű a királyság kialakulását (Saul elvetésével együtt) egészen Salamon korai uralkodásáig mintegy ideális korszakként ábrázolja. A tökéletes király mégis Jósiás: „Nem volt hozzá hasonló király őelőtte, aki úgy megtért volna az ÚRhoz teljes szívével, teljes lelkével és teljes erejével, egészen a Mózes törvénye szerint" (2Kir 23,25). Lehetetlen nem észrevennünk itt a *s*^{e}*ma*^{c} *jiszrá'él* (5Móz 6,4) szavait, amelyet a „Mózes törvénye" kiegészítés pontosít is. Persze, ezen a kifejezésen a deuteronomiumi törvényt kell értsük, aminek végrehajtását éppen Jósiás rendelte el.

Érdekes kérdés mindennek hátterén a király személyének, illetve a királyság intézményének megítélése a Deuteronomiumi Történeti Műben. Egyrészt persze fontosságukat aligha lehet tagadni, végül is úgy írja meg valaki az ország történetét, hogy jószerivel csak a királyok uralkodását értékeli. Másrészt pedig azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy Jósiás kivételével nincs király hiba nélkül. Mi hát a történeti mű álláspontja? A válasz során nyilván szem előtt kell tartanunk azt is, hogy maga a Deuteronomium sem egyértelmű ezen a ponton. Egyrészt a király vezeti a reformot – tehát a király fontos; ugyanakkor az általa kodifikált törvény éppen a királynak nem biztosít jelentős szerepet, sőt, az 5Móz 17,14–20 inkább megszorításokat és intelmeket tartalmaz. Az a megjegyzés, hogy a király nem származhat idegen népből, talán azt sugallja, hogy ez a törvény esetleg az északról repatriált lévitáktól származik (délen csak

a 2Kir 17 inkább egy késő-deuteronomisztikus szöveg, amely már feltételezi a samaritánusok és zsidók nézeteltéréseit. A samaritánusokhoz lásd Zsengellér József: *Az „igazi" izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról,* Pápa, PRTA, 2004.

[203] A 2Kir 21 történeti kiértékelése éppen ezért roppant nehéz, hiszen szinte teljesen deuteronomisztikus szövegről van szó, amelyben a vallási eltévelyedés szinte összes vádja szerepel: az áldozóhalmok újjáépítése, a Baal-imádat, a bálványszobrok készítése, az asztrális istenségek imádása, a varázslás, sőt a gyermekáldozat is. Uralkodásáról egyébként csak mellékesen jegyzi meg a 2Kir 21,16, hogy sok ártatlan vért is ontott. Manassé éppen ezért a „rossz király" megtestesítőjévé vált az izraeli hagyományban, és a történeti kiértékelést itt nyugodtan zárójelbe tehetjük. A későbbi tradíció alakulásához lásd írásomat: A felülírt Manassé, in uő: *Az Ószövetségi teológia történetéhez*, 171–188.

dávidi leszármazott lehetett a király) – de bármi legyen is a törvény eredete, elég stabilan áll a Deuteronomium összefüggésében. A válaszhoz nyilván oldalpillantást kell vetnünk azokra a történeti elbeszélésekre, amelyek szintén nem a királyról, illetve királyságról szólnak. Az 1Sám 8 szinte teljes egészében deuteronomisztikus szöveg, jóllehet állaga nem egységes: a 11–17. versek mutatnak rokonságot a deuteronomiumi törvénnyel (és ezért talán korábbiak), illetve késő deuteronomisztikus átdolgozás is jelentkezik a 7–9.18. versekben. A mondanivaló mindazáltal vitán felüli, a királyság intézménye csak addig állhat meg, amíg Jhwh teokratikus uralmával összhangban van.[204] Fennáll azonban az a veszély, hogy a király önkényesen uralkodik, és ez az ország egészét, főleg pedig Isten és a nép kapcsolatát veszélyezteti. Hasonlóképpen árulkodó Jótám meséje a Bír 9,8–15. verseiben. Itt inkább a mese tradíciótörténete érdekes, hiszen a fák királyválasztásának motívuma nem idegen az ókori kelet képanyagától, és önmagában talán nem is annyira a király ellen irányul, inkább a közügy vállalásának elkerüléséről. Ha senki nem vállalkozik a köz szolgálatára, akkor majd a legalkalmatlanabb fogja azt elvégezni. Jelen összefüggésben azonban, tudniillik Abímelek királyságára alkalmazva a mese végső értelmében a lehető legélesebben királyellenes. Ez az él azonban az alkalmatlan király ellen irányul – végső soron Jótám, a mese szerzője lenne a jogos és törvényes király.[205]

b) A Deuteronomiumi Történeti Mű a babiloni fogság korában

Világos, hogy itt már egészen más a fogságot szenvedő izraeliek problémája. Nem arról van szó, hogy az asszír hatalom bukásának politikai lehetőségét ki lehet használni egy nemzeti megújulás céljából, és nem az egységes nemzeti vallás létrehozása, Izrael önállósága a tét. Sokkal inkább arról van szó, hogy a bukás tényét teológiailag kell magyarázni, éspedig oly módon, hogy az a fogságban

[204] A bibliai elbeszélés Sámuel szájába adja a királlyal szemben kritikus mondatokat. Sámuel személyének kiértékelése történetileg is, teológiailag is nehéz, hiszen kevés olyan történet van, amely valóban az ő történetét mondaná el. Az 1Sám 1–4 talán inkább a sílói szentély végéről szól, az 1Sám 5–6 inkább a Szent Láda történetét írja le, talán csak az 1Sám 7 az, ahol Sámuel győzelméről értesülünk (deuteronomisztikus átdolgozásban). Az 1Sám 8 pedig már a királyságot tárgyalja, s ezután Sámuel már csak a királyokkal (Saullal és Dáviddal) kapcsolatban szerepel. Személyéhez lásd R. Kessler: *Samuel. Priester und Richter, Königsmacher und Prophet*, Leipzig, EVA, 2007.

[205] F. Crüsemann úgy látja, hogy a királyellenesség eredete korai időkre megy vissza: a központi intézménnyel szemben a gazdag és önálló családok vezetői álltak. Szerinte a társadalom történetében Dávid ügyes politikája hozott változást, aki egyenként kiegyezett a korábbi elit tagjaival. A királyellenesség azonban nem tűnt el, hanem búvópatakként újra előbbukkant a Deuteronomiumban. Lásd F. Crüsemann: *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testamentes und der Kapf um den frühen israelitischen Staat,* WMANT 49, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.

is garantálja Izrael megmaradását, sőt, reménységet is tartalmazzon a jövőre, a hazatérésre. Érdekes, hogy a deuteronomiumi teológia nem bukott ideológiaként állt a szerzők előtt, hanem éppenséggel azt lehetett felhozni a bukás okául, hogy a Jósiás utáni királyok (Jójákim, Jójákin és Cidkijjá) eltértek a reformtól, és minden prófétai intés ellenére (lásd itt Jeremiás könyvét) pusztulásba vitték az országot. Bűnvallás, nem pedig Istennel való feddődés a Deuteronomiumi Történeti Mű. Ez a hozzáállás Izrael történetéhez feltűnő, hiszen a nemzeti történetírások inkább heroizáló történetek, és hajlanak megszépíteni a múlt szereplőinek tevékenységét. Elítélés ugyan szerepel a nemzeti történetírásokban, de ilyen szisztematikusan végigvitt bűnvallást ritkán láthatunk. A történeti mű eleje és vége sokat mond ebből a szempontból is, a honfoglalással kezdődik, illetve a bukással végződik – országbírástól országvesztésig terjed; Isten hűséges volt az atyáknak tett ígéreteihez, de Izrael hűtlen lett Istenhez. Éppen ezért a fogság alatti történeti mű eltérése a korábbi, csupán a királyok uralkodását áttekintő történethez képest feltűnő: hatalmas ívben írja le, hogy Isten hogyan bizonyította hűségét Izraelhez a századok során, s ezzel szemben áll Izrael hűtlensége. Az is világos, hogy a fogságban írott mű immár teljességgel végrehajtotta, ami számunkra a deuteronomiumi törvényben feltűnő volt: Isten nem a királlyal, hanem a néppel áll szövetségben. Következésképp most már nem csupán arról van szó, hogy a királyok rosszul uralkodtak (és ezért szükség lett a reformra), hanem az egész nép bűnös abban, hogy Istenhez hűtlen lett Izrael. Na de hogyan lehet hűségesnek lenni Istenhez, ha rossz a király? Itt tűnik ki a fogság alatt írott történeti mű egy másik jellegzetessége: a próféták szerepe megnő ebben az ábrázolásban. Isten látja, hogy a királyok alkalmatlanokká váltak, ezért küldi a néphez a prófétákat, akik hűségesen tolmácsolják Isten üzenetét. Feltűnő, hogy milyen gyakori a király és a próféta összeütközése a történetírásban, miként az is, hogy az ilyen konfrontáció esetén mindig a prófétának lett igaza. Az elv olyan szisztematikusan végigvezet az egész történeti művön, hogy végső soron a Királyok könyve (mai szemmel nézve) már nem is helyesen viseli címét, hiszen legalább annyira a próféták, de elsősorban a nép története. Miben áll Izrael bűne? Láttuk, korábban a királyok esetében az a vád, hogy nem a jósiási reform mércéjének megfelelő volt a kultusz. Ez is változik, a fogság alatti történelem úgy látja, hogy Izrael nemcsak a kultusz helyességét, hanem *par excellence* Isten tiszteletét sérti meg: idegen isteneket *(ʾlóhím ʾhérím)* imád, a Baalokat,[206]

[206] Nem célunk itt a kérdés vallástörténeti jelentőségének ismertetése, csupán utalunk arra, hogy igen összetett jelenségről van szó, hiszen Baal egyrészt az ugariti főistenek egyike Dágán és Él mellett, másrészt azonban Szíria és Palesztina területén számtalan helység sajátos színezettel tisztelte Baalt („lokális manifesztációban"). A deuteronomiumi szóhasználat ezzel szemben átfogó, és – a kutatók bánatára – semmilyen információval nem szolgál arról, hogy milyen lehetett

Asérákat[207] tiszteli, a magaslatokon *(bámót)*[208] mutat be áldozatot, és „minden zöldellő fa"[209] alatt űzi illegitim kultuszát. Hangsúlyos, hogy itt már nem az istentisztelet korrekt módjáról van szó, hanem kifejezetten Isten elhagyásáról. Ezért szerepel a szemrehányások mellett az, hogy Izrael azt tette, ami „rossz Jhwh szemében" (az ᶜászá háraᶜ kifejezés igen hasonlít a korabeli sémi nyelvekben a lázadás körülírására), de az is, hogy ezt Izrael nem egyszer és kétszer, hanem notóriusan követte el *(wajjószífú)*. Legvilágosabban ezt talán a Bírák könyvének deuteronomisztikus kereteiben olvassuk, ahol a nagybírák Isten megmentő tettét mutatják be, illetve a keretek Izrael elhanyatlását ábrázolják. Izrael fiai azt teszik, ami rossz Jhwh szemében – idegen isteneket imádnak –, ezért Jhwh idegen nép kezébe adja őket, Izrael Istenhez kiált – Isten szabadítót támaszt. Mindezzel a Deuteronomiumi Történeti Mű azt is vallja, hogy Isten nem rögtön sújtotta Izraelt totális büntetéssel, hanem hosszú ideig kegyelmet gyakorolt. Ismét a Deuteronomium teológiáját látjuk itt érvényre jutni, amely vallotta, hogy Isten irgalmas és kegyelmes Úr. Ez a gondolat tehát egy történeti távlatokban megvalósult elv. Ugyanakkor Isten szeretetének ellenpárját is megképezi a történeti

---

a Vaskorban Palesztina területén Baal kultusza. A Bibliában említett istenekről általában lásd K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* Leiden – New York – Köln, Brill, 1995.

[207] Itt ismét zárójelbe teszünk egy fontos kérdést, hogy ti. Aséra istennő vagy kultuszi tárgy. A problémához magyarul lásd Kőszeghy Miklós: *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából*, Budapest, Új Mandátum, 2003, 120–138. Összefoglaló bemutatás Tilde Binger: *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament,* JSOTS 232, Sheffield, Academic Press, 1992. Annyit bizton megjegyezhetünk, hogy Aséra a deuteronomiumi történetírásban mindenütt kultuszi objektumot, valamilyen fát jelent, amit ki kell vágni – már pedig egyébként a deuteronomiumi történetírás szívesen ostorozza az idegen istenek tiszteletét. Ennek hátterén talán inkább az a valószínű, hogy nem az istennő tiszteletével találkozott Palesztina területén.
A *maccébá* ezzel szemben egészen biztos, hogy valamilyen oszlop volt, és nem önálló istenség. Mivel számtalan kultikus oszlopot találtak (talán legfontosabb az arádi *maccébá*), ezért joggal feltételezik sokan, hogy a Deuteronomium előtti izraeli vallásban fontos szerepet játszott ez a kultuszi tárgy, s a kultuszcentralizációnak esett áldozatul. Lásd itt Elizabeth Bloch-Smith: Massebot Standing for Yhwh. The Fall of a Yahwistic Cult Symbol, in J. J. Collins – T. M. Lemos – S. M. Olyan (eds.): *Worship, Women and War. Essays in Honor of Susan Niditch*, Providence, Brown University, 2015, 99–115.

[208] A deuteronomisztikus ábrázolás itt kissé félrevezető, mert azt sugallja, hogy a *bámót* valamilyen városon kívüli magaslat lett volna. Ezzel szemben ma inkább úgy látják a vallástörténészek, hogy leggyakrabban városokon belüli kiemelkedő hely szolgált az áldozat helyéül, és nem illegitim kultuszt, hanem az állami hivatalos kultusz cselekményeit űzték e helyeken. Némelyek vélelmezik, hogy esetleg gyászszertartásokon lehetett fontos szerepük. Lásd összefoglalásképp R. S. Hess: *Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, 305.

[209] A deuteronomisztikus történetírás azt sugallja, hogy a termékenységkultusz felé hajlott Izrael. E fordulat vallástörténeti kiértékelése Susan Ackerman: *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2001.

mű, amely a Deuteronomiumban nem volt meg: az izraeliek bálványimádásukkal bosszantották, ingerelték Istent (Jeroboámról lásd 1Kir 15,30 – de még jó húsz egyéb helyen is a történeti műben). Talán helyesebb, ha magyar fordításban elkerüljük az antropomorfizmust, és inkább úgy értelmezzük Izrael magatartását, hogy Isten haragját és büntetését idézték fejükre a bálványozás által.

Nincs remény a Deuteronomiumi Történeti Műben? Csak a bűnvallással megelégszenek a fogságba hurcoltak? M. Noth úgy gondolta, hogy ez a helyzet.[210] Nagyon szűk helyet hagy a reménynek az a történeti megjegyzés, hogy Jójákin (az első Babilonba hurcolt király) kegyelmet kap a 2Kir 25,27–30 szerint. Inkább úgy tűnik, hogy ez a szakasz egyszerűen történeti tényt közöl, és nem szisztematikusan a reményt hirdeti meg. Implicit módon ugyan ott van a reménység is, hiszen ha azért veszítettük el országunkat, mert eltértünk Istentől, térjünk vissza hozzá, és visszakapjuk az országot is! Mindez azonban nincs arányban azzal a monumentális bűnvallással, amellyel durván félezer év történetét ábrázolja a Deuteronomiumi Történeti Mű. A deuteronomiumi teológia és a Deuteronomiumi Történeti Mű teológiájának közeli rokonsága azt sugallja, hogy az a kör, amely egykor Jósiást királlyá emelte – és Jósiás halálával nyilván háttérbe is szorult –, nem szűnt meg, hanem jelentős tevékenységet folytatott. Talán éppen Jeremiás prófétai szolgálata lehet ennek példája. Európai fogalmakkal élve, ez az „ellenzéki" szerepre kényszerült kör az, amelyik képes arra, hogy megmagyarázza, miért következett be a bukás. És talán ez az az erő is, amely a fogságban megmaradásra képessé tette a hazájukat vesztett embereket, hiszen ez a kör már korábban háttérbe szorulva, belső exiliumban, mégis igazában meggyőződve élt.

c) A Deuteronomiumi Történeti Mű redakciói

A deuteronomiumi teológia kimagasló és maradandó szerepét mutatja, hogy a későbbiek során is újabb rétegek jelentek meg a történeti művön belül. E rétegek irodalmi elhatárolását nehezebb kimutatni, teológiai jelentőségük viszont aligha kisebb a korábbiaknál; igaz ugyan, hogy nem új meglátást fűznek hozzá, hanem a már meglévő mondanivalót tematizálják. A kutatás kiindulópontja szerint[211] az 5Móz folytatása a Józsué, illetve a Bírák könyvében eltérő történetteológiai nézetet tükröz. A Bír 1,27–2,10 beszámol arról, hogy a honfoglalás során bizonyos

[210] Mindenképpen javasolt S. L. McKenzie – M. P. Graham (eds.): *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth*, JSOTS 182, Sheffield, Academic Press, 1994. Érdemes a későbbi művekkel is ütköztetni M. Noth eredeti hipotézisét, vö. Chr. Levin: Nach siebzig Jahren. Martin Noths Überlieferungsgeschichtliche Studien, *ZAW,* vol. 125, 2013/1, 72–92.

[211] Smend nagy hatású cikke indította el ezt a kutatási irányt, R. Smend: Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in H.-W. Wolff (Hrsg.): *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag,* München, Chr. Kaiser, 1971, 494–509.

területeket nem hódított meg Izrael. Ez önmagában még lehetne egy egyszerű történeti tény közlése is, de a hozzá fűzött magyarázat már történetteológiai magyarázatot tartalmaz: „Nem űzöm el őket előletek, hadd legyenek az oldalatokon, isteneik pedig legyenek nektek csapdául!" (Bír 2,3) Sajátos szemléletet tükröz, hogy az Izrael területén maradt idegen elemek állandó kísértésként ott maradnak a nép közvetlen környezetében, és feltételezi már, hogy a nép sokszor bele is esik ebbe a csapdába. Ezzel szemben a Józsué könyve egy totális honfoglalást ábrázol, Isten teljességgel Izraelnek adja Kánaán földjét, és ezért a nép teljességgel Istennek tartozik hűséggel.[212] Mindkét nézet deuteronomisztikus nyelvezettel által kifejtett, és tulajdonképpen jól képviseli a deuteronomiumi teológiát – mégsem valószínű, hogy ugyanattól a kéztől származzon. R. Smend egyszerű, mégis messzire mutató észrevételét tanítványai továbbvitték, és részletesebben is kidolgozták. Így W. Dietrich arra lesz figyelmes, hogy a prófétai blokkok jelenléte mellett többször történik utalás prófétákra a Deuteronomiumi Történeti Művön belül, és ezek nyelvezete érdekes módon keveredik a korábbi prófétai hagyományok és a Deuteronomium stílusaival.[213] Említettük már például, hogy az 1Kir 13 teljességgel olyan prófétai hagyomány, amely megadja az új, deuteronomiumi törvénynek megfelelő definíciót a történelmet olvasók számára. Hasonlóan deuteronomisztikus színezetű a sílói Ahijjá elbeszélése is (1Kir 11,29–39), és teológiája is tökéletesen illik a történeti mű mondanivalójába: a déli királyság (a királyok bűneinek és a büntetéseknek ellenére is) megmarad Dávid, Isten szolgája miatt. Ugyan Dietrich magát a „réteg-modell" képviselőjének tartja, tudniillik ezek az átdolgozások rétegeket képviselnek egy már meglévő művön belül, mégis fölveti, hogy a nagy blokkok (Illés, Elizeus elbeszélései) szintén ezen átdolgozás révén kerültek a Deuteronomiumi Történeti Műbe. Azt kell mondjuk, hogy bár a királyok és a próféták szerepe valóban világos volt a korábbiakban is, hiszen már a fogság előtti történeti áttekintésben prófétai legitimáció áll a megtalált törvény és a végzendő kultuszreform mögött, mégis igen valószínű, hogy későbbi redakcionális réteg tematizálja a király és próféta ellentétpárját a történeti mű végleges szövegében. A másik réteg a királyság pozitív és negatív megítéléséhez kötődik, amely főként az 1Sám 7–12 passzusokat hatja át, de végig érezhető a történeti műben. T. Veijola szerint a királyság pozitív megítélése még a bukás

[212] Laikus embert talán megdöbbenthetnek azok az „erőszakos" passzusok, amelyekkel a Józs ábrázolja, hogy Isten teljességgel Izraelnek adta az országot: az ellenség megöléséről, a legyőzöttek kiirtásáról beszél. Ugyanakkor azonban látnunk kell emögött a teológiai szándékot is: arról van szó, hogy Izraelnek is teljességgel Istent kell imádnia – különben a Deuteronomium törvénye szerint halállal lakol. Lásd Hodossy-Takács Előd: Háború, terrorizmus és az Ószövetség teológiája, *Confessio,* 31. évf., 2007/1, 57–65.

[213] W. Dietrich: *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswek,* FRLANT 108, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

után is fenntartható volt,[214] és csak később változott meg, olyan sajátos módon, amelyet talán Dávid Salamonhoz intézett intelmei örökítettek meg számunkra. A deuteronomisztikus szóhasználatot mindenki észreveheti itt:

> Amikor közeledett Dávid halálának ideje, ezt a parancsot adta fiának, Salamonnak: Én már elmegyek azon az úton, amelyen minden földi ember elmegy. Légy erős, légy férfi! Tartsd meg, amit Istened, az Úr rád bízott! Járj az ő útján, tartsd meg rendelkezéseit, parancsolatait, döntéseit és intelmeit, ahogyan meg van írva Mózes törvényében. Akkor boldogulsz mindenben, amit teszel és mindenütt, ahová fordulsz. Akkor beteljesíti az Úr a nekem adott ígéretét, amikor ezt mondta: Ha vigyáznak fiaid útjukra, és állhatatosan előttem járnak teljes szível és teljes lélekkel, akkor nem vesznek ki utódaid Izráel trónjáról. (1Kir 2,1–4)

Csupán ütköztetésül, a 2Sám 23,1–7 is megörökíti Dávid utolsó szavait (és azok is deuteronomisztikus színezetűek) – mennyire más azonban ez a szakasz! Világos, hogy az 1Kir 2,1–4 Mózes törvényét akarja a király uralkodásának kritériumául meghatározni (nem egyszerűen helyes kultuszi magatartást) – persze a deuteronomiumi törvényre kell gondolnunk itt, és persze csatlakozik a Dávidnak tett ígérethez, mint már adott dologhoz. A törvény hangsúlyozása tehát mintha egy lépéssel eltávolodna a fogság előtti történeti mű felfogásától, és egy lépéssel közelebb lépne magához a Deuteronomiumhoz. Ennek a rétegnek ezért (a görög *nomos* szóból véve) DtrN elnevezést adott T. Veijola, míg Dietrich a DtrP megjelöléssel látta el az általa feltételezett réteget.

Folyamatban levő kutatásról beszélünk; újabban fogság utáni, késő-deuteronomisztikus szövegeket is feltételeznek a Deuteronomiumi Történeti Mű szövegében (sőt magában a Deuteronomiumban is). A cél ezúttal nem az volt, hogy ezekről beszámoljunk, megelégedhetünk annyival, hogy megmutattuk, a Törvény után megszületik a történetírásban is az a deuteronomiumi szemlélet, amelynek hatása óriási – hiszen ezért is születhetett meg annyi réteg a deuteronomiumi teológián belül. Ezek feltérképezése a mindenkori irodalomtörténész feladata.

[214] T. Veijola: *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki, Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia, 1977.

3) Deutero-Ézsaiás

Ami legelőször feltűnik a fentiek kapcsán Deutero-Ézsaiás igehirdetésében (Ézs 40–55), az talán éppenséggel az, hogy a deuteronomiumi teológia, jelesül Izrael bűne és Isten büntetése, egyáltalán nem jelentkezik a fogság korának evangélistájánál. Pedig tud róla, hiszen rögtön a bevezetőjében említi is, hogy volt Izraelnek bűne, a fogság büntetés – de mindennek most vége. Bizonnyal ellenpólust akart képezni a deuteronomiumi teológiához képest, aminek oka éppenséggel Isten beavatkozása a történelembe: elküldte Küroszt, aki Izraelnek is elhozza a szabadítást.[215] Ugyanakkor a történelmet irányító Isten ismét a deuteronomiumi teológia fő gondolata, tehát bármennyire is eltér Deutero-Ézsaiás igehirdetésével az elődtől, bizonnyal épít annak hatására. A könyvben egyébként több feltűnő jelenség is van. Hagyományosan a próféták mindig megmondták, kihez intézik próféciájukat, Deutero-Ézsaiásnál sokszor az egész nép, sokszor pedig az ég és föld, tehát az egész világ a megszólított. Feltűnő az is, hogy a próféta személye teljesen a háttérben marad, és még csak következtetni se lehet kilétére az elhangzott igékből, mintha csak szándékosan iktatta volna ki az ilyen passzusokat a könyvből. Merthogy – és ez a következő jellegzetesség – nem elégedett meg a szóbeli prófétálással, hanem könyvet állított össze, eleddig példátlan módon, ahol művészi érzékkel iktatott be himnikus passzusokat a próféciák közé, ezzel kompozíciót hozva létre saját igehirdetéseiből.[216] Érdekes az is, hogy míg a próféták általában egy-egy történeti helyzetben hirdetik, hogy ott és akkor mi volt Isten

[215] A deuteronomiumi teológia és Deutero-Ézsaiás kapcsolatáról lásd Antje Labahn: *Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven deuteronomistischer Theologie im Deuterojesajabuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40–55 zum Deuteronomismus*, BWANT 143, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1999.

[216] Az világosan látszik, hogy az eredetileg elhangzott igehirdetésekből a próféta tudatos kompozíciót hozott létre, jóllehet a kisebb egységek viszonyát nem mindig könnyű meghatározni az egészhez képest. A korábbi kutatás részletesen foglalkozott ezzel, összegzésképp ajánlható R. F. Melugin: *The Formation of Isaiah 40–55*, BZAW 141, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1972. Újabban azonban fölmerült, hogy a könyv nem egységes, abban redakcionális rétegeket láthatunk. Talán a legjobb ilyen irányú kutatás R. G. Kratz: *Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes. 40–55*, FAT 1, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1991. Ezt a kutatást összegzi és értékeli monumentális kommentárjában H.-J. Hermisson: *Deuterojesaja 49,14–55,13,* BK XI/3, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017. Szerinte az irodalmi vizsgálat ugyan lehetővé teszi rétegek feltételezését, ám egyik esetben sem tűnik kényszerítő erejűnek, hogy bármelyik réteget is Kr. e. 540 utánra datáljunk. Az nyilvánvaló, hogy az egyes igék nem egyszerre hangoztak el, s ennek megfelelően keletkezésük és funkciójuk szerint is különböző igéket találunk a könyvben. Bizonyosnak mondható, hogy az Ézs 40,1–11 prológusként érthető a könyvhöz (s ezért nyilván későbbi keletkezésű). Talán ennek felel meg epilógusként az Ézs 52,7–12; ekkor viszont már föltételeztük, hogy egy korábbi verzió is volt a könyvből. Az Ézs 55,12–13 is érdekes módon felel meg az Ézs 40,6–8 verseinek – talán itt egy második epilógusról van szó? És az Ézs 48 is értelmezhető összefoglalásként

akarata, Deutero-Ézsaiás meg van győződve arról, hogy az általa hirdetett ige egyszer s mindenkorra szól, végérvényesen igaz marad. Végül említsük meg, hogy rendkívül sok argumentatív szöveg van Deutero-Ézsaiás igehirdetésében: vitatkozik kortársaival, főként nyilván a babiloni fogságban élő közösség kollektív felfogásával. A klasszikus prófécia hátterén úgy tűnik, hogy mind formájában, mind tartalmában sok újat hozott Deutero-Ézsaiás igehirdetése, ugyanakkor azonban az új mindig a klasszikus izraeli tradíciók összegzésén nyugszik, így a fogság nagy prófétájának működése a legszebb példa arra, ahogy az izraeli hit feldolgozta (és leküzdötte) a történelem viharaiban jelentkező krízíseket.

a) Szabadítás

Deutero-Ézsaiás fellépésének alapvető célja az volt, hogy a babiloni fogság végét, illetve a fogságból való szabadulást meghirdesse. Ezért is könnyebb datálnunk a próféciákat, hiszen az Ézs 40,2 a babiloni fogságot *cábá*nak, katonai szolgálatnak nevezi, s ha az letelt, akkor negyven esztendő múlt el – és valóban a Kr. e. 547 Kürosz Babilon feletti győzelmének az ideje is. Deutero-Ézsaiás azonban jelentősen átértelmezi magát a fogságot is, mert bár említi Izrael bűnét is, nem ezt részletezi, hanem inkább azt emeli ki, hogy kétszeresen is megbűnhődött a nép. A *kiflajim* szó sajnos *hapax legomenon*, mégis a könyv összefüggéséből világosan kivehető értelme: Izrael a babiloni fogságban nemcsak bűnhődött, hanem Isten kijelentését is elvitte a népeknek (Deutero-Ézsaiás gyakran mondja: szigeteknek, *'ijjím*). A fogság előkészíti Isten hatalmas, önmagát kijelentő tettét: a szabadítás és hazatérés ezúttal univerzális tettként *revelatio* lesz az egész világ számára, amikor Isten dicsősége megjelenik. Gyakran idézzük:

> Emelkedjék föl minden völgy,
> süllyedjen le minden hegy és halom,
> legyen az egyenetlen egyenessé
> és a dombvidék síksággá!
> Mert megjelenik az Úr dicsősége,
> látni fogja minden ember egyaránt.
> – Az Úr maga mondja ezt. (Ézs 40,4–5)

Deutero-Ézsaiás igéiből – esetleg egy korábbi verzió záróakkordja akart lenni? Úgy tűnik, még sok mindent lehet kutatni a könyvön belül, mégis nagy vonalakban világosan látjuk már a próféciák teológiai jelentőségét.

Isten szabadító tette ezúttal teofánia, Isten megjelenése, de ezúttal nem természeti jelenségben (mint például a Sínai-teofánia esetében), hanem kifejezetten a történelemben. A próféta tehát folytatja, kombinálja és tovább vezeti a legnemesebb tradíciókat Izrael történetéből. Isten szava (*dábár*, az élő és ható Ige), Isten megjelenése és a történelmet irányító Isten együtt, csodálatos egységben szerepel itt. Nem véletlenül szokták hangsúlyozni, hogy Deutero-Ézsaiás a teológus *par excellence*.[217] Isten és a nép azonban itt nem szövetséges partner (mint ahogy azt a Deuteronomiumban és a Deuteronomiumi Történeti Műben láttuk), hanem ellentét-párhuzamban áll: „Elszárad a fű, elhervad a világ, de Istenünk igéje örökre megmarad" (Ézs 40,8). Az előző vers glosszája jól értelmez: „Bizony csak fű a nép!" Igen, Deutero-Ézsaiás is erre gondolt. A hatalmas szabadító tett provokál is, Isten egy idegen királyt, Küroszt nevez fölkentjének (a *másah* = fölkenni ige szerepel itt, ami később a Messiás szavunkban is jelentkezik), és Ő maga készíti előtte a rögös utat (Ézs 45,1–2), de mindez Jákóbért = Izraelért történik. Keletről Ő indította el azt, aki eltiporja a helytartókat; senki még csak nem is gondolt minderre! (Ézs 41,25-29) A szabadítás és üdvösség[218] meghirdetése mindazáltal sajátos módon történik Deutero-Ézsaiásnál. Feltűnő, hogy milyen jelentős az igehirdetés lelkigondozói jellege; már a prológus is ezzel indít: „Vigasztaljátok, vigasztaljátok népemet! – mondja Istenetek" (Ézs 40,1). Persze, ez a vigasztalás nem csupán szép szavak mondását jelenti (ahogy az egyébként a 40,2-ben áll), hanem azt is magában hordozza, hogy a panasz vagy gyász okát megszünteti Isten: a vigasztalás feladata és a szabadítás üzenete azonos.[219] A formai vizsgálat azonban egyértelművé teszi,

[217] Ezt régóta vallja az ószövetségi tudomány. Lásd O. H. Steck: Deuterojesaja als theologischer Denker, *Kerygma und Dogma,* Jg. 15, 1969, 280–293.

[218] Tűnjön fel, hogy ez a két fogalom ugyanazzal a héber szóval jut kifejezésre! A mi gondolkodásunkban bizonnyal különbség van egy személy társadalmi vagy gazdasági sikere, illetve lelki üdvössége között. A fenti igehirdetés azonban egy népnek szól. A *jása*^{c} ige (illetve a *jesa*^{c}, vagy nőnemben *j*^{e}*sú*^{c}á főnév) mindkét jelentést magában hordozza. Nyilván az a gondolkodás áll a háttérben, hogy minden győzelem Istentől jön, s az ember megmentése nem szorítkozik a politikai vagy gazdasági szférára. Nem véletlen, hogy sok név is tartalmazza ezt a sémi gyökeret Isten nevével kombinálva (Józsué, Hóseás, Ézsaiás, Elizeus – és persze Jézus neve is).

[219] A *náham* ige főként piélben és nifalban fordul elő. Az előző szóhasználathoz: Trito-Ézsaiásnál az Ézs 66,13 – amely egész biztosan az Ézs 49,15 hatása alatt állt – mutatja, hogy a könyörület (*ráham*, főnévként *rah*^{a}*má*) közel áll a vigasztalás fogalmához. Viszont itt sem a deuteronomiumi szóhasználatot követi Deutero-Ézsaiás, hanem sajátos módon kifejezetten női szimbólumot használ, és a Deuteronomium, mint láttuk, inkább a környező vallásokban jelentkező isteni irgalomhoz csatlakozik. A női szimbólum nem is az ókori Keleten oly gyakori istennő képzetét kelti: az anyai gondoskodás mellett megjelenik a népével együtt szenvedő Isten gondolata is, és mivel a *rehem* anyaméhet is jelent, a szülő nő fájdalmait is idézi Deutero-Ézsaiás, s ezzel alaposan változtat a korábbi Isten-képen. „Most zihálva nyögök, és lihegek, mint egy szülő asszony" (Ézs 42,14b) – ez a 20. századi protestáns rendszeres teológiában is komoly visszhangra lelt. Vö. J. Moltmann: *Der gekreuzigte Gott,* München, Chr. Kaiser, 1972. Magyarul lásd Hodossy-Takács Előd: Pusztulás, gyász, remény. Bibliai teológiai szempontok a közösséget ért veszteség

hogy Deutero-Ézsaiás egyedi igehirdetése egy ismert formában hangzott el. A próféták üdvígéret gyakorta használt műfaj volt az ókori Keleten, amelyben az istenség általában a királyt szólította meg biztató szavakkal: „Ne félj!", „Veled vagyok", „Meghallgattam panaszodat" stb.[220] Ennek hátterén talán jobban értjük az olyan kijelentéseket, mint például az Ézs 43,1: „De most így szól az Úr, a te teremtőd, Jákób, a te formálód, Izráel: Ne félj, mert megváltottalak, neveden szólítottalak, enyém vagy!" A tartalom viszont nem az ellenségek legyőzése ezúttal, hanem a hazatérés: „Ne félj, mert én veled vagyok! Napkeletről visszahozom gyermekeidet, és napnyugatról összegyűjtelek" (Ézs 43,5) Az asszír próféciákhoz hasonlóan Deutero-Ézsaiásnál is nagyon fontos Isten bemutatkozása. Talán sehol nem jellemző annyira, mint a fogság nagy prófétájánál, hogy milyen sok attribútummal látja el Istent. Mi ennek az oka? Talán az, hogy a politeista vallásokban jelenlévő sok isten helyére egyetlen Isten lép, s valamennyi jellegzetesség az egyetlen Istent illeti? Esetleg az osztatlan transzcendencia pontosítása a cél? Az Ézs 43 mindenesetre nem olyan kifejezéseket használ, amelyek idegenek lennének az izraeli tradíciótól, így motivációként elfogadhatjuk, hogy a politeizmus hátterén érezte szükségét Deutero-Ézsaiás a sokféle attribútumnak, de tartalmilag semmiként sem. Isten Izrael Teremtője, Megformálója, Izrael Szentje, Szabadítója – ezek a korábbi történeti tapasztalatokat idézik a hallgatók emlékezetébe.[221] Talán a *gó'él* = Megváltó fogalma emelkedik ki ezek közül, hiszen ezt a fogalmat korábban inkább emberre volt szokás használni. A kifejezés nyilván a családi kötelékek éthoszára utal, hiszen az elszegényedett családtagot kellett az adósrabszolgaságtól megváltani, azaz földjét a visszavásárlás lehetőségének biztosításával megvásárolni (amire Ruth könyve szép példát is hoz). Igaz viszont, hogy egy másik értelem is a *gó'él* fogalmához kötődik: a *gó'él haddám* nem más, mint az a rokon, aki vérbosszút áll egy olyan sérelemért, amely a család valamelyik tagján esett meg (lásd pl. 4Móz 35,19–21). Melyik értelemhez csatlakozik mármost Deutero-Ézsaiás? A bosszú gondolata nem fordul elő könyvében, hanem csak a trito-ézsaiási gyűjteményben, ahol Ézs 61,2 egyértelműen Isten bosszúállásának napjáról beszél, éspedig úgy, mint a gyászolók megvigasztalásáról. Többen vélelmezik is, hogy ez a szakasz még Deutero-Ézsaiástól származik, de legalábbis igen közel áll a gondolkodásához. Ennek ellenére az Ézs 43

---

feldolgozásához, *Studia Theologia Reformata Transylvanica,* LXV évf., 2020/1, 46–60.
Nifal igetörzsben a jelentés: megbánni. Viszont itt is konkrét tettre kell gondolnunk az érzelmek mellett. Ha az 1Móz 6,7 azt mondja, hogy Isten megbánta a teremtést, az ugyanebben a versben azt is jelenti, hogy „eltörli" azt.

[220] Az ide illőszövegekből szép összeállítás S. Parpola: *Assyrian Prophecies,* Helsinki, Helsinki University Press, 1997. Különösen az Észar-Haddónnak tett ígéretekhez lásd, 4–11. lap.

[221] Magyarul rövid körképet ad az attributumok haszálatáról Jutta Hausmann: A deuteroézsaiási Isten-megnevezések, in: Benyik György (szerk.): *A messiási kérdés*, Szeged, JATE Press, 1997, 81–86.

összefüggése inkább a gazdasági megváltást, és nem a vérbosszút teszi valószínűvé: Isten „visszavásárolja" Izraelt, sőt, drága árat (43,4) fizet érte, hiszen Egyiptomot, Kúst (Núbiát) és Szebát (Észak-Afrikát) adja érte a 43,3 szerint. Vajon már előre látta a próféta, hogy Perzsia elfoglalja Egyiptomot? Ez ugyanis csak később történt. Az bizonyos, hogy a megváltás olyan jellegű, hogy átrendezi a világpolitikát – és bármennyire is Izrael érdekében, a fogságban élő nép javára történik, az események ugyanakkor teocentrikusak. „Megjelenik az Úr dicsősége", így a prológus (40,5), ami egy elesett és megvetett nép felemelése révén történik:

Ne félj, férgecske Jákób,
maroknyi Izráel!
Én megsegítelek – így szól az Úr,
a te megváltód, Izráel Szentje –.
…
Te pedig ujjongani fogsz az Úrban,
dicsekedni fogsz Izráel Szentjében. (Ézs 41,14.16b)

b) Vitabeszédek

Az nyilvánvaló, hogy prófétának lenni nem könnyű hivatás, rengeteg konfliktust, sőt konfrontációt kell felvállalnia annak, aki csakis és egyedül Isten igéjére hallgat. Az sem meglepő, ha ennek dokumentumait a prófétai könyvek is megörökítik, gyakorlatilag minden eddig tárgyalt prófétai könyv tartalmaz olyan passzusokat, amelyek a próféta és hallgatósága polémiáját feltételezi. Deutero-Ézsaiás vitája mégis eltér az eddigiektől, hiszen általában a prófétai kritika vagy a kilátásba helyezett büntetés váltja ki a hallgatóságból az ellenkezést. Deutero-Ézsaiás azonban nem ítéletes próféciát, hanem üdvpróféciát hirdetett – mi lehetett ezen megbotránkoztató, s miért keveredik mégis vitába? Jó okunk van feltételezni, hogy a vitának jelentős része nem személyes nézeteltérés, hanem irodalmi eszköz a fogságban élő, és ezért gyászoló közösség biztatására, új reménység táplálására.[222] Ismert képet olvasunk az 50. fejezetben, ahol Isten és népe kapcsolatát egy házassághoz hasonlítja Deutero-Ézsaiás is:

Ezt mondja az Úr:
Hol van anyátok válólevele, amellyel elküldtem őt?
Van-e hitelezőm,
akinek titeket eladtalak?

[222] Lásd korábbi tanulmányomat: Deutero-Ézsaiás vitája, in uő: *Az Ószövetség fényei*, 93–98.

Csak bűneitek miatt adtalak el,
vétkeitek miatt küldtem el anyátokat!
[…]
Olyan rövid már a kezem,
hogy nem tud megváltani?
Nincs már annyi erőm,
hogy megmentselek? (Ézs 50,1.2b)

A hűtlen asszony elbocsátása, illetve Jhwh mint férj képe jól ismert Hóseás, Jeremiás vagy Ezékiel próféciájából, csakhogy itt nem a nép a feleség, hanem mintegy a nép édesanyja – Izrael gyermekei a megszólítottak.[223] A kifejezés nyilván hiperbolikus, hiszen először azzal érvel, hogy Isten nem adott válólevelet népének, majd utána azt mondja, hogy a bűnök miatt ugyan elküldte a fogságban lévő nép anyját, de csak rövid időre. Deutero-Ézsaiás ismeri tehát a deuteronomiumi teológiát, csak nem akarja használni. A mondanivaló nyilván az, hogy Isten és népe között a kapcsolat ugyanaz, mint volt a babiloni fogság előtt. Talán a vitapartnerek szavát engedi idézni az Ézs 49,14: „Elhagyott engem az Úr, megfeledkezett rólam az én Uram!" A vitapartner ebben az esetben nyilván a babiloni fogságban élő zsidó közösség, és a vitát Deutero-Ézsaiás a közösség kollektív panaszénekével folytatja. Az idézet második fele (Ézs 50,2b) azonban már egy másik irányban folytat polémiát. Feltételezhetjük, hogy ugyanazokkal az emberekkel vitatkozik, de a téma immár az, hogy Istennek vajon van-e elég ereje ahhoz, hogy megszabadítsa népét a fogságból.

Isten erejének a bemutatására két érvet használ fel Deutero-Ézsaiás, az egyik a teremtés, a másik pedig az egyiptomi szabadítás. Valóban, egyebütt szokatlan lenne a teremtő Isten melletti bizonyságtétel olyan erőteljes hangon, mint az Ézs 40:

Ki mérte meg markával a tenger vizét,
ki mérte meg arasszal az eget?
Ki mérte meg vékával a föld porát,
ki tette mérlegre a hegyeket,
és mérlegserpenyőbe a halmokat?
Ki irányította az Úr lelkét,
ki volt tanácsadója, aki oktatta?

[223] Lásd mindazáltal az Ézs 54,6–8 verseit, ahol a tartalom szinte azonos, a képek során azonban a menyasszony már a fogságban élő nép. Isten haragjában csak egy pillanatra rejti el arcát, de irgalmat örök hűséggel gyakorol.

Kivel tanácskozott,
ki világosította fel őt?
Ki tanította meg a helyes eljárásra,
ki tanította tudományra,
és ki oktatta értelmes cselekvésre? (Ézs 40,12–14)

Talán csak a Jób 38 mérhető ehhez a szarkasztikus hangvételhez. Persze a cél az, hogy a teremtő Isten teologumenonja mögött felhangozzék, hogy a népek Isten előtt csak olyanok, mint a vízcsepp a vödörben. Az Ézs 40,22 kifejezetten himnikus módon szól a föld pereme felett trónoló Istenről, aki előtt a föld lakói csak sáskáknak tűnnek: a teremtő Isten ereje ilyen hatalmas! „Én vagyok az első és az utolsó" (Ézs 44,6b) – nyilván az első a teremtésben jelen lévő Isten, az utolsó pedig a jelen teofániában. Deutero-Ézsaiás először használja a teremtés szakkifejezéseként a *bárá* igét, amely majd az 1Móz 1 papi teremtéstörténetében lesz igazán kulcsszó, hiszen a szó, beszéd általi teremtés a teológiai üzenet (szemben a küzdelem általi teremtés, a káosz-szörny legyőzésének ókori keleti motívumával). Van kapcsolat Deutero-Ézsaiás teológiája és az 1Móz 1 papi szövege között? Nyilván Deutero-Ézsaiás a korábbi, a papi teológia felhasználhatta a próféta igehirdetését is, mégis jelentős az eltérés a kettő között. „Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt, én, az Úr, cselekszem mindezt" (Ézs 45,7). A papi teremtéstörténet szerint inkább rossz a sötétség és a káosz, Isten az, aki a világosságot teremti, majd szétválasztja a sötétséget és világosságot. A különbség nyilván az, hogy Deutero-Ézsaiás érvelésével sajátos célt követ: Isten az abszolút cselekvő a történelemben, hiszen még a bajt is Ő „teremti"! A próféta tehát a történelemben közvetlen közelben lévő Isten igéjét hirdeti, a papi teremtéstörténet pedig inkább a világ rendjének meghatározottságát hangsúlyozza. Ez a meghatározottság egyszeri és megismételhetetlen. Deutero-Ézsaiás számára azonban a teremtés megismételhető: most, a szabadítással következik be az új teremtés. Hiperbolikus értelmű, hiszen hatalmas dolgot hirdet az Ézs 43,18.19a (nem véletlenül választja G. von Rad teológiájának mottójául): „Ne a régi dolgokat emlegessétek, ne a múltakon tűnődjetek! Mert én újat cselekszem."[224] Persze, hogy emlékezik Deutero-Ézsaiás is a régi dolgokra, de Isten új teremtése mellett minden eltörpül. Ez utóbbi szakasz a maga összefüggésében már idézi is az új exodust:

[224] Szisztematikus áttekintést erről a témáról lásd H. Leene: *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterojesaja*, doktori disszertáció, Amsterdam, Vrije Universiteit, 1987.

Én, az Úr, vagyok a ti szentetek,
Izráel teremtője, a ti királyotok.
Ezt mondja az Úr,
aki utat készített a tengeren,
ösvényt hatalmas vízen át,
aki hagyta, hogy kivonuljanak
a harci kocsik és lovak,
a hadsereg és a harcosok,
és most ott feküsznek,
nem kelnek föl többé,
elaludtak, elhamvadtak,
mint a mécses. (Ézs 43,15–16)

Az ezt követő versek már a pusztán az átkelésre vonatkoznak, az új exodusra. Ahogyan Isten egyszer már megszabadította Izraelt, úgy képes arra is, hogy ismét megtegye. Óriási hatású lehetett Deutero-Ézsaiás igehirdetésében az új exodus gondolata, még bő száz évvel később is, amikor Ezsdrás hazatér Jeruzsálembe, a Babilonból hazatelepülést úgy értelmezi az Ezsd 6, mint egy zarándoklatot, amely megismétli az egyiptomi szabadítás és a pusztában vezetés csodáját. Persze a pusztán való átkelés egészen más, mint a tengeren keresztüli megmenekvés, Deutero-Ézsaiásnál azonban a két kép kombinálódik: „Nem szomjaznak, amíg a pusztán át vezeti őket. A kősziklából vizet fakaszt nekik, megnyitja a kőszíklát, és víz ömlik belőle" (Ézs 48,1). Egyértelmű utalás ez a pusztai vándorlás történetére, hiszen abban a pusztában, amin Izraelnek át kell kelni, ha Babilonból tér haza, nincsenek kősziklák. Deutero-Ézsaiás mesterien használja fel a korábbi tradíciókat egy radikálisan új igehirdetés megalapozásához.

c) Teoretikus monoteizmus

Emlékeztetnünk kell itt arra, hogy a „monoteizmus" szó nem klasszikus latin kifejezés, hanem analógiásan (a politeizmus mintájára) később képzett szakszó. Modern vallástörténeti használata azért problémás, mert olyan vallásokra is használjuk, amelyekben nem egyetlen transzcendens személy van jelen (például a keresztyénség esetében is). Ez esetben úgy értjük, hogy a transzcendenciát egységesen kezeli az illető vallás – mint ahogy a zsidóság is eleve egyetlen Istent tisztelt. Az persze igaz, hogy csak Deutero-Ézsaiás idejében jutott el odáig, hogy más istenség meglétét eleve is tagadta – ez Deutero-Ézsaiás polémiájának csúcspontja. Az Ézs 44,12–20 metsző gúnnyal írja le, ahogy a pogány bálványok készülnek: kovácsmester, ácsmester készíti, emberek borulnak le előtte, de a pogány isten-

ség mégsem képes megérteni semmit, mert nincs esze, nincs szeme – hazugság minden. Ezzel szemben áll Jhwh önkijelentése: „Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs isten" (Ézs 44,6). Isteni minőségében Jhwh összehasonlíthatatlan[225] – és az Ézs 40,18–26 ismét csak a mesteremberek bálványszobor-készítésére utal. „Teoretikus monoteizmus" – ezzel a névvel szoktuk illetni azt a jelenséget, hogy Deutero-Ézsaiásnál Jhwh nemcsak kiemelkedik a többi istenség közül (henoteizmus), és nemcsak Őt illeti egyedül tisztelet (monolátria), hanem a többi transzcendens lényt elvileg is tagadja a próféta: ezek semmik (az Ézs 41,29 több szót is használ erre: *'áwen, 'efesz, rú^{a}h* és *tóhú*). A kérdés számára mégsem akadémikus, azaz nem „teoretikus", hiszen konkrétan annak demonstrálása a cél, hogy éppen ezért a történelemben senki más nem tud cselekedni. Ki más indíthatta volna el északról Küroszt, ki hívta el arra, hogy helytartókat tiporjon el, és ki hirdette Sionnak (= Izraelnek[226]) jó előre, hogy ezáltal megszabadítja a fogságból? Senki más, csak maga Isten! Isten az, aki elhívja Küroszt, sőt Felkentjének *(más^{a}h)* nevezi, tehát egy olyan címmel látja el, amelyik egyébként csak egy Dávid házából származó királynak jár ki. Provokatív igehirdetésről van szó az Ézs 45,1–4 Kürosz-orákulumában, ez nyilvánvaló; mégis teljesen egyértelmű, hogy Isten ezzel a tettével is népe javát szolgálja, hiszen a 4. vers pontosítja: „szolgámért, Jákóbért, választottamért, Izráelért szólítottalak neveden, híres nevet adtam neked, noha nem ismertél". Kürosz tehát tudtán kívül is Isten akaratát hajtja végre. Mindez kulminál Isten önkijelentésében: „Én vagyok az Úr, nincs más, nincs isten rajtam kívül!" Persze, elgondolkozhatunk azon is, hogy vajon honnan származik Deutero-Ézsaiás radikális monoteizmusa. Többen gondolnak arra, hogy a késő babiloni kor vallástörténeti fejleményei párhuzamot képezhetnek a radikális monoteizmus izraeli megjelenésével, hiszen Marduk (vagy az utolsó babiloni király, Nabonid esetében Szín) néha nemcsak főistenként tűnik fel, hanem átfogó transzcendenciát is képvisel.[227] Ez a tendencia kétségkívül megvolt

[225] Mindmáig érvényes eredmény C. J. Labuschagne: *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament,* Pretoria Oriental Series 5, Leiden, Brill, 1966.

[226] Azon bizonnyal senki nem lepődik meg, hogy Izrael megszemélyesítése Sion által történik Deutero-Ézsaiás (és Trito-Ézsaiás) könyvében, és az is szokványosnak mondható az ókori keleti irodalomban, ha nőalak testesíti meg a kollektívumot. Ami a szabadítás üzenetében inkább föltűnik, az inkább a nőalakhoz fűződő minőségjelzők sora, amelyet legjobban az Ézs 62,4 mutat be: többé nem *^{ca}zubá* (elhagyott) és nem pusztaság *(s^{e}mámá),* hanem gyönyörűségem *(hefcí-báh),* férjezett úrnő *(b^{ec}úlá).* Már az előző versek főnevei is a felmagasztalást tartalmazták: ékes korona *(^{ca}teret tif'eret),* királyi fejdísz *(c^{e}níf m^{e}lúká).* Lásd F. W. Dobbs-Allsop: „Daughter Zion", in J. J. Ahn – S. L. Cook (szerk.): *Thus Says the Lord. Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of R. R. Wilson,* LHB 502, New York – London, T. & T. Clark, 2009, 125–134.

[227] Lásd M. Albani: *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja, im Horizont der Astralisierung des Gottesverhältnisses im Alten Orient,* Leipzig, EVA, 2000.

a babiloni vallásban, és elképzelhető az is, hogy Deutero-Ézsaiás hallgatói tudtak róla. Viszont a radikálisan monoteista istenkép olyan mértékben összefonódik Deutero-Ézsaiás igehirdetésében a korábbi izraeli tradíciók alkalmazásával, és annyira a történelemben egyedül cselekvő Isten kizárólagos hatalmáról beszél, hogy levezetését bármilyen más vallásból kizártnak tarthatjuk. Deutero-Ézsaiás a múlt tradíciójának talaján állva, Isten új tetteit vizsgálva jut el az új istenképhez, amely a jövendőt formálja. Ha valaki úgy gondolná, hogy a babiloni vallási folyamatok befolyásolták őt, akkor csak olvassa el azokat a passzusokat, amelyek, miként az Ézs 47 összetett egysége is mutatja, éppen Babilon ítéletéről szólnak.

Ha röviden is, de szólnunk kell a monoteizmus jelentőségéről az izraeli vallásban. Természetesen ez a kérdés inkább a vallástörténet tárgykörébe tartozik, hiszen sok dokumentum (és képanyag) kínálja magát a magyarázatra és kiértékelésre, amelyeket azonban már nem az ószövetségi teológia tárgyal. Mégis oldalpillantással kell lennünk arra a vallástörténeti általános képre is, amelyből kiemelkedik a reflektált és folyamatos hagyományozással finomított teológia. Az igaz, hogy az Ószövetség nem hagy kétséget afelől, hogy Istenként egyedül Jhwh tisztelete a helyes, de nyilván legplasztikusabban Deutero-Ézsaiás polémiája mutatja, hogy ez nem volt természetes. Sok istennévvel találkozunk az ószövetségi iratokban *(ʾél, ʾlóhím, ʾlóªh, saddaj, pahad),* de az ószövetségi nevek is tartalmaznak olyan elemeket, amelyekről a vallástörténeti összehasonlító vizsgálat kimutatta, hogy teofór (istennév értékű) elemek *(ʾáb, ʾáh, ʿam*, vagy *sálem, melek, ʾádón, baʿal).* Több olyan szöveg is van, amelyik, ha nem is más isten létét vallja, mégis a politeista környezetben meglévő istenekre utal – Zsolt 29, Zsolt 82, hogy csak néhányat említsünk. Mindez persze fölvetette a kérdést, hogy a monoteizmus esetleg hosszabb fejlődés eredményeképpen jött létre az izraeli vallásban. Hangsúlyozzuk azonban, hogy az ókori Izrael vallásában, nem az ószövetségi teológiában!

A kérdés nem egyszerű. Általában nem szoktuk feltételezni, hogy egy politeista vallásból monoteista fejlődjön ki, még akkor sem, ha például a babiloni vallásban monoteizmusra hajló tendenciáról beszéltünk (Marduk és Szín tisztelete a többi isten fölé nőtt). Palesztinában a második évezredben egyébként is létezett monoteista Él vallás is; miért ne lehetne akkor Izrael vallása is eleve monoteista? A baj nyilván az elnevezéssel van: mit értünk monoteizmuson? Azt, hogy a vallás csupán egyetlen transzcendens lényt ismer; esetleg csak egyetlen transzcendens lény tiszteletét fogadja el; vagy elfogadja másoktól több isten tiszteletét is, de magára nézve egyet tart kötelezőnek? Nyilván a „henoteizmus", illetve a „monolátria" kifejezések ezt a különbségtételt akarják érvényesíteni.

A kutatóknak nyilván feltűnt, hogy több olyan feliratos anyagot is találtak Izrael fogság előtti vallásáról, amelyek jobban hasonlítottak a kor többi vallásához, mint az ószövetségi teológiához. Ezért születtek olyan kijelentések, hogy „Izrael vallása eredetileg politeista volt" vagy „semmiben nem különbözött a környező népek vallásától". Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ezek a feliratok elszórt eseteket mutatnak, és általános kép kialakítására nem alkalmasak. Ezért használták/használják többen a „hivatalos vallás", illetve a „népi vallásosság" kategóriákat, hiszen nem minden és nem mindig úgy történik a vallásos gyakorlatban, ahogyan azt a vallás vezetői óhajtják. A megkülönböztetés azonban sajnos éppen a két kifejezés pontosításán szenved hajótörést: mi volt a „hivatalos" például Dávid korában Izraelben? Vagy kik képviselték a „népi vallásosságot"? Semmilyen korabeli irat nem enged ilyesmire következtetni.

Talán mégis R. Albertz különbségtétele segíthet nekünk.[228] A „monoteizmus" fogalmának tisztázásánál koncentráljunk arra, hogy milyen közösség vallja az egy Isten tiszteletét. Az ősatyák esetében sok istennévvel találkozunk, de egyetlen Isten az, akinek hívó szavát követi Ábrahám, akinek áldásáért Jákób csalásra is vetemedik – az, hogy hogyan gondolkoztak a monoteizmus és politeizmus kérdéséről, teológiai szempontból mellékes. Debóra és Bárák a törzsi összefogással egyetlen Istent dicsért, és hogy a környéken még milyen isteneknek áldoztak, bár ismét érdekes vallástörténeti kérdés, de teológiailag elhanyagolható. Bizton mondhatjuk tehát, hogy Izrael a premonarchikus korban is legalább olyan szinten volt egyistenhitű, mint ahogy az ammóniak Milkomot, a móábiak Kemóst, illetve az edómiak Kósz istent tisztelték. És ha hinni lehet Sámuel példájának az 1Sám 9,12–13 szerint, ez nem jelentett még a Kr. e. 10. században sem problémát, hiszen egy településen még közös áldozat is elképzelhető volt, ahol mindenki a maga szokása és hite szerint ülte meg az ünnepet. Ez változhatott meg a Kr. e. 9. században, s az Illés-hagyományok nyilván ezt a változást őrizték meg: a közösségi hit, Jhwh kizárólagos tisztelete a valláspolémia formáját öltötte. Hogy ennek mi volt az oka, azt pontosan nem tudjuk: talán a közösség gazdasági és politikai megerősödése, esetleg épp fordítva: a közösség vezetőinek (királyok) árulása volt az, ami megindította az exkluzivitás folyamatát. Ez a folyamat azonban már jobban érezhető a Kr. e. 8. századi próféták igehirdetésében, akik az ősi Jahwe-jog elferdítését érzik,

[228] R. Albertz: Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung, in I. Kottsieper et al. (Hrsg.): *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*, BZAW 326, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2003, 359–382. A tanulmány részletes párbeszédet folytat a téma jeles képviselőivel, így egyfajta szakirodalmi összefoglalásnak is tekinthető.

de ezúttal nem valamilyen külső erő által, hanem éppenséggel a tulajdon közösségen belüli gazdasági differenciálódás következtében. A közösségen belül tehát különbség lép fel azok között, akik az ősi jogot (nyilván a hit konkrét megnyilvánulásaként) még vallják, és az újgazdagok között, akik semmibe veszik az ősi éthoszt. Nem a monoteizmus és politeizmus kérdése merült itt fel, hanem a hit kérdése: követed Istent, vagy nem! S nyilván a vallási polémia például Hóseásnál nehezen használható fel vallástörténeti tisztázásra, annál inkább a hit konkrét követelményeinek a rekonstruálására. Az út tehát a klasszikus próféták, ill. az északi próféták vallásos polémiája által el volt készítve a deuteronomiumi reform számára: itt már kifejezetten nemzeti szintre emelkedik a kizárólagos (és radikális) egyistenhit. Halálbüntetés jár, ha valaki idegen isteneket tisztel! Természetes, hogy ezt nem úgy kell értelmeznünk, hogy mindenkit meg kell ölni, aki más néphez tartozik és más istent imád; Izrael nem indít háborút a világ maradéka ellen. Viszont a nemzeten belül más istent tisztelni: aposztázia, bűnös elhanyatlás!

Itt érkezünk el Deutero-Ézsaiáshoz és a teoretikus monoteizmus megfogalmazásához. Nyilván egy olyan közösségben történik ez, amelyik az egyetlen Isten kizárólagos tiszteletét már vallja. Arról szó sincs sehol, hogy ezt a hitét Izrael feladni készült volna a babiloni fogságban, viszont az egzisztenciális megsemmisülés szélén álló közösség számára éppen a lét volt fontos: Isten az egyetlen, aki meghatározza a történelmet, mert ő *van* egyedül és a többi isten semmi. Jhwh kizárólagos léte a garanciája annak, hogy a nép nem semmisül meg. Az üzenet óriási – és óriási is lett a hatása a következő századokban.

Változatlanul érvényes, hogy vallástörténeti vizsgálatnak kell kimutatnia, hogy milyen körök hordozták az egyetlen Istenbe vetett hitet a századok során. Meg kell vizsgálni, hogy pontosan milyen elképzelést fűztek ehhez a hithez, milyen mediumok által juttatták kifejezésre, milyen gazdasági helyzetben voltak, milyen társadalmi körülmények között éltek, de főként, hogy milyen tartalmat láttak ebben a hitben. Mindezek jelentősen változtak a századok során. Az ószövetségi teológia nem ezekről vall, nem azt mondja, hogy hogyan ápolták ezt a hitet a hit megvallói, hanem arról szól, hogy a hit hogyan hordozta őket.

d) Az Úr Szenvedő Szolgája

Szinte áttekinthetetlen az a szakirodalom, ami 1892 óta a B. Duhm által felfedezett „Ebed-Jahwe-Énekek" teológiai kiértékeléséhez kapcsolódik.[229] Egymással szöges ellentétben is álló magyarázatok jelentek meg az Ézs 42,1–4 (5–9); 49,1–6 (7–13); 50,4–9 (10–11); 52,13 – 53,12 négy lírai egysége kapcsán. Hogy ezek a szakaszok összetartoznak, arra főként az *ʿebed* (= szolga) kifejezés utal, ami Deutero-Ézsaiásnál gyakran jelenti Izraelt, de ezekben az énekekben sokkal személyesebb az értelme, és bár néha megegyezik magával Izraellel, amit olvasunk felőle, sokszor nem egyeztethető össze vele. Hogy valamikor önálló szakaszok lehetettek az énekek, arra utal a fenti felsorolásban az a néhány vers, amelyet zárójelbe tettünk: itt az eredeti énekek kiegészítéséről, a könyv szerkezetébe beiktatásáról beszélhetünk. Ugyanakkor azonban semmi nem szól amellett, hogy az énekek ne Deutero-Ézsaiástól származtak volna, és a könyv egységébe iktatásuk is bizonnyal szándékolt, hiszen a négy ének sorrendje megfordíthatatlan: az első két ének a Szolga elhívásáról, illetve feladatáról szól, a harmadik arról, hogy szolgálatában ellenállásba ütközött, míg a negyedikben haláláról és halál utáni felmagasztaltatásáról olvashatunk. Mi lehet az oka, hogy az írásmagyarázók nem tudnak egységes nézetet kialakítani az énekekről? Talán éppen az, hogy az énekek hihetetlen koncentrált módon tartalmazzák ugyanazt, amit Deutero-Ézsaiásról korábban elmondtunk: az izraeli tradíciókat kreatív módon kezelik, és oly mértéken kombinálják az énekekben, hogy szinte lehetetlennek tűnik mindent átfogni, illetve minden lehetséges magyarázatra tekintettel lenni az exegézis során. Már maga az *ʿebed* (= szolga) fogalma is kétértelmű, hiszen alávetettséget jelent – de nem csak azt! Méltóságjelző is lehet, és főként vallásos értelemben ezt kell látnunk: Mózes is, Dávid is, a próféták is Isten szolgái voltak. Az énekek egy alázatos Szolgát állítanak elénk, aki azonban mégis méltóságot képvisel, ugyanakkor később hol királyi, hol prófétai fényben tüntetik fel. A király is, a próféta is néhol azonosítható magával a néppel, néhol azonban szöges ellentétben áll vele. Talán azonban a legnagyobb probléma mégis abban rejlik, hogy a négy ének tartalma meglehetősen eltér egymástól. Az első ének (Ézs 42,1–4) a Szolga kiválasztásáról, Lélekkel való eltöltéséről szól (vö. Ézs 61,1 is, amit Jézus Krisztus is idéz!). Feltűnő itt a Szolga mibenlétének negatív definíciója: mi *nem* ő. Nem kiált, nem lármáz, a megrepedt nádat nem töri el, füstölgő

[229] Számos kutatástörténeti összefoglaló is született, mi Hermisson kommentárjára támaszkodunk. Vö. H.-J. Hermisson: *Deuterojesaja*, BK XI/3, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 438–469.

mécsest nem olt ki, nem alszik, nem törik össze[230] – személyre utal ez vagy inkább a nép elesett voltára? Ugyanakkor azonban a törvénynek (itt nem *tórá*, hanem *mispát*, Isten döntése) érvényt szerez. A „szigetek", azaz a pogány népek várnak erre a tanításra. Az értelem tehát jól egybevág azzal, hogy a fogság által Izrael bűnéért is bűnhődött, ugyanakkor Isten kijelentését is elvitte az idegen népekhez – tökéletes összhangban vagyunk Deutero-Ézsaiás előbbi igehirdetésével. A második ének (Ézs 49,1–6) már nem a Szolga bemutatását tartalmazza, itt maga a Szolga szólítja meg az univerzumot. Közli, hogy Isten már anyaméhtől fogva kiválasztotta, és azzal, hogy az igét rá bízta, éles karddá tette száját. A harmadik versben a „szolga" szó egyértelműen méltóságjelző, királyi titulus, hiszen Isten a dicsőségét a Szolga által mutatja meg. Ismét elhangzik, hogy nem csupán Izrael összegyűjtése a Szolga feladata, hanem Izraelnek a népek világosságává kell lennie. Ez az ének azonban tartalmazza már azt is, hogy a Szolga hiába fáradozott; jutalma mégis Istennél van. A harmadik és negyedik énekben mindazáltal változik a kép. Eddig csak arról volt szó, hogy Isten kettős küldetését a Szolga alázatosan, és látszólag sikertelenül, mégis Isten akaratának megfelelően végzi. Ezúttal azonban a Szolga szenvedéseire is kitér a két ének. A harmadikban (Ézs 50,4–9) a Szolga engedelmességének hangsúlyozása mellett azt olvassuk, hogy a hátát verik, szakállát tépik, és ő nem tér ki a megaláztatás elől, hanem bátran kihívja vádlóit, s biztos abban, hogy Isten megsegíti őt. Ez az ének a maga költőiségében az ellentétek hatására épít: az engedelmes Szolga szemben áll az erőszakos ellenségekkel, illetve a jelen vádaskodása szemben áll a jövőben elnyert megigazulás reménységével. A szenvedő próféta tradíciójának elemei itt sokakat arra engedtek következtetni, hogy talán Jeremiás lehet a Szolga, ám ez igen valószínűtlen, hiszen Jeremiást ítéletes próféciájáért üldözték, a Szolga üzenete pedig ennek éppen ellentétje volt. A negyedik ének (Ézs 52,13–53,12) a leghosszabb, de egyben enigmatikus is, utólag beszél egyrészt Isten, másrészt egy „mi" (talán a szemtanúk összessége) a Szolgáról. Isten beszéde mintegy keretként szolgál (52,13–15 és 53,11b–12), és magyarázza a korábbi énekekben panaszolt szenvedést. Értelmes, sőt sikeres a Szolga szenvedése, hiszen királyok is befogják előtte szájukat, és az üzenet diadalmaskodik. A Szolga szenvedése által sokakat igazított meg *(jacdíq),* és sokak bűnét hordozta, ezért felmagasztalás lesz az osztályrésze. A másik szempont, a közösség szava inkább hitvallásként (sőt bűnvallásként) értelmezhető: nem ismertük fel a Szolgában Isten hatalmát, nem láttuk, hogy szenvedése értünk történik, hogy a mi vétkeink miatt kapott sebeket, nem láttuk értelmét, amikor némán viselte szenvedését, és halál utáni

[230] Magyarul lásd Karasszon Dezső: Megrepedt nádszál, füstölgő mécses. Ézs 42,3 magyarázata, *Református Egyház,* LI. évf., 1999/9, 199.

megaláztatását sem akadályoztuk meg. Pedig – így a 10. v. – látnunk kellett volna mindebben Isten akaratát! A két szempont mindazáltal találkozik abban, hogy a Szolga szenvedésével mások bűnét hordozta, és jóvátételül *('ásám)* adta magát sokakért. Hogy pontosan kikért, azt talán nem is tudjuk megmondani: Izraelért, a pogány népekért; talán fordíthatjuk úgy is, hogy mindenkiért?

Nyilván sokat segítene a négy ének eltérő részeinek magyarázatában is, ha meg tudnánk mondani, hogy kiről is szólnak az Úr Szenvedő Szolgájának énekei? Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy miért nehéz eldönteni ezt a kérdést. A négy ének sorrendje egyrészt úgy van meghatározva, hogy egyfajta biográfiai sorrendet sugall, tehát a történeti rekonstrukció kérdéséről nem lehet lemondani. Ugyanakkor az egyes motívumokról nehéz eldönteni, hogy valóban csak teológiai gondolatokat vagy tényleges eseményeket akarnak közölni az olvasóval – ez pedig relativizálja a történeti kutatást. A kutatás történetében hagyományosan az énekek egyéni és kollektív magyarázata áll egymással szemben, hiszen a Szolga feladata (és sorsa is) összhangba hozható a fogságban szenvedő Izraellel. A száműzetésben élő nép hasonlítható a megrepedt nádhoz és füstölgő gyertyamécseshez, s mégis ő szerez érvényt Isten törvényének, ő a pogányok világossága – és ő lesz a szabadítás hirdetője is, akiben Isten megdicsőül.[231] Ugyanakkor azonban a Szolgának Izraellel szemben is van feladata, főleg az Ézs 53-ban megszólaló „mi" nem lehet más, mint Izrael népe. Vajon egy ideális Izrael áll szemben az empirikus Izraellel az Úr Szenvedő Szolgájának énekeiben? Ez igen nagymértékű absztrakciót jelentene. Főleg a harmadik ének tartalmaz aztán olyan elemeket, amelyeket kizárólag individuális értelemben lehet magyarázni: a Szolga arcul köpését, szakállának megtépését, hátának megverését. Esetleg egy olyan személyről beszélhetünk, aki megtestesíti Izraelt magát („corporate personality")? Aligha véletlen mindazáltal, hogy hosszú évtizedek óta nincs döntés e kérdésben. A bizonytalanság okai a keveredő motívumok, s még pontosíthatjuk is, hogy általában a királyi motívumok (a Szolga feladata a néppel, illetve az egész világgal szemben) inkább a kollektív magyarázatot teszik lehetővé, míg a prófétai motívumok (a szenvedés az igazságért) inkább az individuális magyarázatra adnak okot. Az énekek szerzőjének márpedig éppen az a szándéka, hogy ezt a kettőt

[231] Jegyezzük meg mindazáltal, hogy az Ézs 49,3 – e versre utaltunk fentebb – kiegészítésként tartalmazza az „Izráel" szót a „Szolgám vagy" után. Bár a kiegészítés már a qumráni szövegekben jelen van, mindez csak azt mutatja, hogy az énekek kollektív értelmezése már a Kr. e. 2. század előtt szokásos volt.
Általános vélemény, hogy zsidó tudósok hajlanak a kollektív magyarázatra, míg keresztyének inkább az individuálisra. Ez csak részben igaz, hiszen például magyar területen szintén a kollektív magyarázat mellett érvel Pákozdy László Márton: *Az Ebed Jahwe Deuterojesaja theologiájában*, [1942], Budapest, Ráday Kollégium, 1989.

kombinálja![232] Annyit bizton elmondhatunk, hogy jelen formájában a négy ének egyfajta teológiai utat ír le, amely bizonnyal a szerző szándékának is megfelelt. Először a Szolga bemutatása történik meg: bár erőtlen, mégis Isten kedveli és támogatja őt, és bár gyenge, mégis Isten igéjét hirdeti a népeknek – ez, mint láttuk, Izrael feladata a babiloni fogságban. A második ének megismétli az elhívás tényét, és Isten igéjét éles kardnak nevezi. Bár elesett állapotában nem látszik a Szolga sikeressége, mégis Izrael összegyűjtése a feladata, sőt a pogányok világossága lesz. Az erő Istennél van, nem a látszatban keresendő. A harmadik ének hangsúlyozza a Szolga engedelmességét, még a szenvedésen keresztül is. Megjelenik benne a Deutero-Ézsaiásra jellemző perbeszéd is, a per során a vádak semmissé lesznek. Végül a negyedik ének a végső sikert transzcendálja: a szenvedések által a Szolga sokak bűnét hordozza, és azáltal, hogy elfogadja a szenvedést, helyettes elégtételt eszközöl ki. Az *expiatio vicaria* gondolata radikálisan eltér az Ószövetség más helyein található elégtétel gondolatától (amely egyebütt gyakran az áldozatban található meg, de a 4. Ebed-Jahwe ének nem áldozati összefüggésben áll). A sikert végül Isten adja meg, minden látszattal ellentétben.

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen fontos szövegnek, mint a négy Ebed-Jahwe ének, utóhatása is van. Ezt ugyan a maga teljességében nem tudjuk itt bemutatni,[233] mégis a tradíciók vonalát meg lehet húzni az ószövetségi kánonon kívüli irodalomban, sőt az Újszövetségben is. Főleg a 4. ének előremutató jellegét az apokaliptikus irodalom szívesen használja a szenvedő igaz képéhez, akit Isten megigazít, főként a jelen világ és az eljövendő világ szembeállításának illusztrálására. A hellénista korban kifejlődő mártírteológia (például a 2Makk könyvében) szintén csatlakozik a szenvedő igaz képéhez: azok, akik hitükért vállalják a szenvedést, sőt a halált is, Istennél kapják meg jutalmukat, és ügyük haláluk után is jó végre jut. A qumráni iratokban már a szenvedő Messiás alakja is fölsejlik, főként a Hódájótban, a qumráni zsoltárokban. Aligha lehet úgy olvasni a Salamon bölcsessége 3. fejezetét anélkül, hogy az Ézs 53 ne állna a háttérben: „Mert ha az emberek szemében talán bűnhődnek is, halhatatlan voltuk reménysége töretlen;

[232] Figyelemre méltó elemzés Kustár Zoltán: *„Durch seine Wunden sind wir geheilt". Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch,* BWANT 154, Stuttgart, Kohlhammer, 2002. Eszerint különösen a 4. ének értelmezése Ézsaiás könyvének keletkezése tükrében értelmezendő, és a betegség, illetve a gyógyulás metaforáját fejleszti tovább, ami a Proto-Ézsaiás könyvben is megtalálható (főként Ézs 30). Valóban igaz, az Úr Szenvedő Szolgájáról szóló énekek egységes gondolata mellett azért elég jelentős eltérések is vannak, amelyeket összhangba lehet hozni a könyv többi részével – ez esetben a könyv rétegződéseit, illetve az énekek keletkezésének hosszabb folyamatát együtt tudjuk magyarázni.

[233] A teljesség igényével tárgyalja ezt K. T. Kleinknecht: *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom 'leidenden Gerechten' und ihre Rezeption bei Paulus*, WUNT 2. Reihe, 13, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1988[2].

és a jelentéktelen fenyítés nagy jótéteményekkel jár, mert az Isten próbára tette őket, és méltónak találta önmagához"[234] (SalBölcs 3,4–5). Nyilván az igazak és a gonoszok szembeállításáról van itt már szó, és főként a Tizenkét pátriárka testamentumában láthatjuk annak szép példáit, ahogy a kegyes életre való nevelésben éppen a szenvedő, de később felmagasztalt igaz döntő szerepet játszott. Az Újszövetségben Jézus Krisztus halála és feltámadása után lesz óriási jelentősége az Ézs 53 tartalmának. Mindenki látja az etióp kincstárnok megtérésének történetében (ApCsel 8,26–40), hogy Fülöp a 4. ének magyarázatával mutat rá, csakis a megfeszített, de föltámadott Krisztus lehet a Messiás. Úgy tűnik, az Ézs 53 döntő szerepet játszott az őskeresztyénség missziójában,[235] és az ószövetségi ígéretek beteljesedését illusztrálta az Ebed-Jahwe énekek és Krisztus váltságműve közötti szoros kapcsolatot. Pál apostol aztán a megigazulásról szóló tanításhoz használja fel a helyettes elégtétel gondolatát.

e) Trito-Ézsaiás

Köztudott, hogy Ézsaiás könyvének három részre osztása (1–39; 40–55; 56–66. fejezetek, nagyjából a Kr. e. 8., 6., 5. századra datálva) még a 19. századi kutatás eredménye, a klasszikus mű itt B. Duhm Ézsaiás-kommentárja 1892-ből. Jóllehet a könyv kutatása azóta igen jelentős változásokon ment át, Duhm kommentárjára mégis mindmáig utalni szoktak, még azok is, akik nem értenek egyet – például Trito-Ézsaiás elkülönítésével.[236] Röviden említsük meg, mi okozza a bizonytalanságot. Először is az, hogy Deutero-Ézsaiás könyve – a prófétai könyvek között talán kivételként – igen szép kompozícióban áll előttünk, amit feltételezhetőleg maga a próféta állított össze saját igehirdetéséből. Trito-Ézsaiás esetén azonban nem beszélhetünk ilyen kompozícióról, sokszor esetileg követik egymást a próféciák. Bizony jól elképzelhető, hogy ugyanazon próféta máskor elhangzott igéit valaki más összeállításban közölje. Annyi bizonyos, hogy Deutero-Ézsaiás közvetlenül a babiloni fogságból hazatérés előtt, Trito-Ézsaiás pedig ez után prédikált, de lehet, hogy az eltérés mindössze néhány évtized, így ugyanazon próféta szólalhat meg akár mindkét könyvben. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a trito-ézsaiási gyűjtemény egyáltalán nem biztos, hogy egyazon próféta

[234] Magyarul lásd tanulmányomat: Két testamentum között: Bölcs 3,1-9, in Xeravits Géza – Zsengellér József (szerk.): *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2004, 114–124.

[235] Mindmáig érvényes H.-W. Wolff: *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin, EVA, 1950 (utánnyomva a Brunnen Verlag, 1984). Magyarul lásd tanulmányomat: Ézsaiás 53 az őskeresztyénségben, in Benyik György (szerk.): *A messiási kérdés*, Szeged, JATE, 1997, 53–61.

[236] Az irodalom ismertetését lásd cikkemben: Trito-Ézsaiás?, in uő: *Az Ószövetség másik fele*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 41–72.

szavait közli. Végül az érvek között említsük azt is, hogy elég sok az átfedés a két könyv között: az Ézs 61,1–3 hangvétele erősen hasonlít az Ebed-Jahwe énekekhez, az Ézs 61,7 az Ézs 40,2 versének *kiflajim* szavát magyarázza, néhol pedig kifejezetten Deutero-Ézsaiás parafrázisát olvashatjuk (például Ézs 62,10–12 a prológust, Ézs 40,3–5; vö. Ézs 57,14–16 verseket is). Mindez persze a történeti kutatás kérdése, s talán teológiai szempontból nem szükséges eldönteni. Megelégedhetünk annyival, hogy a két könyv között jelentős kapcsolat áll fenn, ami magyarázható megnyugtató módon úgy is, hogy Trito-Ézsaiás könyve Deutero-Ézsaiás tanítványának, esetleg tanítványainak munkásságát közli velünk.

Ugyanakkor az eltérések is feltűnőek. Meglepő, hogy az Ézs 56,1–8 már a nem zsidó hívőkhöz szól, és a férfiatlanított embereket is a gyülekezethez tartozónak mondja. Nyilvánvaló, hogy a prófécia szeme előtt már a fogság utáni gyülekezet áll! Érdekes az is, hogy hangsúlyos a bűnök ostorozása Trito-Ézsaiás könyvében, ami – ahogy láttuk is – meglehetősen háttérbe szorult Deutero-Ézsaiás igehirdetésében (lásd Ézs 57, 59. fejezeteit). Mi több, ezek a bűnök azok, amiért az univerzális teofánia még nem következett be:

> Ezért van távol tőlünk a törvény,
> és nem ér el hozzánk az igazság.
> Világosságra várunk,
> de csak sötétség van,
> napfényre, de homályban járunk. (Ézs 59,9)

Ez az üzenet bizonnyal hangsúlyos volt a könyv összeállításakor, hiszen még könyörgés is található benne, éspedig oly módon, hogy a Teremtő Istenre utal az imádkozó:

> Uram, atyánk vagy te mégis!
> Mi vagyunk az agyag,
> te a mi formálónk,
> kezed alkotása vagyunk mindannyian.
> Uram, ne haragudj ennyire,
> ne emlékezz örökké bűneinkre!
> Tekints ránk:
> mindnyájan a te néped vagyunk! (Ézs 64,7–8)

A teremtésre utalás nyilván egyike volt Deutero-Ézsaiás egyik fontos teológiai érvelésének: Isten irányítja a történelmet, hiszen ő alkotta a világot. Itt azonban ugyanez az érv a bűnbocsánat forrása. Csakúgy, mint a másik nagy teológiai

mondanivaló, az egyiptomi szabadítás, amivel Isten már egyszer megmutatta hatalmát Deutero-Ézsaiás szerint. Itt azonban a bűnbocsánat összefüggésében áll az is, hogy Izrael megemlékezik Isten nagy tettéről, és ebben van a bűnös nép egyetlen reménysége:

> De visszaemlékezett népe
> a régi időkre, Mózesre:
> Hol van, aki a tengerből kihozta
> nyájának pásztorát?
> Hol van, aki belé öntötte szent lelkét? (Ézs 63,11)

Föl kell adni tehát a deutero-ézsaiási végső nagy teofánia gondolatát? Úgy tűnik, nem. Ez a gondolat is tovább él, bár Trito-Ézsaiás könyvében még várni kell rá:

> Kelj fel, tündökölj,
> mert eljött világosságod,
> rád ragyogott az Úr dicsősége.
> Bár még sötétség borítja a földet,
> sűrű homály a nemzeteket,
> de fölötted ott ragyog az Úr,
> dicsősége meglátszik rajtad. (Ézs 60,1–2)

A hasonlóságok ellenére tehát megvan az alapvető különbség Deutero-Ézsaiás és Trito-Ézsaiás könyvének üzenetei között. Az előző nyilván azt hirdette, hogy most, a közvetlenül előttünk álló közeljövőben történik meg Isten nagy, sorsfordító önkijelentése; az utóbbinál azonban ez a nagy tett – bár változatlanul megtalálható – már nem a közvetlen közeljövőben, hanem inkább majd az eszkhatonban valósul meg. Jelenlétét Isten követői már most érzékelik, de mindenki számára majd csak a jövőben lesz olyan valóság, amit nem lehet figyelmen kívül hagyni többé. K. Koenen jól fogalmazza meg könyvének címében,[237] hogy a trito-ézsaiási gyűjtemény két irányban alkalmazza Deutero-Ézsaiás igehirdetését: etika és eszkhatológia. Az idő és alkalom megváltozásával módosul tehát az eredeti üzenet, de a módosulás garantálja aktualitását is – a végső nagy teofánia bűneitek miatt késik, de az eszkhatonban bizonnyal megvalósul.

[237] K. Koenen: *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie*, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990.

4) A Papi Irat

Ez az irodalmilag és teológiailag is kiemelkedő fontosságú írás Janus-arcot mutat. Átlag bibliaolvasó számára talán nehézkes a nyelvezete, témájában is gyakran olyan, ami kevéssé érdekli az európai embert. S valóban, rendszerező, pontosságra törekvő megfogalmazásait első olvasásra nem is érti az ember, és a kultuszi törvények aligha teszik érdekessé átlagember számára a Papi Iratot. A kutatástörténet fényében is érezhető ez a kettősség, hosszú ideig a legkorábbi forrásként tartották számon, majd hirtelen pálfordulattal a legfiatalabb forrássá változott.[238] Mindmáig vannak olyanok, akiket félrevezet a Papi Irat archaizáló nyelvezete, és nem hajlandók elfogadni, hogy körülbelül ugyanúgy nem tarthatjuk a Papi Iratot a babiloni fogság előttinek, mint ahogy a Bourbon restaurációt sem datálhatjuk a Francia Forradalom előttre (A. Rofé hasonlata). A Papi Irat ugyanis a fogságból hazatértek monumentális erőfeszítése a zsidó állam újraszervezésére. Mint az előző három nagy összegző, illetve előre mutató irat, úgy a Papi Irat is először hátratekint; rengeteg régi, fogság előtti anyagot gyűjt, hogy aztán azokat újszerűen összegezze, és a következő évtizedek-évszázadok számára alapul szolgálhasson a zsidó nép és a zsidó vallás szerkezetének meghatározására. A feladat óriási, a hazatértek ugyan gazdaságilag és politikailag is erősebbek a Palesztinában maradottaknál, a fogság előtti társadalom azonban szinte teljesen megsemmisült.[239] Az, hogy a Kr. e. 6. század utolsó harmadában hazatértek egyéni vállalkozásaiból bő évszázad után a Perzsa Birodalom egyik megbecsült tartománya lehetett, abban éppen a Papi Iratnak óriási szerepe volt.

[238] A fölfedezést 1862-re datálhatjuk, bár általánossá válása jóval későbbi. K.-H. Graf és E. Reuß közös munkájáról lásd a kutatástörténetemet: *Az Ószövetség regénye*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 52–65. A fölfedezés újszerűségéhez talán érdemes idéznünk J. Wellhausen személyes vallomását. Ő úgy élte meg, mintha a felismerés villámcsapásként hasított volna belé, hogy a „Törvény és Próféták" sorrend történetileg nem helyes, hanem inkább „Próféták és Törvény" a kronológiai rend, mert a prófétákat lehet a Törvény nélkül érteni, de fordítva nem.

[239] Az elmúlt évtizedekben sok vita övezte Barstad tételét az „üres ország mítoszáról", lásd H. M. Barstad: The Myth of the Empty Land, Oslo, Aschehoug AS, 1996; új kiadás uő: *History and the Hebrew Bible: Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography*, FAT 61, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 90–134. Mivel itt főként történeti kérdéseket tárgyal, itt foghatjuk rövidre a dolgot, Barstadnak mindenképpen igaza van. A fogságból hazatérők nyilván ideologikusan hangsúlyozzák, hogy az ország teljesen elhagyatott volt, és ők most újra benépesítik. Ezzel szemben a valóság inkább az lehetett, hogy a hazatérők számarányukat tekintve elenyészően kevesen voltak, és először csak Jeruzsálemet, illetve a közvetlen környékét népesítették be. Két megjegyzést mindazáltal hozzá kell fűznünk Barstad állításához: a számarány mellett a társadalmi szervezettség kérdése is fontos, az pedig archeológiailag bizonyított (a települések vizsgálatával), hogy a fogság előtti szervezettség teljesen megsemmisült. Másik megjegyzésünk: a hazatértek képzettsége, vagyoni helyzete, politikai befolyása a perzsa királyi udvarban mesze fölülmúlta a palesztin lakosságét, így az általuk végrehajtott restauráció (bár sok nehézségen ment keresztül) sikeres lett.

A Papi Irat jól felismerhető szóhasználata, stílusa és gondolati egysége ellenére is köztudott, hogy rétegeket feltételezhetünk e monumentális iraton belül. Az irodalmi tevékenység sem egységes, néha hosszú elbeszélések, néha nemzetségtáblázatok és itinerá riumok beiktatása,[240] máshol egyéb szerkesztői megjegyzések mutatják, ahogyan a papi író összegző és előremutató szándékát kifejezte. Mindezekkel most nem foglalkozunk, csupán egyetlen különbségtétel jelentőségét juttatjuk érvényre: szokás papi törvényről, illetve papi történetírásról beszélni.[241] Az előző egy összefüggő nagy blokkban található a 2Móz 25–3Móz 27 fejezeteiben, az utóbbi azonban bonyolultabb, hiszen régebbi anyagot is felölel az 1Móz 1–2Móz 24 egységében, így a papi részek elkülönítése külön problémát jelent az olvasónak.[242] Külön nem foglalkozunk a papi redakcióval, jóllehet ez sokszor és igen jelentős helyen észlelhető. A teológiai szempontokat azonban az első két nagy egység jól meghatározza.

a) A papi törvény

Rögtön látható, hogy már a papi törvény sem egységes. Ennek ellenére kétség sem fér dokumentumjellegéhez, hiszen nyilvánvaló kezdete és vége van, sőt, ezen belül is logikus a gondolatmenet. Mégis világos, hogy dokumentum a dokumentumban a 2Móz 25–40 egysége, a téma a Szent Sátor megépítése és berendezése, amelyet lezár a 2Móz 40,34–36: Isten dicsősége betölti a sátrat, és ez a dicsőség vezette Izraelt vándorlása idején. Zavaró, bár jól végiggondolt és megfogalmazott azonban itt is az ismétlés, a 2Móz 25–31 utasításként adja meg a Szent Sátor

[240] Nyilván ezek sem tartoznak kedvenc olvasmányaink közé, jóllehet fontosságukat aligha lehet elvitatni! A papi író sok régebbi anyag felhasználásakor szükségét látta, hogy az elbeszélt történeteket időben és helyben meghatározza. Időben a genealógiák legalábbis nagy vonalakban jelzik, hogy milyen régen történhetett az esemény; az itinerá riumok (útleírások) pedig a helyet teszik megfoghatóvá.

[241] Nagy vonalakban T. Pola könyvének gondolatait követem itt, ami természetesen nem azt jelenti, hogy sok helyütt az irodalomkritikai kérdések ne lennének érdekesek – ezek megvitatása azonban nem az ószövetségi teológia feladata! Lásd *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P*^{g}, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995. – Sok kérdés még mindig megválaszolatlan mindazáltal, így pl. a P^{g} végének elhatárolása. Erre vállalkozik C. Frevel: *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, HBS 23, Freiburg et al., Herder, 2000. Ha valaki ezt a rendkívül alapos irodalom- és redakciókritikai munkát végigolvassa, akkor bizony látja, hogy voltaképpen az egész Pentateuchos (Hexateuchos) problematikát érinti a dokumentum végének kérdése. Talán azonban jobb, ha jelen eljárásunkban a minimumhoz tartjuk magunkat! Frevel egyébként, ha jól látom, csupán „jobb híján" javasolja az 5Móz 34 fejezetét a Papi Irat végeként – egy olyan fejezetet, amely éppen redakciókritikai szempontból rendkívül vitatott.

[242] Az olvasó haszonnal forgathatja itt a Kustár Zoltán által összeállított kötetet: *A Pentateuchos forrásművei*, Debrecen, DRHE, 2005.

leírását, majd 2Móz 35–40 a végrehajtásról beszél, apró eltérésekkel. Legzavaróbb mégis, hogy a kettőt megszakítja az aranyborjúról szóló elbeszélés, Izrael elpártolása, majd büntetése a 2Móz 32–34-ben. Az talán nyilvánvaló, hogy a Szent Sátor leírása nem történeti emlékeken nyugszik, hanem a jeruzsálemi templom előképe akar lenni. Bár okkal feltételezhető, hogy a pusztai vándorlás során létezett egy portábilis (hordozható) szentély, viszont az a leírás, ami a 2Móz 25–40-ben előttünk áll, nem olyan szentélyt ír le, amit este fel lehetne állítani, majd a reggeli elinduláskor újra szét lehetne szedni. Szinte futballpálya nagyságú területet igényel, és bonyolult felépítése jóval hosszabb időt venne igénybe, ha szét, illetve össze kellene szerelnünk. Világos, hogy a templomról van tehát szó. Ez esetben viszont érthető, ha az elbeszélés ismétlést tartalmaz, nyilván a salamoni templomról, illetve a második templomról, a fogságból hazatérők által építettről akar beszélni a papi törvény. Az ismétlés szándékos tehát, és ha ez így van, akkor érthető az aranyborjú-történet is: nyilván magát a babiloni fogságot akarja szimbolizálni, historizált formában.[243] A papi törvény magja tehát egyfajta program, a templom helyreállításának programja, amely a deuteronomiumi teológián nyugszik, hiszen feltételezi Izrael bűnét a fogság előtt, illetve a büntetést, amit az igazak túléltek, míg a bűnösök meghaltak. A fogágból hazatérők önértelmezése is a papi törvény. Az elbeszélés bonyolult, részletekbe menő, és minden egyes részletnek megvan a maga vallástörténeti háttere, amelyekre itt nem térhetünk ki. Ennek ellenére azonban teljesen világos, hogy van egy cél, ahova az elbeszélés el akar jutni: a szentély elkészültével „az Úr dicsősége betöltötte a hajlékot" (2Móz 40,34b). A *kᵉbód jhwh* fogalma tehát központi fontosságú a papi törvényben. Úgy tűnik azonban, ez a jellegzetesség az egész Papi Iratot átfogja. A 2Móz 24,17-ben a Sínai-hegynél jelenik meg Isten dicsősége, amit a nép emésztő tűznek lát. A 2Móz 14,18-ban a csodálatos átkelés a tengeren, illegve az egyiptomi sereg pusztulása azt jelenti, hogy Isten megmutatja dicsőségét a fáraón, harci kocsijain és lovasain. A 3Móz 9,23 szerint az áldozat bemutatása után Mózes és Áron megáldja a népet, s ekkor megjelenik Isten dicsősége az egész nép előtt. Isten dicsősége a kijelentés *par excellence*, akár kultuszban, akár történelemben történik: Isten önmagát jelenti ki a népnek. Nem véletlen tehát, hogy már a szentély építésének utasításakor elhangzik:

[243] Az aranyborjú történetének hátterében nyilván látnunk kell „Jeroboám bűnét" is, ahogy azt a deuteronomiumi történetírás értelmezte: az országszakadás után Jeroboám Bételben és Dánban aranyborjút állít fel, hogy konkurenciát képezzen Jeruzsálemmel. Ráadásul a bálványimádásra felhívás éppen az exodusra utalással történik: „Itt vannak isteneid, ó Izráel, akik kihoztak téged Egyiptomból!" (1Kir 12,28b)

> Ott fogok megjelenni Izráel fiainak, és dicsőségemmel szentelem meg azt […] Izráel fiai között fogok lakni, és Istenük leszek. És megtudják, hogy én, az Úr, vagyok az Istenük, aki kihoztam őket Egyiptomból mert köztük lakozom én, az Úr, az ő Istenük." (2Móz 29,43.45–46)

Templomra is azért van hát szükség, hogy Isten dicsőségét (tehát Istent magát) ott tapasztalja meg a nép; Isten ott lakik köztük. Ezzel azonban már nagyon sokat mondtunk. Isten „lakóhelye" már a babiloni fogság előtt is téma volt az izraeli vallásban, és ha valaki Salamon templomszentelési imáját elolvassa (1Kir 8),[244] akkor abban is azt olvassuk, hogy Isten nem a földön lakik, hiszen az ég sem tudja Őt befogadni. Mégis megígérte, hogy a templomban ott lesz a „neve". Az ima szövege egyértelműen deuteronomiumi szereztetést sugall, s látjuk is, hogy a Deuteronomium is azzal érvelt, hogy itt „lakoztatja" nevét Isten (lásd az „Egy Isten – egy templom – egy nép" [115–120. o.] fejezetben leírtakat). Azaz egy absztraktum adja vissza Isten személyét! Az absztrakcióban azonban még tovább megy a Papi Irat, amikor Isten dicsőségéről beszél – és szöges ellentétben áll a korábbi képpel, amelyet a Deuteronomium előtti királyi szentélyben használtak királyi szimbólumként Jhwh jelenlétének kifejezésére: *(jhwh c*[e]*bá'ót) jóséb hakk*[e]*rúbím* (= a Seregek Ura), aki a kerúbokon trónol.[245] Miért kellett megváltoztatni ezt a szimbólumot, ha a salamoni templomot újjáépítették a fogságból hazatértek? Nyilván azért, mert még a látszatát is el kellett kerülni annak, hogy a királyság, illetve a királyi szentély épül újjá. A perzsa fennhatóság köztudottan nem kedvelte, ha bárki mást királyi titulussal illettek a perzsa királyon kívül. A templom és a főpap került tehát egymás mellé, s bár ugyanaz a templom épült újjá, mint amelyik korábban a királyság első (a Deuteronomium után egyetlen) szentélye volt, az eltérő szimbólum elfogadhatóvá tette kifelé is, befelé is a templomteológiát.

Ha a templom felépül (Kr. e. 515-re szokás datálni a második templom újjászentelését), akkor nyilván az lesz a kérdés, hogyan és miként menjen végbe a kultusz a templomban. A 3Móz 1–9 éppen ezért egy újabb blokkban az áldozati előírásokat tartalmazza. Sokak számára egyértelmű, hogy a 2Móz 25–40 blokkját éppen ezért Kr. e. 515 előttre, míg ez utóbbit a templomszentelés utánra kell datálnunk. Annyi bizonyos, hogy ez az egység meglehetősen összetett, és elég

[244] E. Talstra tanulmánya mind a történeti exegézis, mind a modern nyelvészet eredményeit felhasználja. E. Talstra: *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8,14–61,* Kampen, Kok-Pharos, 1993. Szerinte ugyan a deuteronomisztikus nyelvezethez közel áll az 1Kir 8, viszont túlságosan leegyszerűsítené a dolgot, ha csak a Deuteronomiumi Történeti Mű részeként tekintenénk. Vizsgálata egybevág azzal a későbbi feltételezéssel is, hogy a történeti mű még fogság utáni részeket is tartalmaz.

[245] Részletesen kidolgozva lásd T. N. D. Mettinger: *The Dethronement of Sabaoth. Studies in Shem and Kabod Theologies,* CB OT 18, Lund, Gleerup, 1983.

sok darabja még a babiloni fogság előtti szokásokat tükrözi, de jelentős része ekkor születik. Ezért a tudományos erőfeszítés elsősorban épp arra irányul, hogy e kettőt megkülönböztessük egymástól. Egyben mindazáltal biztosak lehetünk, akár korábbi, akár későbbi darabról van szó, a papi törvény a rendelkezéseket saját szempont szerint csoportosította. Ráadásul a szempont sem egységes, látható, hogy egyik szempont volt az áldozati állatok szerinti csoportosítás, hiszen az értékesebb áldozatok kerülne előre. Úgy tűnik, hogy az áldozat típusa is szempont lehetett: az égőáldozat szintén előre kerül, és háttérbe szorít egyebeket (a vegetábilis áldozat szinte értéktelen a papi törvény szemében); fontos szempont lehetett az áldozatot bemutató személye is; végül pedig az áldozati alkalmakra is tekintettel volt a törvény összeállítója. Az nyilvánvaló, hogy ezek az áldozati törvények keresztyének számára már árnyékká váltak, a zsidóság pedig értelemszerűen nem tudja gyakorolni őket, így kegyességi gyakorlatukkal (főként imáikkal) helyettesítik az egyes áldozatokat. Mi akkor az értelme, hogy mégis ott vannak ezek a rendelkezések kanonikus irataink között? Általános érdeklődésre épp úgy tarthatnak igényt, mint ahogy egy keresztyén liturgikus könyv a szekuláris emberek szemében. A leírást mégis fontosnak tarthatjuk, ha szemünk elé idézzük a Kr. e. 6. század zsidóságát, illetve a zsidó restaurációra törekvést e korban.[246] Egy társadalmi szervezettségében széteső közösséget kellett újraformálni, ahol nem annyira a hierarchikus rendnek jutott döntő szerep (jóllehet a főpap intézménye sokat átvállalt a királyi funkcióból), inkább a szervezettség révén modellt kellett kínálni a nagycsaládoknak és a vidéki településeknek a társadalmi rend helyreállítására – ebben lett a vallásnak, ezen belül a templomnak és a kultusznak döntő szerepe. Végső soron a mi liturgiánk is elsősorban azért érdemes, mert a hívő közösség egyetértését fejezi ki a keresztyén hit és élet vonatkozásában… És ha már világos, mit kell tennünk az újjáépített templomban, akkor az is érthetővé válik, hogy a harmadik nagy kérdés az, hogy mit kell tenni a mindennapokban, hogy a kultusz által közvetített áldást a templomon kívül is meg tudjuk jeleníteni. Egy rövid történeti átvezető után (Nádáb és Abíhú bűne, 3Móz 10) a papi törvény a tisztasági törvényeket összegzi. Nyilván itt is sok korábbi szokás és törvény megtalálható, viszont a rendszerezés a papi író teljesítménye. A tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetésénél (3Móz 11) egészen nyilvánvaló, hogy először az ehető és az ehetetlen állatok szétválasztása történt meg, a papi író pedig az elvet fűzi hozzá: a hasított körmű, de nem kérődző állat tiltott, csakúgy a nem hasított körmű, de kérődző; hasonlóképp az uszony és pikkely nélküli vízben élő állat. Természetes, hogy minden olyan

[246] A Kr. e. 6. század társadalmának történeti rekonstrukciójával kapcsolatban sok jó művet írtak. Talán az egyik legjobb J. Weinberg: *The Citizen-Temple Community,* JSOTS 151, Sheffield, Academic Press, 1992.

betegségre kitér ez a szakasz, amely mögött valami ragályt feltételezett az ókori ember, ezért a tisztátlanság és tisztulási folyamat leírása foglalja el jó részét ennek a nagyobb egységnek, amit végül a nagy engesztelő ünnep bemutatása zár le (3Móz 16). Ez szintén egy régi ünnep átalakítása, illetve a második templom kultuszának megfelelő elrendelése.

A 3Móz könyvét (és a papi törvényt általában) egy önálló dokumentum zárja le, a Szentségtörvény (3Móz 17–26). Köztudott, hogy az elnevezés a 3Móz 19,2 megfogalmazásából származik: „Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok" (ezt idézi az 1Pt 1,16 is). Amennyire világos azonban, hogy itt külön dokumentumról beszélhetünk, épp annyira vitatott e dokumentum mibenléte. Ennek elsősorban az az oka, hogy a Szentségtörvény belső struktúrája nem egészen világos. Annyi bizonyos, hogy a Szövetség könyvéhez és a deuteronomiumi törvényhez hasonlóan áldozati törvénnyel indul a Szentségtörvény is – tehát valószínűleg az előbbiek konkretizálása akart lenni a fogság korában vagy a fogságból hazatérők számára. Ennek következményeit vonja le aztán a 18. és 19. fejezet a családi élet vonatkozásában, de ezután újra visszatér a gondolat a hivatalos valláshoz: a papok dolgát tárgyalja a 21. fejezet, illetve az áldozat rendjét a 22. Ezután bővül a kör, az ünnepekre tér rá a 3Móz 22–25. fejezet, hogy aztán ismét visszakanyarodjon az egyénhez: szegények védelme, bálványimádás tilalma, a megtérés lehetősége, majd a fogadalom megváltása a téma. Úgy tűnik, hogy több helyütt a sorrend inkább csak ad hoc rendeződött így, s a Szentségtörvény korábbi törvények összegezése akart lenni, ezúttal azonban új helyzetben. Sokak számára úgy tűnik, hogy a deuteronomiumi törvényt (5Móz 12–26) feltételezi a Szentségtörvény, de világos idézetek vehetők ki a Szövetség könyvéből, a klasszikus próféták szociális tanításaiból, sőt a zsoltárokból és a bölcsességirodalomból is.[247] Sajnos ezeknek az utalásoknak/idézeteknek a belső logikáját még nem sikerült fölfedezni! Ha viszont meglévő törvények összeállításáról beszélünk, akkor nyilvánvaló, hogy fokozott mértékben érdeklődünk az összeállítás elvi szempontjai iránt. Itt is úgy tűnik azonban, hogy a Szentségtörvény nem hoz újat, és a meglévő tradíciók hangsúlyának elhelyezése is sajátos. Stilárisan mindenképpen feltűnik, hogy a parancsolatok indoklásául ismétlődően elhangzik: „Én vagyok az Úr!", illetve „Én, az Úr, vagyok a ti Istenetek!" (pl. 3Móz 18,5; 3Móz 19,34) Az ugyan nyilvánvaló mind a Szövetség könyvében, mind a deuteronomiumi törvényben,

[247] Számtalan tanulmány született a Szentségtörvényről. Mi itt most leginkább K. Gründwaldt magántanári dolgozatát követjük, K. Grünwaldt: *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, BZAW 271, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1999. Igaz, néhány helyen kevéssé tűnik érvelése meggyőzőnek, így például a Szentségtörvény chiasztikus szerkezete (3Móz 25, mint központ) nem tűnik érdemlegesnek, és talán datálásával is kissé korainak tűnik a babiloni fogság kora.

hogy a törvény tekintélyét maga Isten adja meg, de ez a többszöri hangsúlyozás mindenképpen feltűnő. Persze a Szentségtörvény is ismeri az egyiptomi szabadítást (3Móz 19,36; 22,33; 25,38.42.55) és az ország Izraelnek ajándékozását, mégis a hangsúly magán Isten személyén, és nem üdvtettein nyugszik. Ebből következik a szentség hangsúlyozása is. Megszoktuk, hogy amikor tárgyakról van szó, a szentség valamilyen elkülönítést jelent speciálisan kultuszi használatra (ellenpárjai nyilván a *hól* = profán, avagy a *támé* = tisztátalan). Viszont a „szent" szó (a *qádas* gyökér általános sémi szóhasználatában is)[248] speciálisan isteni minőséget is jelöl. A Szentségtörvény koncepciójában ezt a transzcendens minőséget tulajdonítja Izrael népének azáltal, hogy őket is felszólítja: „szentek legyetek". A törvények megtartása tehát egyszersmind azt is jelenti, hogy a nép részese lehet Isten transzcendenciájának – egy egészen sajátos, új nézet ez Isten és a nép kapcsolatáról, egészen eltér a Deuteronomiumban látható vazallusszerződések nyelvezetétől. Végül feltűnő, hogy maga a föld (ország) milyen jelentőséggel bír a Szentségtörvényben. Míg korábban Izrael országa Isten ígéretének, majd Isten hűségének a kifejezője volt, itt egészen markánsan szerepel, hogy a föld Isten tulajdona: „A földet senki sem adja el véglegesen, mert enyém a föld, ti csak jövevények és zsellérek vagytok nálam" (3Móz 25,23). Voltaképpen itt sem tartalmi, inkább hangsúlybeli különbséget láthatunk az előző törvényekhez képest, mégis fölsejlik előttünk a vita a fogságból hazatértek földigénye (a régi családi birtokok visszakövetelése) és a Palesztinában maradtak között, amit megoldani talán nem, viszont relativizálni mindenképpen képes lehetett a Szentségtörvény koncepciója. Nagyon nehéz arra felelni, hogy pontosan mikorra datálhatjuk a Szentségtörvényt, hiszen durván száz év bármelyik időszaka számításba jöhetett a Kr. e. 6., illetve 5. század közepén. Annyi bizonyos, hogy akár a korábbi törvények előtt, akár utánuk született meg a Szentségtörvény, méltó lezárása lett a papi törvény összetett egységének.

b) A papi történetírás

Mint említettük fentebb, a papi történetírás nyomon követése annyiban nehezebb, amennyiben az 1Móz 1–2Móz 24 egységében az olvasónak szét kell választani a P[249] és a nem P anyagokat. Hozzáértő szem rögtön felismeri héberül a P stílusát, mégis ez az eljárás nyilván nehezebb. Ugyanakkor azonban árulkodik a papi történetírás alapvető jellegzetességéről, hiszen miként a papi törvény

[248] Lásd a nyelvészeti áttekintést: H.-P. Müller: *qdš* heilig, in E. Jenni – C. Westermann (Hrsg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, München–Zürich, Chr. Kaiser – TVZ, 1976, 589–610.

[249] P = Papi Irat.

korábbi jogi szentenciákat is fölvett, úgy a papi történetírás is át akarta fogni a korábbi hagyományokat, és azokat is fölvette a történetébe. Egyre inkább úgy látszik, hogy a papi történetírás az az ágy, amibe belefektette a korábbi tradíciókat a P; ilyen szempontból érthető, ha sokan a 19. század közepe előtt „Alapiratként" tekintettek rá. Jegyezzük meg, hogy a klasszikus Pentateuchos-kritika során oly sokszor hangsúlyozott ismétlések vagy ellentmondások legnagyobb része a P elbeszélése és a korábbi tradíciók különbözőségére megy vissza, tehát az irodalomkritikai elkülönítés nem jelent nagyobb problémát – annál inkább az egybedolgozás miként je és hogyanja. Mindez persze fölveti egyrészt azt a kérdést, hogy mi a papi történetírás koncepciója, másrészt hogy milyen korábbi anyagot dolgozott föl célja megvalósításakor. Az első kérdésre azt válaszolhatjuk, hogy egyre világosabban látjuk a papi történetírás szándékát, és úgy tűnik, célkitűzése egyáltalán nem volt szokatlan az ókori keleten. Általában ugyanis a világ teremtésének története valamilyen kozmogóniai leírással veszi kezdetét, a végén pedig a teremtő istenségnek templomot építenek, illetve a templomban áldozatot mutatnak be. Ha ez így van, akkor világos, hogy csak az 1Móz 1 kezdheti el a jelen művet, amely szándékosan torkollik a Szent Sátor építésébe. Igaz, a tudományos életben vita van afelől, hogy a 2Móz 24 vagy inkább a 3Móz 9 a végpont, azonban a papi törvény belső struktúrája miatt talán inkább az előző mellett kell állást foglalnunk. Ha azonban ez így van, akkor azt kell mondanunk, hogy a papi történetírás dupla történelem: egyrészt a világ előállását magyarázza, másrészt pedig a nép születésének története is. Ami a korábbi anyagot illeti, itt már nagyobb a gond, mert egyre több olyan passzusról derül ki, hogy inkább későbbinek kell tekintenünk, amelyeket korábban a klasszikus Pentateuchos-kutatás valamelyik forráshoz (J, vagy E) számított – mint például a Papi Irat. Annyi azonban bizonyos, hogy található nem papi anyag a teremtéshez, az özönvíz történetéhez, az ősatyák közül Ábrahám, Jákób és József történetéhez, Mózes születéséhez és történetéhez, illetve az exodushoz. Ezek azonban még önálló hagyományanyagként éltek, és nem álltak egymással összefüggésben. A történeti kontinuum létrehozása a papi író irodalmi teljesítménye. Ugyanakkor azonban irodalmi tevékenysége sokrétű, néhol önálló elbeszélést ír (például a teremtéstörténetben); néhol a régebbi anyagot egybeszerkeszti saját elbeszélésével (özönvíztörténet, exodustörténet); néhol keretet ad egy korábbi elbeszélésnek (például 1Móz 22); sokszor pedig a történeti kontinuum kitöltését látja feladatának (itinerá riumok, genealógiák). Legjobb példa talán a folyamatosságra törekedés kimutatására, ha a 2Móz 1 első néhány versét átolvassuk. Az első versek rekapitulálják Jákób tizenkét fiának nevét, röviden említik újra József (és testvérei) halálát, megjegyzik Izrael fiai számának növekedését, illetve, hogy „új király" került Egyiptom élére, aki nyomorgatni kezdte Izraelt. Ez a néhány vers a mai

történész szemében több mint száz esztendő enigmatikus összefoglalása; irodalmár számára ügyes kísérlet az ősatyák elbeszéléseinek összekapcsolására az exodustradícióval; teológus számára azonban inkább Isten *perseverentiá*jának rövid, de annál látványosabb megnyilvánulása. Ami az őstörténetet illeti, egészen bizonyos, hogy a teremtés története két verzióban maradt fenn számunkra.[250] Hagyományosan az 1Móz 1 a papi író műve, amely önmagában lezárt, és nem csupán a világ előállásának rendszerbe foglalt leírása, hanem egyszersmind a világ rendjének meghatározása is: Isten a teremtés lezárásával a nyugalom napját is elrendeli. Ez nyilván szemben áll az 1Móz 2 leírásával, amely nem annyira a világ rendjét írja le, hanem a kultúra keletkezését: Isten az Édenkerttel termékeny kultúrföldet bízott az emberre. Ez az elbeszélés azonban nem lezárt, a tiltott gyümölcs motívuma értelmét veszíti, ha elvonatkoztatunk a bűneset történetétől (1Móz 3). Nyilván ez a történet már azt is megmagyarázza, hogyan került a rossz ebbe a világba, hiszen a papi teremtéstörténet mindig csak azt hangsúlyozta, hogy minden szép/jó *(tób)*. Eltér az antropológia is, a papi teremtéstörténet Isten képmásaként állítja elénk az embert (*celem* és *dᵉmút*), ami nyilván az ember méltóságát jelenti. Az 1Móz 2 szerint Isten földből formálja meg az embert (lásd az *'ádám* és *ʰdámá* szavak hasonlóságát), aki a bűneset után a halálban oda tér vissza – ez a szöveg már az ember esendőségéről is tud. Sokáig úgy tartották, hogy a két történet (hagyományosan a P- és a J-források része) sorrendjében az 1Móz 2 a régebbi, egy Kr. e. 8. századi paraszti nézetet tükröz, míg az 1Móz 1 a Kr. e. 5. század tudományos álláspontját képviseli. Biztos, hogy ez így van? Újabban fölmerült az a nézet is, hogy teremtéstörténetet csak a papi író hozott létre, s az 1Móz 2 ennek inkább továbbfolytatása, hiszen kitölti azt az űrt, amely a teremtéstörténetet összeköti az özönvíz történetével. E kérdést talán nem kell itt eldöntenünk, de annyi bizonyos, hogy a papi történetírás is úgy érti, az özönvízre azért lett szükség, mert az emberiség megromlott. Ezt a romlást tökéletesen ábrázolja az 1Móz 5, Ádám nemzetségtáblázata, amely egészen Nóéig vezet (sőt Nóé három fiát is említi). A történelem maga mutatja, hogy valami elromlott – Nóé azonban „kegyelmet talált az Úr előtt" (1Móz 6,8). A nem papi történelem ismét nehezen engedi eldönteni, hogy korábbi vagy későbbi a P művénél: a bűneset, Kain és Ábel története, Ábel utódai, Lámek története szépen példázza ezt a negatív üdvtörténetet, s rövidebb genealógiája (1Móz 4,16–24) Kaintól Lámekig vezet – tehát csak magára a bűnre és annak

[250] Magyarul is olvashatunk jó munkákat a teremtéstörténetről, lásd Hamar István: *Az ember a teremtett világ élén. A bibliai őstörténet tanítása az ember és a természet viszonyáról,* Szolnok, Fővin, 2008²; Rózsa Huba: *Kezdetkor teremtette Isten*, Budapest, Jel, 1997. A továbbiakban mi leginkább J. C. Gertz: *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11,* ATD 1 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017) kommentárját követjük.

elharapózására koncentrál.[251] Ez valóban lehet a papi történelem midrásszerű újraelbeszélése éppúgy, mint korábbi tradíciók beolvasztása a papi történetírásba. Az özönvíz története esetében azonban a P más irodalmi eszközzel él. Itt mintha amalgámozva lenne a papi történet és egy korábbi hagyomány a közös sémi emlékről: az özönvízről. A papi szöveg: 1Móz 6,9–21; 7,6–7.11–17a.18–21; 8,1–5.13a.14–19; 9. A papi özönvíztörténet azonban megáll önmagában is. Részletes leírás szerepel benne Nóéról, majd szintén részletes magának a bárkának az elkészítése is, pontos időrendi adatokkal, és tartalmazza azt is, hogy az Ararát-hegyén feneklett meg a bárka. Miután Nóé és családja elhagyja a bárkát, újra elhangzik Isten áldása: „szaporodjatok és sokasodjatok!", ami nyilván azt sugallja, hogy az özönvíz története is egyfajta teremtéstörténet.[252] Az elbeszélés végül a Nóéval kötött szövetségbe torkollik, amellyel Isten megígéri, hogy többé nem lesz özönvíz, s mindig az emberrel marad. Itt szerepel először a vértilalom is, a Nóéval kötött szövetség (ami zsidó felfogás szerint is az egész emberiségre érvényes) követelménye. „Aki ember vérét ontja, annak vérét ember ontja. Mert Isten a maga képmására alkotta az embert. Ti azért szaporodjatok és sokasodjatok, népesítsétek be a földet, és sokasodjatok rajta!" (1Móz 9,6–7) Világos az elbeszélés eleje, vége, belső gondolatvezetése, de ezen túl látható az is, hogy kapcsolat van az özönvíz története és a teremtéstörténet között. A kérdés csak az, ha teremtésként értette a papi író az özönvíz történetét is, akkor miért volt szüksége az 1Móz 1 teremtéstörténetére? A válasz nyilván abban keresendő, hogy az özönvíz története nem alkalmas a világ rendjének meghatározására, márpedig a papi szerző ezt föltétlenül közölni akarta. Ezt követően már arról olvasunk, hogy Nóé után hogyan terjedt el az emberiség a földkerekségen. Először Nóé

[251] Klasszikus példa a datálás körüli vitákra az 1Móz 6,1–4 enigmatikus szakasza az istenfiak és az emberek leányainak házasságáról. Korábban (óvatosan) a J-forrásnak tulajdonították ezt a passzust, de újabban látják, hogy inkább extrém késői, és az Énókh könyvével mutat rokonságot. Lásd Helge. S. Kvanvig: *Primeval History, Babylonian, Biblical and Enochic. An Intertextual Reading* (JSJS 149, Leiden–Boston, Brill, 2011), ahol az 1Móz 6,1–4 függ az Énókh könyvének a „virrasztókról" szóló rétegétől. Ez azonban egyáltalán nem bizonyos, hiszen lehet fordítva is, mindkét szövegnek megvan a babiloni tradícióban az előtörténete.
Ennél azonban sokkalta fontosabb, hogy ha későbbi is a papi író művénél az 1Móz 6,1–4, mi az értelme egy ilyen kiegészítésnek? Nyilván az, hogy ha az 1Móz 1 és 1Móz 6 közötti szakaszt átolvassuk, és látjuk a negatív üdvtörténetet, akkor végig az ember bűnéről, illetve annak elhatalmasodásáról olvashatunk. Miért bünteti Isten az egész teremtett világot az ember bűnéért? Nem lenne elég az embert elpusztítani? Az 1Móz 6,1–4 azonban biztosít minket afelől, hogy az ember bűne miatt az egész teremtett világ megromlott, s ezért volt szükség az özönvízre.
Énókh könyvéről magyarul olvasd Fröhlich Ida: Bukott angyalok, *Protestáns Szemle,* III. új évf., 1994, 248–266.

[252] A papi őstörténet struktúráját szépen mutatja B. Janowski: Schöpfung, Flut und Noahbund. Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte, *Hebrew Bible and Ancient Israel,* vol. 1, 2012/4, 502–521.

részegsége,[253] majd fiainak megáldása, illetve megátkozása akarja a Palesztina körül élő népcsoportokat meghatározni: Hám az Afrikában élőket, Sém az Ázsiában élőket, míg Jáfet az Európában élőket jelenti. Hogy ez mennyire fontos lehetett a szerző számára, az abból is kiderül, hogy az 1Móz 9,18–28 átdolgozásra került. Egyrészt feltűnő benne, hogy Kánaán Hám leszármazottja (mi sémieknek tudjuk a kánaániakat is), másrészt pedig Hám követte el a tiszteletlenséget atyjával szemben, de az átok Kánaánt illeti. Az 1Móz 10 azonban már az egész addig ismert világ geopolitikai leírását adja. A 19. században föllelt behisztuni felirat képezi a legjobb párhuzamát az ókori irodalomból, a felirat I. Dareiosz királytól származik a Kr. e. 6. századból. Végül pedig az 1Móz 11 átvezet bennünket egyrészt Ábrahám elhívásának történetébe, hiszen megmagyarázza, miért szóratott szét az emberiség a föld felszínén, másrészt pedig az Őstörténet jellegzetességét is hordozza: a bűn immár égbe kiált, hiszen Isten helyére akar ülni az ember egy hatalmas, égig érő torony építése által. A szöveg maga azonban csalóka, egyrészt a torony építésével utal a híres babiloni zikkuratra, az Étemenankira. Másrészt Bábel neve (főleg pedig a vele űzött szójáték: *bálal* = összezavarni, tudniillik az emberek nyelvét) szintén Babilont idézi. A szöveg mégis az egynyelvűség és a birodalmi eszme iránti ellenszenvből fakad, amit talán inkább az asszírok honosítottak meg az ókori keleten.[254] Az elbeszélés végén teljesen logikusan következik Ábrahám genealógiája, amely már előkészíti az 1Móz 12,1 új kezdetét: „Az Úr ezt mondta Abrámnak". Az Őstörténet lezárult, s monumentális prológusként érthetjük a nép története elé, amely Ábrahám elhívásával indul el. Az ősatyák történetében aztán jelentősen modifikálja a meglévő anyag képét a papi író. Említettük már, hogy a korábbi Ábrahám-kép egy vándorló fiatalember képe, aki Hebrón környékén telepszik meg klánjával. A papi író képe ettől jelentősen eltér: Ábrahámhoz kapcsolódik Isten ígérete, a nagy néppé válás és a Szentföld ajándéka, így bár genealogikusan Jákób volt Izráel ősatyja, a *hérosz eponümosz*, hit szempontjából Ábrahámtól származik a nép és a vallás. Természetesen itt is érezhetjük a papi író azon törekvését, hogy a korábbi anyagot helyileg meghatározza (1Móz 22,19 talán jó példa erre), és ezáltal történetileg is behatárolhatóvá tegye Ábrahám vándorlását. Azt is érezzük, hogy beiktatott genealógiák által a papi történetírás el akarja helyezni Ábrahámot a kor népeinek együttesében – mindez megszokott dolog már az Őstörténetből.

[253] Átlagolvasó számára ez a történet talán meghökkentő, mi több, megbotránkoztató. Hangsúlyoznunk kell, hogy a bibliai szövegek esetében egy másik kultúráról van szó. Sémi hagyomány szerint (ahogy az ugariti szövegekből tudjuk) a fiúnak kötelessége felemelni a földről az atyját, ha az részegségében már nem tud menni – nyilván ehhez a tradícióhoz kapcsolódik az 1Móz 9,20-21 is.

[254] Lásd itt C. Uehlinger: *Weltreich und 'eine Rede'. Eine Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, OBO 101, Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

A leszármazottak ígérete kapcsán azonban Izsák születése döntő fontosságú lesz: itt nyer jelentőséget, hogy Ábrahám és Sára immár idős, és a házaspárnak magas korára való tekintettel emberileg szólva nem lehetne gyermeke – Izsák megszületése csoda, ami nyilván előrevetíti a nép megsokasodásának csodáját is. Az ígéret a szövetségkötés teológiájába ágyazott (1Móz 17,1–8), a szövetségkötés után pedig közvetlenül a szövetség jele, a körülmetélkedés következik (1Móz 17,9–14) – ezután jöhet csak a gyermek ígérete, majd az 1Móz 17 ismét visszatér az „örök szövetség" (1Móz 17,19) gondolatára. Látható, hogy itt komplex elképzelésekkel, szándékolt struktúrával van dolgunk. A szövetség gondolata a Deuteronomiumban (a nemzetközi, főként Asszíriában szokásos jogi formula átvétele révén) kollektív értelmű volt, hiszen Isten és a nép volt a szövetséges partner. Ábrahám azonban már szinte Izrael megtestesítője, ezért köt vele Isten szövetséget. Teljesen új a körülmetélkedés és a szövetség egymás mellé rendelése, a körülmetélkedés immár a néphez tartozás jele (említettük, hogy korábban nem volt az, hiszen Palesztina területén minden nép körülmetélkedett az I. évezred első századaiban). Az ország ígérete szintén megvalósul, de Izsák születéséhez hasonlóan ismét csak a jel szintjén: az 1Móz 23 Sára temetését írja le. A „hettiták" (valószínű, hogy ez nem az általunk ezzel a névvel illetett népet jelenti, hanem egyszerűen idegeneket) Ábrahámnak akarják ajándékozni Makpéla földjét a rajta levő barlanggal, de Ábrahám négyszáz ezüstsekelért megveszi a földet, ez az első birtok, ami az országbírás előképe. Feltűnő a papi író szándékában, hogy bár egy kiválasztott nép eredetét írja le, Isten és Ábrahám (illetve az izraeli nép) szövetséges kapcsolatát hangsúlyozza, mégis milyen nyitott a többi nép és népcsoport iránt.[255] „Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége" (1Móz 12,4) – Ábrahám tehát áldássá lesz mindenki számára. Ütköztethetjük ezt a Jákób-történetekkel, ahol viszont az áldás motívuma a P előtti elbeszéléseknek is elengedhetetlen része volt. Ott az áldás mindig azt jelenti, hogy Jákób sikeres lesz ellenfelei ellenében, néhol kifejezetten kárára is! Ábrahám ezzel szemben nagyvonalú unokaöccsével, Lóttal, és közbenjár a bűnös Sodomáért és Gomoráért is, végül pedig Ammón és Móáb is rokonságban lesz vele (1Móz 19). Ugyanígy rokon népnek számítanak az arabok is Hágár és Izmael révén. Második házasságából szintén népek származnak (1Móz 25,1–4). Úgy tűnik, a más népek javát munkáló, Isten áldását közvetítő Ábrahám képe bizonnyal a fogság utáni sokszínű Palesztinában élő, hazatérő kis zsidó közösség öntudatát tükrözi. A *Jákób-történetek* azonban egészen más képet sugallnak. Egyrészt már láttuk, hogy legtöbb eleme megvolt már a Kr. e. 8. században, ezt mutatja a Hós 12 tartalma. Míg azonban Ábrahám

[255] Lásd itt tanulmányomat: Abraham oecumenicus, in Dobos Károly – Fodor György (szerk.): *„Vízió és valóság"*. Budapest, Új Ember – Márton Áron, 2011, 81–89, további irodalommal.

a vándorló, gazdag sejk, addig Jákób a kisebb gyermek, vitás esetekben a gyengébb fél, aki ügyessége (és néha kifejezett csalásai) révén jut el gazdagságra, és így lesz Izrael őse. Eközben az is világos lesz, hogy Jákób egyáltalán nem feddhetetlen személy, becsapja testvérét, apját, nagybátyját, viszont mégis Isten áldása van vele, tehát nem ő irányítja a történelmet, hanem Isten. Nyilvánvaló, hogy ez egészen más önértelmezésről árulkodik, mint az Ábrahám-kép, de az is látható, hogy a P-rész a Jákób-történetekben lényegesen kevesebb, mint Ábrahám esetében.[256] Úgy tűnik, a papi író szándéka az volt, hogy a „csaló" Jákób képet valamelyest ellensúlyozza. Az 1Móz 28,1–6 szerint Jákób nem azért megy Lábánhoz, mert az elsőszülöttségi jog elorzása után menekül a bátyja haragja elől, hanem azért, hogy ő is a külföldi rokonok között keressen feleséget magának. Ézsau pedig mintegy belenyugszik a történtekbe, és Izmael leszármazotti köréből házasodik. A bételi álomlátás története, illetve Jákób tusakodása Valakivel *('ís)* a Jabbóknál (1Móz 28,10–22; 1Móz 32,23–32) bizonnyal ismert a papi író számára is, de dublettet készít mindkét történethez. Az 1Móz 35,9–15 ismét tartalmazza Jákób Izraellé nevezését, csak ezúttal nem álomlátáshoz kötve, hanem az áldással kapcsolatban. Ehhez csatlakozva Isten megismétli azt az ígéretet, amelyet korábban Ábrahámmal kapcsolatban olvashattunk: Nép, sőt népek gyülekezete származik majd Jákóbból, akik örökölni fogják a földet (országot, 1Móz 35,11). Hogy pontosan mire vonatkozik a *qᵉhal gójím* (népek gyülekezete) kifejezés, az nem egészen nyilvánvaló, de talán utalást találhatunk arra, hogy közvetlen a babiloni fogság után még több zsidó közösség élhetett Palesztinában (nyilván a hazatértek közössége, amely csak folyamatosan egyesült a Palesztinában maradt zsidósággal). Az mindenesetre látszik, hogy az eltérő hagyományanyag ellenére is a papi író szándéka a folyamatosság fenntartása, ezért utal e vers a teremtéstörténet áldására: „Szaporodjál, és sokasodjál!" Ennek jegyében értesülünk arról is, hogy Jákób és Ézsau együtt temetik el Hebrónban apjukat, Izsákot (1Móz 35,27–29), s így olvashatunk Ézsau leszármazottairól is (1Móz 36,40-43). A József-történetekben is az a P szándéka, hogy ezt a kontinuitást fenntartsa: az 1Móz 46,6–7 és 47,27–28 szól arról, hogy Jákób és családja Egyiptomba megy, a 49,28–33 már áldását és azon kívánságát említi, hogy ősei sírjában temessék el véglegesen, ami az 50,12–13 szerint meg is történik. Végül a 2Móz 1,1–5 rekapitulálja, hogy a tizenkét fiú, azaz immár törzsfő Jákóbbal Egyiptomba ment, s ott nagy néppé vált. Az Ábrahám-történetek jelentős átdolgozása, illetve a Jákób-történetek finom igazítása révén láthatjuk, hogy joggal beszélünk papi történetírásról. A lineáris idő iránti érzék, a teológiai konzisz-

[256] A papi részek elkülönítésének irodalomkritikai kérdéseibe nem megyünk bele, hanem A. de Pury áttekintését követjük: A. de Pury – T. Römer – K. Schmid: *L'Ancien Testament commenté. La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 2016, 268–272.

tencia és a folyamatosság jellemző a papi történetíró munkájára, amivel képes kiegyenlíteni azt is, hogy néhol sok adat áll rendelkezésére, máshol pedig kevés. *Mózes és az egyiptomi szabadítás története* ugyanezt a jellegzetességet mutatja, néhol bőséges anyag áll a P rendelkezésére, néhol pedig elég jelentős űrt kell kitöltenie a folyamatosság garantálására. Az mindenesetre nyilvánvaló, hogy történelemről van szó, amit a kontinuum szakaszolása is tökéletesen jelez: az Őstörténetben Isten neve (főként) **lóhím*, az ősatyák elbeszélésében (főként) *'él saddaj*, majd a *jhwh* név kijelentése Mózesnek történik. A szerző mindhárom esetben egy-egy szövetséggel kívánja illusztrálni Isten és ember kapcsolatát. Először a Nóéval kötött szövetség (1Móz 9,8–17), aztán az Ábrahámmal kötött szövetség (1Móz 17,1–8), végül a Sínai-hegyen történt szövetség (1Móz 24) jelzi, hogy mindhárom nagy blokk magán hordozza Isten gondviselését. (J. Wellhausen *liber quatuor foederum*nak, a „négy szövetség könyvének" nevezi a „papi kódexet", mert ő a teremtést is szövetségkötésként értelmezi). A papi író munkamódszere itt is változó, tekintettel a rendelkezésére álló anyagra. Néhol összefüggő elbeszéléseket iktat be, néhol összedolgozza saját művét egy már korábban meglévő elbeszéléssel, néhol pedig csak megjegyzéseket fűz a korábbi anyaghoz, hogy teológiai egységét garantálja. A 2Móz 1* és 2* fejezetei[257] tartalmazzák, hogy Egyiptomban milyen szenvedésnek volt kitéve Izrael. Ezután a korábbi anyaghoz képest dublettként a 2Móz 6,2–12 versei tartalmazzák Mózes elhívását. Szemben a 2Móz 3 fejezettel, itt határozott utalás történik a szövetségre, Kánaán földjének ígéretére, valamint Isten szabadítására, és az ábrázolás kifejezetten üdvtörténeti jellegű. A 2Móz 7,1–5 Áron küldetéséről beszél, nyilván a papi tradíció történeti integrálásáról van szó ebben az esetben (jóllehet a szakasz prófétának nevezi Áront). A tíz csapás közül a P ismeri a vizek vérré válását, a békákat, a szúnyogokat és a fekélyeket (ide számíthatjuk azt is, hogy Mózes előzőleg kígyóvá változtatta botját). A kivonulás történetéhez azonban csak annyit fűzött hozzá, amennyi az idő és tér behatárolásához szükségesnek látott: 2Móz 12,37a., 40–42, illetve 13,20. Ezzel szemben a tenger kettéválasztásáról hosszabb elbeszélést látott szükségesnek, ami egyrészt pontos helyi adatokat tartalmaz, másrészt pedig Isten dicsőségét hangsúlyozza: 2Móz 14,1–4.8–10.15–18.21–23.27–29. Látható, miért nem volt számára elég a korábbi elbeszélés: mind a csoda nagyságát, mind pedig Mózes szerepét jobban hangsúlyozza, mint az előző. Ezek után a papi író ismét néhány megjegyzést tesz, amivel összekapcsolja a szabadítás történetét a pusztai vándorlással: 2Móz 15,22, illetve 2Móz 16,1. Hasonló megjegyzés a 2Móz 19,1 is, amely a pusztai vándorlást a Sínai-hegyhez érkezés-

[257] A * jel arra utal, hogy a P anyaga a korábbi anyaggal összedolgozva van jelen a fejezetben. A pontos irodalomkritikai elhatárolás itt nem célunk.

sel köti össze. A sínai-teofánia értékelését aztán a 2Móz 24,15–18 adja meg: felhő ereszkedik a hegyre, ahova csak Mózes mehet fel. Így érkezünk el a szentély elkészítéséhez, ami már a 2Móz 25 témája, és egyben a papi törvény része – a P szerves egységbe rendezte a történetírást és a törvényt. Jól mutatja ez a rövid (és nyilván nem teljességre törekvő) áttekintés azt az irodalmi tevékenységet, amellyel a papi történész megteremtette azt az ágyat, amelybe plántálhatja a korábbi hagyomány anyagát (és persze amihez későbbi kiegészítések csatlakozhattak). Úgy tűnik, értékes korábbi hagyomány létezett már a megelőző időkben is, viszont ilyen nagy ívű történelem a P előtt nem született Izrael államiságot megelőző történetéről, amit az Őstörténet prológusa még ki is egészített, hogy aztán az emberiség történeteként állhasson a mai olvasó előtt. Mi azonban mindennek a teológiai hozama? Az talán az eddigiekből is kiderült, hogy bizonyos koncepciók végigvonulnak a papi történetíráson, és az egységet éppen az garantálja, hogy közös gondolati háttérrel történik az események elbeszélése. Láttuk, hogy az ígéret és az áldás motívuma szépen összekapcsolja az ősatyák történetét az egyiptomi szabadulással, miként azt is, hogy az áldás a Jákób-történetek eredeti része, ugyanakkor az Ábrahám-történeteknél analógiásan van alkalmazva. Világos, hogy előre utal arra az időre, amikor Izrael nagy nép lesz, és örökli az Ígéret Földjét. Láttuk azt is, hogy Isten gondoskodó szeretete végigkíséri az ősatyák változatos történetét, és megmarad Izrael mellett a szenvedés idején is, hogy megadja a szabadítást. Az is látható, hogy a történelemnek íve van, minden afelé mutat, hogy Isten dicsősége látható legyen az immanens világban, megtapasztalható a történelemben. Ezért aztán a csúcspont egészen nyilvánvalóan a Sínai-hegyen történt teofánia: Isten kijelenti önmagát, és megmutatja dicsőségét. Ám ezt nem zenitnek, végpontnak, hanem inkább középpontnak kell tekintenünk, hiszen ezután történik a szentély építése, Isten dicsőségének állandó lakozása népe körében. Isten jelenléte, vezetése a pusztai vándorlás során is látható módon érezhető, de a szentély Izrael letelepedett életében is megörökíti Isten népével való együttlakozását:

> Ott fogok megjelenni Izráel fiainak, és dicsőségemmel szentelem meg azt. Megszentelem a kijelentés sátrát és az oltárt. Megszentelem Áront és fiait is, hogy papjaim legyenek. Izráel fiai között fogok lakni, és Istenük leszek. És megtudják, hogy én, az Úr, vagyok az Istenük, aki kihoztam őket Egyiptomból, mert köztük lakozom én, az Úr, az ő Istenük. (2Móz 29,43–46)

IV. MEGHATÁROZÓ TÉMÁK

Nincs szükség annak igazolására, hogy a bibliai teológia szempontjából fontos megközelítés minden írásmű, minden szerző és minden beszéd esetében, hogy milyen kulcsszavakat használ, és hogy pontosan mit ért rajtuk a szerző. A fontosabb bibliai teológiai témák kutatása hosszú évtizedek óta hat, s a mai érdeklődő számára két összefoglaló lexikon is rendelkezésre áll, a már fentebb többször idézett E. Jenni és C. Westermann által szerkesztett *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (1971/1976), valamint a G. J. Botterweck, H. Ringgren és F.-J. Fabry által kiadott *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (1973–2001); mindkét lexikon angolul is megjelent. Az alábbiakban természetesen nem ezek összefoglalását akarjuk adni, hanem inkább súlypontozzuk azokat a szempontokat, amelyek a történeti megközelítés oldaláról fontosaknak tűnnek. Ugyanakkor az ószövetségi fogalmak késői utóhatására is figyelnünk kell, úgymint az újszövetségi fejleményekre és a zsidóság és keresztyénség recepciójára, még akkor is, ha itt rövid utalásokra korlátozzuk magunkat. Természetes, hogy a szubjektivizmus gyanúja felmerül a kiválasztott témák meghatározásában, a tudományos konszenzus azonban megvéd minket a szubjektivizmustól.

1) Szövetség

W. Eichrodt korszakos műve után aligha lehet vitatni, hogy a szövetség fogalmának vizsgálata nagy hatással volt a bibliai teológiára.[258] Világos, hogy olyan fogalommal van dolgunk, amelynek ernyője alatt az ószövetségi tartalom igen sok része elhelyezhető, s bár az Újszövetség radikálisan más könyv, mégis elnevezésében ezzel a fogalommal csatlakozik az Ószövetséghez. A teológiai jelentőség mellett azonban

[258] Ennek jelentőségét talán segít felmérni tanulmányom: A föderálteológia az újabb Deuteronomium-kutatás fényében, in uő: *Az ószövetségi teológia történetéhez,* 87–96.

a történeti kutatás kijózanítóan hat a vizsgálódást végzőre, mert a babiloni fogság előttre datálható szövegekben a *b*^{e}*rít* (szövetség) szó nem fordul elő teológiai értelemben. Főleg a klasszikus próféták esetében feltűnő a „Bundesschweigen" (hallgatás a szövetségről), ahogy a szakirodalom nevezi. (Olyan szövegek, mint például a Jer 31, kifejezetten későinek mondhatók.) Mindez azonban csak első pillantásra meghökkentő, hiszen nyilvánvaló, hogy olyan reflektált teológiai fogalom, mint amilyenről jelen esetben beszélhetünk, csak olyan időben képzelhető el, amikor már a teória képzése is fontossá vált.[259] Az mindenesetre feltűnő, hogy ez a teória olyan, amely képes korábbi teológiai tradíciókat is magába zárni és interpretálni. Ha például Hóseás és (a korai) Jeremiás Isten és Izrael kapcsolatát házassághoz hasonlítják, úgy visszatekintve ez is egyfajta szövetségi kapcsolatként értelmezhető. Vagy ha az ősatyák, Izrael múltjának nagy alakjai Isten kegyelmi kiválasztásában részesültek, úgy ez is Isten és népe sajátos kapcsolatával magyarázható. Világos, hogy a „szövetség" fogalma rendkívül széles spektrummal rendelkezik, s amennyire az ószövetségi gondolatok egységét garantálja, épp annyira sokrétű különbözőséget eredményez a fogalom áttekintése.[260] Ugyanakkor azonban félreismerhetetlen az a tendencia is, hogy a fogalom révén minél jobban összefoglalják és pontosítsák Isten és Izrael kapcsolatát.

a) Szerződés és szövetség

Az természetesnek tűnhet, hogy a szövetség nem kizárólag teológiai fogalom, hanem a profán életben is használt kifejezés.[261] Talán tipikus szóhasználat lehetett a mindennapi életben az a mód, ahogyan a 2Sám 5,3 szerint Dávidot az északi or-

[259] A téma legalaposabb monografikus feldolgozása L. Perlitt: *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.

[260] Erősen hangsúlyozza ezt Jeremias: *Theologie*, 302.

[261] A *b*^{e}*rít* szó csak a héberben létezik. Többen az akkád *birītu* = „kötelék" szót keresik mögötte, amely szintén előfordul Máriban a szövetségkötés terminusaként. Mások a *bárá* I = „enni" igét látják az eredetben, ami talán arra utal, hogy a szerződéskötést ünnepi lakoma követte. Ismét mások egy homonímát javasolnak etimológiaként: *bárá* II = „látni". Mivel az akkád *barû* ige a látnokok kifejezése, ezért inkább azt feltételezték, hogy a jövőt előre látó esemény lehetett a *b*^{e}*rít.* Mindez azonban bizonytalan. És bár nyelvészetileg viszonylag gazdag anyag áll rendelkezésünkre, a szavak összefüggése sem tesz sokat hozzá a szó értelméhez. A régebbi előfordulások esetén a *kárat b*^{e}*rít ('et)* = „valakivel szövetséget kötni" a szokványos kifejezés, amelyet az 1Móz 15-ben illusztrálva láthatunk: Isten szövetséget köt Ábrahámmal, s ezt a kettévágott áldozatok mutatják be, amelyek között elvonult Jhwh, s megemészti az áldozatot. (Hangsúlyozzuk, csak illusztrációról van szó, nem többről!) Közvetlenül a fogság előtt jelenik meg a *héqím b*^{e}*rít* kifejezés, amely jelentésben nem különbözik, de talán inkább a szövetség hivatalos beavatására utal. Jelentősége mindennek kevés. A *kárat* igével hasonló szavak is előfordulnak: *dábár* (ígéretet tenni: Hag 2,5) vagy **múná* (megállapodni: Neh 10,1), sőt az 5Móz 29,11 és 13 a *kárat 'álá* = „átokkal fenyegető szövetséget kötni" talán meghökkentő szófűzése is. Ugyanakkor

szágrész vénei királlyá választják. Tudjuk, hogy északon nem dinasztikus királyként uralkodott Dávid, hanem egy szerződés alapján. „Megjelentek tehát Izráel összes vénei a király előtt Hebrónban, és Dávid király szövetséget kötött velük […]" – ezután következhetett a királlyá kenés. Nyilván az uralkodás módjára vonatkozott mindez, és egyfajta munkaszerződésnek tekinthetjük, még ha furcsa is európai gondolkodásunknak, hogy a király a nép „alkalmazottja". Hasonlóan köznapi szófordulatnak tekinthetjük, ha Jákób és Lábán szövetséget köt. Jákób nem simán hagyta el Lábán családját, és a nézeteltéréseket egy szerződésben rögzítve rendezték az 1Móz 31,44 szerint. Nemcsak magánemberek, hanem államok között is létrejöhet szerződés, így például Aháb is szövetséget köt Benhadaddal, miután legyőzte az arám királyt (1Kir 20,34), és ez hasonlít az európai békeszerződések fogalmára. Államközi szerződésnek tűnik az 1Kir 5,26 is: Salamon szövetséget köt Hirámmal. Mivel azonban az előző versek gazdasági jellegűek voltak, ezért egyfajta államközi adásvételi szerződésnek is tekinthetjük itt a szövetséget. Úgy tűnik, az Ez 17 példázatának magyarázata is úgy értelmezi Cidkijjá lázadását Babilon ellen, hogy Cidkijjá szerződésben állt Nebukadreccarral, s ezt a szerződést megszegte (Ez 17,11–21). A szerződésszegést még az izraeli próféta is elítéli, attól függetlenül, hogy a szerződő partner egy pogány király volt: „Életemre mondom: Fejére olvasom, hogy semmibe vette, és megszegte az előttem tett hűségesküt, az előttem kötött szövetséget" (Ez 17,19). Itt persze felmerül már az a gondolat, hogy vazallusszerződés áll a háttérben (a vazallusszövetség nyelvezetét használta fel a Deuteronomium is, viszont a Deuteronomium már sajátosan teológiai értelemmel). Ezékiel mondanivalója, hogy az eskü és a szerződés szent, amit Isten színe előtt kötött a király. A deuteronomiumi szóhasználatról már beszéltünk, itt kapcsolódik a nemzetközi szerződések nyelvezetéhez, és az Istenhez való feltétlen hűséget a korban szokásos asszír vazallusszerződések mintájára öntötte szavakba. Isten az, aki Izraelt létrehozta (mint ahogy a nagykirály teszi királlyá vazallusát), s ezért Izrael egész életét ez a szövetség határozza meg.[262] A Tízparancsolat struktúrája (vö. Dekalógus [50–52. o.] fejezetünkkel) ezt tökéletesen tükrözi, az első parancsolatban Isten bemutatkozik Izrael létrehozása által – ez az egyiptomi szabadítás. Már itt elhangzik, amit aztán illusztrál a második parancsolat: ezért nem lehet Izraelnek más istene, hanem csak Jhwh-t

azonban a „felállítani", beavatni *(héqím)* ige is vonz a *bᵉrít*hez hasonló értelmű főneveket is: az esküt (*sᵉbú'á*, 1Móz 26,3) vagy a fogadalmat (*néder*, Jer 44,25). A szövetségkötés ellentéte, tehát a szövetség megszegése leggyakrabban a *héfér bᵉrít* kifejezéssel szerepel, de előfordul az *ᶜázab* (elhagyni), *sákah* (elfelejteni) és a *hálal* (megszentségteleníteni) ige is ebben az összefüggésben. A kifejezések között mindazáltal jelentős teológiai eltérést nem tapasztalhatunk.

[262] Lásd e könyvDeuteronomium (III. 1.) szakaszát. A kortárs Észar-Haddón nemzetközi szerződéseivel az összehasonlítást adja meg C. L. Crouch: *Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion*, Atlanta, SBL, 2014.

tisztelheti. Ezután azonban az izraeli éthosz legnemesebb tradíciói jutnak szóhoz, és a korábban hagyományozott parancsokat helyezi el a Deuteronomium a vazallusszerződések által megrajzolt keretbe. Magának a deuteronomiumi törvénynek a felépítése ugyan mindmáig vitatott, de annyit bizton mondhatunk, hogy a régebbi törvények tradícióját összegzi és sajátos rendbe szervezi a reform legiszlációja. (vö. Deuteronomium [114–126. o.] fejezetünkkel) Az alapelvről már szóltunk, Isten kizárólagos tisztelete, a jeruzsálemi kultusz tisztasága és a nemzeti megújulás volt a szempont. Az egy Isten – egy templom – egy nép hármasságában határozható meg a reform lényege. A teológiai újításra nyilvánvalóan az adott lehetőséget, hogy az asszír fennhatóság megszűnt Izrael felett, így egyrészt független ország lehetett Izrael, s ezért módjában állt saját jogi hagyományait törvénykódexben összegezni; másrészt pedig önálló létét nemzetközi nyelvezetben is kifejezésre juttathatta, s erre az asszír vazallusszövetségek tűntek legalkalmasabbnak, hiszen ezeket az akkori világ jól ismerte. A döntés következményei azonban messzire vezetnek bennünket.

b) Szövetség és kiválasztás

Az nyilvánvaló, hogy ha Isten és Izrael szövetséges kapcsolatban van egymással, akkor különleges helyzete van Izraelnek a népek között, és a kiválasztásteológia nyilván ezt akarja kifejezésre juttatni. Izrael kiválasztása azonban a deuteronomiumi teológia előtt is téma volt a klasszikus prófétaságban, ahogy azt már Ámósz igehirdetésének tárgyalásánál említettük is. Ámósz az egyiptomi szabadításra utal, amikor Izrael kiválasztásáról beszél, viszont azt említi, hogy hasonló módon hozta ki Isten az arámokat Kírből, a filiszteusokat pedig Kaftórból (Ám 9,7) – tehát a hangsúly inkább azon volt, hogy Isten univerzális módon irányítja a történelmet. Ezúttal azonban a hangsúly Izrael sajátos helyzetére kerül: Isten szövetséges partnerül választotta ki Izraelt. Nem lesz ennek a következménye valamilyen hamis hübrisz és elbizakodottság? A Deuteronomium nyilván látja, hogy bizony ez a veszély fenyeget, ezért megfogalmazása sajátos, és a kiválasztást Isten szeretetével magyarázza. A *locus classicus* itt az 5Móz 7,6–11:

> Nem azért szeretett meg, és nem azért választott ki benneteket az Úr, mintha valamennyi nép közt a legnagyobbak volnátok, hiszen a legkisebbek vagytok valamennyi nép között, hanem azért, mert szeret benneteket az Úr, és megtartja azt az esküt, amelyet atyáitoknak tett. Ezért hozott ki benneteket az Úr erős kézzel, és ezért váltott ki a szolgaság házából, Egyiptom királyának, a fáraónak a kezéből. (5Móz 7,7–8)

A kiválasztás tehát nem Izraelt, hanem Istent dicséri, az viszont igaz, hogy – szemben a korábbi tradícióval – Izraelnek a kiválasztás által kitüntetett szerep jut. Nem véletlen, ha a deuteronomisztikus szövegekben a kiválasztás szakkifejezése, a *báhar* ige, kizárólag úgy fordul elő, hogy Isten az alany, a tárgy pedig más nép nem is lehet. Izrael Isten tulajdon népe (*ᶜam szᵉgullá,* 6. v.), Isten pedig a szövetséget hűségesen (*heszed*, 9. v.)[263] megtartja, viszont Izraelt kötelezi arra, hogy a parancsolatokat (a *micwá,* a *hóq* és a *mispát* szó egyaránt előfordul a 10. v.-ben) teljesítse. Isten szeretete Izraellel korábbi, mint a nép maga. Már az elődök is érezhették ezt a szeretetet, hiszen már az ősöket kiválasztotta Isten, s ennek a kiválasztásnak a jele volt az egyiptomi szabadítás. „És mivel szerette atyáidat, és kiválasztotta utódaikat, azért hozott ki ő maga nagy erővel Egyiptomból" (5Móz 4,37). Látható, hogy a Deuteronomium a szövetség és kiválasztás egymás mellé rendelésével komplex teológiai fogalmakat hozott létre. Röviden utaljunk azonban arra, hogy ezúttal is már meglévő anyagokat használt fel, az építőanyag sok helyütt megvolt, az architektúra azonban egyedi. A Hós 1-ben a harmadik gyermek szimbolikus neve *ló-ᶜammí* (= nem népem) – kiválasztásteológia ugyan nem látható itt, de hogy Izrael eladdig Isten népe volt, az a név megválasztásából kiderül. Ugyancsak Hóseás könyvéből olvassuk, hogy amikor Izrael még gyermek volt, Isten megszerette, s Egyiptomból hívta ki – tehát Isten szeretete, illetve az egyiptomi szabadítás és Isten sajátos kapcsolata népével már korábban összefüggésben álltak egymással. Ezek fontos gondolatok, rendszert azonban csak a Deuteronomium hozott létre. A Deuteronomium gondolatvilágát és szóhasználatát a Deuteronomiumi Történeti Mű tudja felhasználni bűnbánó történetábrázolásában, hiszen a szövetség megszegése Izrael részéről büntetést von maga után. Említettük már, hogy a 2Kir 17 az északi királyság bukását

[263] A *heszed* szó fordítása európai nyelvre egyáltalán nem könnyű. H.-J. Stoebe, aki már 1951-ben erről a szóról írt doktori disszertációt, egyszerűen a „Güte" = jóság szót használja. Az új fordítású Biblia a „szeretet" vagy a „hűség" szóval adja vissza a jelentését. A jelentéstartam azonban igen széles: ha a *heszed weᵉmet* fordulatra figyelünk, ott valóban a pozitív viszonyulás állandósága hangsúlyozott: „hűséges szeretet"-nek fordíthatjuk ezt az idiómát, s kifejezetten társadalmi magatartásról van szó. Hasonlóképpen, ha a *mispát* szó összefüggésében szerepel a *heszed*, akkor „korrektség"-et jelent. Ha viszont a *heszed* és a *hén* szerepel együtt, akkor inkább kegyelem gyakorlásáról van szó. Családi összefüggésben a *rahᵃmím* mellett is előfordul a *heszed*, s ekkor inkább „szeretettel könyörülni" a jelentése. Az *ᶜászá heszed* jelentése: valamilyen szívességet tenni. Összességében azt mondhatjuk: a *heszed* azt jelenti, hogy valamilyen kapcsolatban az elvárásoknak korrektül megfelelni, és még azon fölül is teljesíteni. Pontos lexikográfiai feldolgozáshoz lásd még G. R. Clark: *The Word Hesed in the Hebrew Bible*, JSOTS 157, Sheffield, Academic Press, 1993.
A deuteronomiumi szóhasználatban gyakran a *bᵉrít* összefüggésében szerepel a *heszed*, és igen gyakran Isten magatartását írja körül. Itt nyilván arról van szó, hogy a szövetség feltételeit Isten maximálisan teljesíti, sőt annál még többet is ad népének: amikor a nép saját kötelezettségeit nem teljesíti, Ő akkor is hű marad a szövetséghez.

azzal magyarázza, hogy Isten szövetségét megvetették *(má'asz),* s ezáltal Isten tulajdon népe is olyan lett, mint a többi: ugyanúgy szent oszlopokat tisztelnek, magaslatokon áldoznak, bálványokat imádnak, öntött szobrokat készítenek, Baalt és Asérát tisztelik.

A Papi Irat átveszi a szövetség gondolatát, és még jobban kiterjeszti érvényességi körét. Teljes összhangban van a 2Móz 19 a deuteronomiumi teológiával: ha Izrael hallgat Isten szavára, és megtartja szövetségét, akkor minden nép Isten tulajdon népévé válik (*sz^{e}gullá*, 5. v.). A hangsúly ezúttal azonban nem a parancsolatok felsorolásán van (bár nyilván ezt jelenti a hallgatás Isten szavára), hanem inkább a tisztaság és a rituális előírások megtartásán. A cél is más, ezek megtartásával Izrael papok királysága *(mamleket kóh^{a}ním)* és szent nép *(gój qádós)* lesz. Erre a gondolatra később szívesen visszatér a protestáns teológia, hiszen az egyetemes papság elvét ez a passzus támogatni látszik.[264] Ami azonban mindenképpen feltűnik, az a papság gondolatának kiterjesztése és egyben spiritualizálása is – ez bizonnyal szemben áll a deuteronomiumi felfogással, amelyik inkább szűkítette a papság körét, és papi funkciót ténylegesen csak Jeruzsálemben tett lehetővé. Körülbelül azonos öntudat szólal meg itt, mint az Ézs 61,5–6 verseiben, ahol az idegenek nyájakat legeltetnek, földművesek és szőlőmunkások lesznek, Izrael fiai viszont Jhwh papjaivá lesznek, csakis Istennek szolgálnak, és élvezik más népek gazdagságát. Fel kell tűnnie még annak is, hogy a 2Móz 24,7 szintén tartalmazza a Sínai-hegynél a szövetségkötést, és áldozat bemutatását is ez alkalomból; a nép pedig nyomatékosan mindkét helyen kifejezi engedelmes egyetértését.

c) Örök szövetség

Amint a fentiek nyilván mutatták, a Deuteronomium egy kifejezetten politikai fogalmat tesz teológiailag is használhatóvá, a Papi Irat pedig átveszi a teológiai gondolatot. A nemzetközi szerződés (ami láttuk, a deuteronomiumi teológia kiinduló pontja volt) egyre inkább a háttérbe szorul, viszont ezáltal maga a szövetség teológiája elvi megalapozásként kiszélesedik. A szövetség Isten és ember kapcsolatának meghatározójává válik, hiszen az özönvíz után Isten a szivárvány jele által megmutatja, hogy szövetségre lépett az emberiséggel: „Szövetségre lépek veletek, és semmi sem pusztul el többé özönvíz miatt, mert nem lesz többé özönvíz a föld elpusztítására" (1Móz 9,11). Ugyan korábban elhangzik egy parancs is: a húst az éltető vérrel nem szabad megenni, illetve embert nem szabad ölni (1Móz 9,4–5), ma-

[264] Zárójelben jegyezzük meg, hogy Luther tanítását Kálvin is átveszi az Institúcióban. Viszont érdekes, hogy nem teljes meggyőződéssel: a *locus classicus*, az 1Pt 2,9 magyarázatában nem tér ki rá. A kérdés rendszeres teológiai tárgyalásához lásd T. F. Torrance: *Royal Priesthood. A Theology of Ordained Ministry*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1955, új kiadás: Edinburgh, T. & T. Clark, 1993.

gának a szövetségnek a leírásában nem szerepel úgy, mint a Deuteronomiumban, hogy a szövetségi szerződés feltételeit (stipulációkat) az embernek meg kell tartania. A törvény fontos, nagyon fontos a Papi Iratnak, de egészen másként, a szentség megőrzése szempontjából. A jelen passzusban azonban az emberi viselkedéstől teljesen függetlenül érvényes, hogy ez a szövetség örök, nincs és nem is lehet olyan körülmény, amely a Nóéval kötött szövetséget felülírná.

A papi szövetség legszebb megfogalmazása mindazáltal az Ábrahámmal kötött szövetségben található:

> Ez lesz az én szöveteségem veled:
> Sok nép atyja leszel!
> Nem neveznek többé Abrámnak,
> hanem Ábrahám lesz a neved,
> mert sok nép atyjává teszlek.
> Nagyon megszaporítom utódaidat,
> népeket támasztok belőled,
> királyok származnak tőled.
> Szövetségre lépek veled, sőt utódaiddal is,
> örök szövetségre minden nemzedékükkel,
> Mert Istened leszek, és utódaidnak is. (1Móz 17,4–7)

Itt már szó szerint is elhangzik, hogy a szövetség örök *(b^{e}rít ^{c}ólám).* És itt is van jele a szövetségnek, a körülmetélkedés, ami a következő versekben kerül kifejtésre, és itt is feltűnő, hogy a szövetség érvénye nem függ attól, hogy az ember megtartja-e annak kötelezvényeit. Bár az 1Móz 17,1 általánosságban mondja, hogy Ábrahámnak feddhetetlenül kell járnia (és ez hallgatólagosan utódaira is vonatkozik), mégis alapjában véve kegyelmi szövetségről van szó.[265] Ütköztetve a gondolatokat: a Deuteronomium esetében Isten szeretetével kiválasztotta Izraelt, jóllehet nem nagyobb és nem jobb a többi népnél – itt már azonban a kiválasztás teológiája sincs jelen, csak Isten elhatározása áll egyedül, örökké. Az emberi bűnről, természetesen, tud a papi író is, nyilvánvaló, hogy az egyén érvénytelenné tudja tenni a szövetség adta javakat a maga számára. Viszont

[265] A. de Pury úgy látja, hogy igen konkrét a Papi Irat szövetségképe Ábrahám és a világtörténelem kapcsán. Szerinte (a papi rendhez hasonlóan) a szövetség is hármas, koncentrikus kört ír le: legkívül helyezkedik el az egész világ (Nóé szövetsége), majd Palesztina lakosai, akik Istent ismerik (Ábrahám-szövetség), s végül a Jákóbnak adott áldás az igaz istentiszteletre vonatkozik. Lásd A. de Pury: Abraham: The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor, in S. L. McKenzie – T. Römer – H. H. Schmid (eds.): *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2000, 163–181.

ez semmit nem változtat azon, hogy a szövetség maga áll – hogy úgy mondjuk, az ember romlottsága nem lehet nagyobb, mint az isteni kegyelem, amely a szövetséget létrehozta Isten és ember között. Az idézett szövegnél mindez látványosabban kerül bemutatásra a szövetségkötés leírásában, az 1Móz 15,7–21-ben. Isten szövetsége kifejezetten az Ábrahámnak tett ígérethez kapcsolódik, s azt illusztrálja, hogy Isten utódainak adja a Szentföldet. A szövetségkötés rituáléja szerint a feleknek kettévágott állatok között kellene végigvonulniuk, amivel önmagukat kötelezik a szövetség megtartására: aki megszegi a szövetség feltételeit, járjon úgy, mint a kettévágott állatok. De itt nincs Ábrahám részéről semmilyen kötelezettség, hiszen ez kegyelmi szövetség. Ábrahám nem is vonul végig, hanem csak maga Jhwh, s egyben tüzes fáklyaként megemészti a kettévágott állatokat, tehát nyilván ez áldozat is, amellyel Isten elfogadja Ábrahám hódolatát. A rítus végén pedig újra elhangzik: „a te utódaidnak adom ezt a földet Egyiptom folyójától a nagy folyamig, az Eufrátesz folyamig" (1Móz 15,18).

Van tehát különbség a szövetség teológiájában a deuteronomiumi és a papi felfogás között. De tényleg van? Ha valaki a 3Móz 26,40–45 verseire figyel (Szentségtörvény, a Papi Irat késői darabja), akkor éppenséggel úgy látja, nincs. Talán inkább mégis arról van szó, hogy a Szentségtörvény egyfajta kiegyenlítést akart elérni a két szövetségfogalom között, s erre a bűnbánat áthidaló gondolatát használja fel:

> ha megvallják bűnüket és atyáik bűnét […] ha majd megalázkodik körülmetéletlen szívük, és békével hordozzák büntetésüket, akkor visszaemlékezem a Jákóbbal kötött szövetségemre, az Izsákkal kötött szövetségemre, meg az Ábrahámal kötött szövetségemre, és gondom lesz az országra is. (5Móz 26,40.41.42)

Nyilván itt már a babiloni fogság büntetése is benne van az érvelésben, az érvelés lényege mégis az, hogy bár Izrael megszegte a szövetséget, az atyákkal kötött szövetség érvényes marad, mert a szövetség örök. Gondolatilag mindenképpen közel állunk a Jer 31,31–34 verseihez, ahol az „új szövetségről" olvasunk, mindkét szöveg arról beszél, hogy Izrael megszegte a szövetséget (*párar* hifíl, szó szerint: széttörte). Jeremiás könyvének késői kiegészítése azonban úgy fejezi ki magát, hogy ugyanez a szövetség ezúttal az emberek szívébe lesz írva, és Isten megbocsátja bűnüket, visszahozza őket az országba. Az „új szövetség" tehát nem másik szövetség, hanem Ábrahám ígérete válik újra valóra. A Jer 31 nyelvezete deuteronomisztikus,[266] mégis érdekes módon eltér magától a Deuteronomiumtól,

[266] Konkrétan idézi is a deuteronomisztikus ún. „szövetségi formulát": „Én Istenük leszek, ők pedig népem lesznek" (Jer 31,33). Ez a gondolat eredetileg az 5Móz 26,19 versre megy vissza: ha Izrael megtartja az összes parancsolatokat, akkor „az Úrnak szent népe" lesz *(ᶜam qádós lᵉjhwh).* Tűnjön

hiszen az 5Móz 6,8–9 a híres *s[e]ma[c] jiszrá'él*t kézre, homlokra írva vagy azt ajtófélfára és kapura rögzítve akarta állandóan az izraeliek előtt tartani. Itt azonban minden ember belsejében, a szívébe írva lesz. Nyilván ismeri már ez a szakasz az Ez 11,19–20 és Ez 36,26–27 verseit, ahol Isten a hazatérés összefüggésében azt is megígéri, hogy új szívet és új lelket ad: „eltávolítom testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek" (Ez 36,26). Az örök szövetség megújul.

2) Sion és a templom

Teológiailag kétségkívül érdekes a Sion és templom teológiája – már Salamon templomszentelő imájában (1Kir 8) olvassuk, hogy Istent az egek se tudják magukba zárni. Hogyan lakhat akkor ember által készített templomban? Kétségtelen, hogy se Sion, se Jeruzsálem, sem pedig a templom nem olyan tényező, amely minden kritikán felül állna, hiszen – amint láttuk – súlyos kritika éri a Mik 3,12-ben Siont és a templomhegyet, el kell viselnie azt a büntetést, amit a szociális igazságtalanságok miatt Isten mér a fővárosra. A Jer 7-ben is azt láttuk, hogy Jeremiás harcol azok ellen, akik egy hamis templomteológiát hirdetnek. Bár az ellenfél hangját csak Jeremiás kritikájából ismerjük, ez a hamis teológia mégis az lehetett, hogy Isten minden körülmény között is megőrzi a várost (és az országot), hiszen a templom az Ő lakóhelye. Ezzel szemben az Ézs 6 számára a templom nagyon fontos, hiszen Jhwh a templomban trónol, s a szeráfok[267] a *trishagion*t[268] éneklik: Háromszor szent a Seregek Ura. És bár a hamis reménységet sehol nem erősíti meg kanonikus szöveg, a babiloni fogság után a hazatérők első dolga, hogy az oltárt helyreállítsák, az áldozatot újra bemutassák, s mihamarabb helyreállítsák a templomot is (Ezsd 3. és 5–6. fejezetei),

fel az *[c]am* szó használata, ami több mint nép: rokonságot, vérségi kapcsolatot jelent (szemben a *gój* szóval, amit még Ábrahám esetében olvasunk, 1Móz 12,2). A fogságban mindez ígéretként újra elhangzik: Ez 14,11 szerint a bűnhődés után „majd az én népem lesznek, én pedig Istenük leszek". Ugyanez a formula kissé közelebb áll a deuteronomiumi szóhasználathoz az Ez 11,20 versében, hiszen ott is a törvény megtartásához köti az ígéretet a próféta. Jeremiás esetében kétségkívül már késő-deuteronomisztikus szóhasználattal találkozunk, hiszen a formula (bár a bűnbocsánat hangsúlyozásával Ezékielhez áll közel) az új szövetség, illetve a szívbe befogadott törvény összefüggésében áll. Lásd R. Smend: *Die Bundesformel*, ThSt 68, Zürich, EVZ, 1963.

[267] A szeráfok éppúgy királyi szimbólumnak számítanak, mint a Seregek Ura kifejezés. Az *uraeus*, a szárnyas kígyó vagy stilizált kobra már Egyiptomban is annak számított. Külön érdekesség, hogy éppen Ezékiás király reformja idején távolítják el azt a rézkígyót, amelyet még Mózes készített, hogy a kígyómarástól megvédje a népet (a Nehustánt, 2Kir 18,4, vö. 4Móz 21,8–9). Vallástörténetileg egy ősi Jhwh-szimbólum lehetett az *uraeus*, véli N. Amzallag: The Serpent as a Symbol of Primeval Yahwism, *Semitica*, 58, 2016, 207–236.

[268] Bővebben lásd H. G. M. Williamson: *Holy, Holy, Holy: The Story of a Liturgical Formula*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2008.

amely aztán központi fontosságú lesz a fogság utáni Izrael vallásos életében. Az Ószövetségben található kijelentések tehát messze nem egységesek Sion és a templom vonatkozásában. Ilyenkor ajánlott történeti áttekintéssel érthetővé tenni azt a folyamatot, amely aztán mindkettő fontosságát indokolja.

Hogy a főváros és temploma már megalapításánál fogva valamilyen fontossággal bírt, az nem szorul magyarázatra. Végső soron ezért alakul ki *hierosz logosz*a, az a legenda, amely a szent hely kijelölését indokolja a 2Sám 24. fejezetében. Ezért szorul külön magyarázatra, hogy miért nem a dinasztia alapítója, Dávid, hanem majd csak fia, Salamon építi fel a templomot – erre a 2Sám 7 már említett szójátékával szintén megnyugtató választ ad, még akkor is, ha a Zsolt 132 végig azt sugallja (nem állítja, hiszen ez képtelenség lenne!), hogy Dávid az építkezés megalapítója is.[269] Ezzel együtt azt kell mondanunk, hogy a jeruzsálemi templom királyi szentély, s mint ilyen, nagyon fontos, az ország hivatalos politikájának kifejezése, egy megszülető királyság szimbóluma. Ez azonban jottányit sem változtat a korábbi szentélyek létezésén, sőt, nincs annak sem jele, hogy bármilyen befolyással bírt volna rájuk. A templomban működő vezető pap (szándékosan nem főpapnak[270] hívjuk!) általában a király rendelkezéseit hajtotta végre, s nem hozott önálló döntést. A vallásreformokat elrendelő királyok Jóás, Áház, Ezékiás, és persze Jósiás. Jósiás reformja természetesen fordulópontnak nevezhető, ekkor lesz kizárólagos kultuszhely a jeruzsálemi templom. Ennek teológiai jelentőségét, a nemzeti vallás létrehozásában betöltött szerepét már tárgyaltuk (vö. *Egy Isten – egy templom – egy nép* [115–120. o.] fejezetünkkel). A Sion név azonban még itt sem központi, mi több, helyén inkább egy enigmatikus parafrázist láthatunk: az a hely, amelyet kiválasztott Jhwh. Érdekes módon éppen a fogságban, Deutero-Ézsaiásban tűnik fel a név, hangsúlyos formában és helyen, nyomatékos fontossággal. A próféta a nemzeti panaszéneket éneklő foglyok szavait idézi:

> De Sion ezt mondta:
> Elhagyott engem az Úr,
> megfeledkezett rólam az én Uram! (Ézs 49,14)

Egész nyilvánvaló, hogy Sion itt nem földrajzi név, sőt éppenséggel nem a templomhegyet jelenti, hanem a fogságban élők közössége nevezi magát Sionnak, még a száműzetésben is. Említettük már, hogy Deutero-Ézsaiás ezt a panaszt elutasítja, de a nevet nem – az Ézs 49,18-21 felékesített menyasszonyként beszél

[269] Lásd tanulmányomat: Dávid, Sion, szövetség. A 132. zsoltár és a deuteronomiumi teológia, in uő: *Az ószövetségi teológia történetéhez,* 123–136.

[270] Rövid áttekintést adtam erről a problémáról: Cádókiták és főpapok, in uő: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, 33–42.

Sionról, illetve a fogságban levőket Sion gyermekeinek nevezi. Deutero-Ézsaiás kulcsszavát, a megvigasztalást is használja Sionra vonatkoztatva (Ézs 51,3). És persze a haza és az otthon jelentéssel is láthatjuk majd Siont (azt a hegyet, amelyet Deutero-Ézsaiás feltételezhetőleg soha nem pillanthatott meg):

> Így fognak visszatérni
> az Úr megváltottai is,
> és ujjongva érkeznek meg a Sionra. (Ézs 51,11)

Nyilvánvaló, hogy ezzel döntő fordulat történt meg a szó használatában, Izrael népe és Sion költői képben egyesült (emlékezzünk, hogy a korábbi prófétai igehirdetésben inkább Jákób, Izrael vagy Efraim nevek fordultak elő, így például Hóseás könyvében), és ez a kép Isten szabadításához kötődik.[271] Kritikának tehát immár nincs helye, Isten védelmét jelképezi a Sion név. Árulkodó itt a Zak 2,7–13 – a szakasz ugyan egy nagy veszedelemről beszél, amely miatt „Sionnak" menekülnie kell Babilonból, de Jeruzsálem falak nélkül is biztonságban fog élni. Sion tehát a nép, Babilon veszélyben, Jeruzsálem Isten által védve, biztonságban van. Ezt a bizalmat énekli meg Isten városáról a Zsolt 46 is, köztudottan az a zsoltár, amely Luther Mártont is megihlette: „Ein' feste Burg ist unser Gott!", „erős vár a mi Istenünk".

A prófétai tradíció mindazáltal a papi irányban is folytatódik. Természetes, ha ezúttal azonban nem a Sion név, hanem inkább a templom fontossága kerül előtérbe, annál is inkább, mert a főpap vezetésével a második templomnak a társadalom alakításában is döntő szerep jutott. Utaljunk vissza, hogy a papi törvény azáltal látja befejezettnek a Szent Sátor megépítését, hogy Jhwh dicsősége betölti a hajlékot (2Móz 40,34). A *kᵉbód jhwh* azonban nem csak itt fontos. Isten dicsősége jelen van a Sínai-teofániában, a Szent Sátor megépítésénél, majd pedig a pusztai vándorlás során[272] – gyakorlatilag átszövi tehát Izrael honfoglalás előtti történetét, s garantálója az üdvtörténetnek. A templom ebben az olvasatban láthatóvá teszi a fogság utáni gyülekezet számára mindazt, amit Isten az üdvtörténetben véghezvitt népe javára. A templom helye tehát megváltozott, nem csupán a kultusz helye, nemcsak a király által képviselt országos politikai irányzat kinyilvánítása, hanem az a hely, amely köré gyűlik az egész fogság utáni gyülekezet, amely az üdvtörténet középpontját, Isten dicsőségét foglalja magában – és ez lesz az a hely is, amely a jövőt meghatározza.

[271] Természetesen ez a tradíció folytatódik Trito-Ézsaiás könyvében is: Ézs 62,1–7 – azzal a különbséggel, hogy ez a jövendölés immár a távoli jövőre vonatkozik.

[272] Vö. T. Podella: *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, FAT 15, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1996, 212–217.

A jövő lehet ítéletes jövő is: a Mik 4,9–14 szerint azért gyűjti össze Isten a népeket, hogy „Sion" csépelje és összezúzza őket. A Jóel 4,9–17 hatalmas, végső küzdelmében az lesz a döntő, hogy Jhwh hangja a Sionról felhangzik, s a népek támadásától megvédi Izraelt. Hasonló az Ézs 29,1–8 is, ahol Isten mennydörgés, fölrengés, nagy zúgás, viharos forgószél és emésztő tüzes lángok között az ellenség seregét ízzé-porrá töri – mindenkit, aki Sion hegye ellen hadakozott. Természetesen ezek a szakaszok valamennyien a fogság utáni redakció részei a prófétai könyvekben, csakúgy, mint a pozitív jövő képei. Mik 4,1–5 (= Ézs 2,2–5) üdvpróféciáját már említettük, a népek itt Sionhoz özönlenek, hogy tanítást kapjanak. A Zak 9,9–10 messiási jövendölésében is Sion leánya azért örül, mert a Király békét hirdet a népeknek.

A fentiek alapján egyáltalán nem csodálkozhatunk, ha a fogság utáni közösségben egyfajta Sion-kegyesség alakult ki, amely a jeruzsálemi zarándoklatokkal meghatározóvá vált az egyén életében. Siont és a templomot megénekelni e kegyesség részévé vált. Az egyik legszebb példát erre a 48. zsoltár[273] szolgáltatja:

Nagy az Úr, méltó, hogy dicsérjék
Istenünk városában, szent hegyén.
Szépen emelkedik Sion hegye
az egész ország örömére
az északi oldalon;
a nagy király városa,
amelynek palotáiban úgy ismerik
Istent, mint erős várat.
[…]
Jóságodról elmélkedünk
templomodban, ó Isten.
Nevedhez méltóan dicsérnek
a föld kerekségén, Istenünk,
jobbod csupa igazság.
Örül Sion hegye,
vigadoznak Júda leányai,
mert igazságot osztasz. (Zsolt 48,2-4.10–12)

[273] R. Müller: *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen* (BZAW 387, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2008, 181–200) joggal látja úgy, hogy több részletből áll össze a zsoltár. Magja talán a 2.4. vv. lehetett. E szempontot azonban e helyütt nem kell különösebben hangsúlyoznunk.

A 48. zsoltár szépen tartalmazza mindazt, ami a Sion-teológiára jellemző. Az „északi oldalon" emelkedő Sion földrajzilag talán nehezen érthető, hiszen aki egyszer is látta a templomhegyet életében, az egészen más képet őriz róla. Itt nyilván mitológiai háttér áll a zsoltár mögött, Cáfón (*ṣapānu* = észak) hegye Baal isten székhelye volt a kánaáni mítoszokban. Mitológiai képek az istenség hegyéről másutt is fennmaradtak a zsoltárokban (talán leglátványosabb Básán-hegyének megéneklése [Zsolt 68,16–17], melynek szintén meg kell hajolnia Sion kiválasztása előtt; hasonlóképpen a Zsolt 133,3 is úgy tudja, hogy Isten csak Sionra, és nem Hermónra küld áldást). H. Spieckermann úgy látja, hogy a Sion-énekek tradíciótörténeti újítása abban állt, hogy az ősi kánaáni mitikus képeket kombinálta a szintén régi harcos Jhwh istenképével.[274] A Zsolt 48,5–8 királyok legyőzéséről szól, és a Zsolt 76,4 szerint is Isten úgy mentette meg Siont, hogy „[o]tt törte össze a tüzes nyilakat, a pajzsot, a kardot, a harci eszközöket". A fogság utáni Sion-teológia tehát tudatos költészetet tár elénk, régebbi tradícióelemekből fon olyan költői koszorút, amellyel a szerző Sionon keresztül magát Isten dicséri. S még egy harmadik elem is járul mindehhez, amely szintén régebbi tradíció életben tartását, sőt aktualizálását jelenti: Isten és ember igazsága, a megigazító Isten és az igaz ember tartozik össze a templomban. Megszoktuk már a Zsolt 24,3–4 verseiből, hogy bebocsátást a templomba csak az nyer, aki ártatlan kezű, tiszta szívű, és hamisan nem esküszik. A Sion-zsoltárokban Isten maga gondoskodik az igazságról:

> Ha ítéletet hirdetsz a mennyben,
> félni fog a föld, és elcsendesül.
> Mert ítéletet tart az Isten,
> szabadulást ad a földön
> az alázatosaknak. (Zsolt 76,9–10)

Ugyanez a 48. zsoltárban:

> Nevedhez méltóan dicsérnek
> a föld kerekségén, Istenünk,
> jobbod csupa igazság.
> Örül Sion hegye,
> vigadoznak Júda leányai,
> mert igazságot osztasz. (Zsolt 48,11–12)

[274] H. Spieckermann: *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 193. Az bizonyos, hogy már Wanke is ezt a két motívumot tartja legfontosabbnak a Sion-teológiában, vö. G. Wanke: *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang*, BZAW 97, Berlin, Töpelmann, 1966.

Ha fejezetünk elején azt mondtuk, hogy Sionhoz, a templomhegyhez és a templomhoz különböző nézetek kapcsolódtak, amelyeket történeti fejlődésükben kell kiértékelnünk, akkor ezúttal mondhatjuk azt is, hogy nem mi vagyunk az elsők, akiknek ez feltűnt. A Sion-zsoltárok tökéletesen tudatában voltak a sokrétű izraeli tradíciónak, s költészetükben ezeket fonták egybe oly módon, hogy az a fogság utáni gyülekezet kegyességével és önértelmezésével találkozzon. És bár semmi nem akadályoz meg bennünket abban, hogy a zsoltárokat esztétikailag is élvezzük, az a teológiai munka azonban, amit a költők elvégeztek, mindmáig példaértékű marad.

3) Kultusz és teológia

Aligha járunk messze a valóságtól, ha feltételezzük, hogy a kultusz teológiai mondanivalóját ragadja meg a legnehezebben a 21. századi protestáns teológia.[275] Ehhez még sajátos magyar református jellegzetességként járul a liturgiai atrófia: Isten igéjének megértése, aktualizálása talán túlzottan is az intellektuális rész túlhangsúlyozását vonta maga után. Ugyanakkor azonban az a tény, hogy főleg a Papi Irat széles alapokra helyezi a kultusz leírását, háttérben pedig mindig teológiai megfontolásokat tartogat leírásában, szükségszerű korrekcióját adja mai megközelítésünknek.

Először is arra kell figyelnünk, hogy a kultusz a hit megélésének kollektív voltát hangsúlyozza. Ez nem azt jelenti, hogy az egyéni szempont háttérbe szorulna. Amennyiben ez megtörténik, ha az egyén élete nem tükrözi azt, amit a kultusz kifejezésre juttat, akkor rögtön felhangzik a prófétai kritika – az a kritika, amelyet a 20. század első felében talán még kutatók is félreértettek, hiszen nem magát a kultuszt illeti, hanem a kultusszal való visszaélést.

> Nem feddelek meg véresáldozataidért,
> sem állandóan előttem levő égőáldozataidért,
> de nem fogadok el házadból bikát,
> sem aklaidból bakokat.
> […]
> Eszem-e a bikák húsát,
> iszom-e a bakok vérét?

[275] Nem önvád és nem önmarcangolás az, ha megjegyezzük: teológiai kérdésekben a protestantizmus inkább a páli teológiát hangsúlyozza. Célszerű egy rövid oldalpillantást vetni erre is az alábbiak olvasása közben; példaként megemlítjük Kókai-Nagy Viktor: A megbékélés fogalma Pálnál, *Studia Theologia Reformata Transylvanica,* LXV. évf., 2020/1, 61–85.

Hálaadással áldozz Istennek,
és teljesítsd a Felségesnek tett fogadalmaidat!
Hívj segítségül engem
a nyomorúság idején!
Én megszabadítlak,
és te dicsőítesz engem. (Zsolt 50,8–9.13–15)

Nyilván az elidegenedett kultusz, üres rítussá vált áldozat ellen szól ez az orákulumként stilizált prófétai hang. Ha nem áll a kollektív cselekedet mögött az egyéni hit aranyfedezete, akkor a tökéletes kultusz sem tudja funkcióját betölteni, és nem lehet összekötő kapocs Isten és ember között. Mikeás könyvének is végső tanulságát vonja le egy késői hang:

Mivel járuljak az Úr elé?
Hajlongjak-e a magasságos Isten előtt?
Talán égőáldozattal járuljak elébe,
esztendős borjakkal?
Talán kedvét leli az Úr
a kosok ezreiben,
vagy az olajpatakok tízezreiben?
Talán elsőszülöttemet
áldozzam bűnökért,
drága gyermekemet
vétkes életemért?
Ember, megmondta neked,
hogy mi a jó,
és hogy mit kíván tőled az Úr!
Csak azt, hogy élj törvény szerint,
törekedj szeretetre,
és légy alázatos Isteneddel szemben. (Mik 6,6–8)

Itt is világos, hogy a nyilvános tettek (áldozat, még a legértékesebb, a gyermekáldozat is) kevés ahhoz, hogy pótolja a belső értékeket (törvénytisztelet, szeretet és alázat). Messzemenően helytelen lenne azonban ezekből az igékből azt a következtetést levonni, hogy a belső értéknek, a hitnek nincs szüksége külső megnyilvánulásra, vagy a személyes hit ne igényelné a közösségben történő megerősítést; csak az ellen szól a prófétai ige, ha e kettő ellentmondásba kerül egymással.[276]

[276] Idézhettük volna még: Hós 8,11–15; Ám 5,21–24.

Ezzel szemben a Szövetség könyvéhez írt kiegészítés, a földből készült oltár parancsolata egész egyértelműen szól a kultusz, a rítus, jelesül az áldozat bemutatása kapcsán: „Elmegyek hozzád, és megáldalak minden szent helyen, ahol emlékezetessé teszem a nevemet" (2Móz 20,24b). Egyénileg mindenki esetében sajátos, ahogy és amikor Isten kijelenti magát – ennek számtalan példáját látjuk az atyák történeteinek leírásában: Ábrahám, Jákób vagy Mózes esetében. A közösségi alkalom azonban speciálisan tartalmazza azt az ígéretet, hogy Isten jelen lesz a közösség életében.[277] Úgy tűnik, ennek a közösségi alkalomnak konkrét gyakorlatát az Ószövetség is megörökítette számunkra. Az apja szamarait kereső Saul, szolgája tanácsára egy látnokot *(ró'e)* keres meg, aki nem más, mint Sámuel. Saul éppen a város lakóinak ünnepségére érkezik, ahol az áldozat *(zebah)* megáldását Sámuel végzi – az áldozatot pedig közös lakoma követi. Úgy tűnik, a *zebah* a település közös ünnepi áldozatának speciális szakkifejezése itt.[278] A szöveg nem tartalmazza, de feltételezhető, hogy ilyen alkalmakat időről időre tartott a közösség. Nyilván ezeket az alkalmakat összegzik standardizált formában az „ünnepi kalendáriumok" (2Móz 23,14–18; 3Móz 23; 5Móz 16,1–17 – vö. Jogi szentenciák és társadalmi rend fejezetünkkel), de egyben az is nyilvánvaló, hogy áldozatot nem csak ilyen alkalmakkor mutattak be. Azt, hogy mennyiben egyéni és mennyiben közösségi, amikor Nóé az özönvíz végén hálaáldozattal ünnepli Isten nagy megmentő tettét (1Móz 8,15–22), talán fölösleges megkérdeznünk. Ez az áldozat azonban nem *zebah*, hanem *ʿólá*. Szintén egyéni döntés alapján, mégis Isten kijelentésének emlékezetére (tehát közösségi szándékkal) mutat be Jákób is áldozatot, amikor olajat önt egy szent oszlop tetejére, s ezzel az álomban történt kijelentés helyét kultuszhelyül jelöli meg (1Móz 28,18). Speciálisan egyéni áldozatnak inkább a tisztulás utáni áldozat nevezhető (például a poklosság utáni megtisztulás után, 3Móz 14,10–13), bár az értelem ebben az esetben is nyilván az, hogy az egyén ezek után részt vehet a közösségi alkalmakon. Különböző alkalmak, okok és indítékok vezetik tehát az embert az áldozat bemutatására, viszont a cél mindig az, hogy egyrészt Istennek hódoljon vele az ember; másrészt hogy lehetőségei

[277] Egy újabb ásatás eredményét használja fel ennek illusztrálására Jutta Krispenz – Aaron Schart: Stadt und Religion im Zwölfprophetenbuch. Eine Einführung, in uők (Hrsg.): *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch*, BZAW 428, Berlin–Boston, De Gruyter, 2012, 4–5. Göbekli Tepe feltárása egy ősi, Kr. e. 11. évezredi települést tett láthatóvá számunkra, ahol a monumentális épületek mellett egyetlen lakóházat sem láthatunk. Ebből azt a következtetést vonják le, hogy maga a város kizárólag közösségi cselekményeknek adott helyt, és a lakosok a környékbeli farmjaikon éltek. Az emberi társadalom gyökerei a közös kultuszban, a közösségi alkalmakban keresendők.

[278] Vallástörténetileg rendkívül fontos a különböző áldozati elnevezések, az eltérő rítusok leírása –rendkívül bonyolult feladat ez az ószövetségi szövegek összefüggésében. Rövid áttekintésüket adtam: *Az óizraeli vallás*, Budapest, 1994, 69–83.

szerint ő is adjon valamit abból, amit Istentől kapott; harmadrészt pedig, hogy kapcsolatot tartson Istennel (és nyilván a hittársaival is).[279]

Természetes, hogy ennek a rítusnak számtalan megnyilvánulási formája lehetett – és volt is –, és a deuteronomiumi reform előtt számtalan helye is elképzelhető volt. Maga Salamon is Gibeónban áldozott trónra lépésekor egy nagy áldozóhalmon, s álomlátásban Istentől bölcsességet kívánt (1Kir 3) – nyilván a jeruzsálemi templom megépítése előtt, még inkább a deuteronomiumi reform előtt ez nem számított illegitim kultusznak. Mindennek feltérképezése a vallástörténet feladata. Annyi bizonyos, hogy a papi törvény a babiloni fogság után standardizálja a kultuszi cselekményeket, s bizonyos rendet állapít meg az áldozat bemutatásának sorában. Ez sem egyszerű kérdés, hiszen a 3Móz 1–7 és 8–9 fejezeteinek kevert szempontja van: úgy tűnik, az égőáldozat számít legfontosabbnak, s ezért áll a felsorolás élén, s a többi áldozat fontossági rendben követi az *ʿólá*t. Másik szempont lehetett a bemutatandó áldozat értéke, amelybnél bizonnyal a bikaáldozat a legértékesebb, majd ez esetben is fontossági rendben követi a többi áldozati forma. Feltételezhetőleg a papi törvény sajátossága, hogy az ételáldozatot *(minhá)* kevesebbre tartja, mint az állatáldozatot. Harmadik szempont lehetett, hogy kinek a nevében történik az áldozat bemutatása. Első helyen itt is a legfontosabb személy, a főpap áll, s az utána következők a társadalmi fontosság rendjéhez igazodnak. Negyedik szempont maga az alkalom. A kevert szempontok mellett arra is figyelni kell, hogy a rítus mely része lehetett fogság előtti örökség, illetve mely része a papi törvény újítása. Nem könnyű tehát e fejezetek magyarázata.[280] Jelen szempontunk mégis inkább az, hogy milyen teológiai megfontolás állt az áldozati rend meghatározása mögött. Erre természetesen maga a papi törvény szövege válaszol: „Ha a pap elvégezte értük az engesztelést, akkor bocsánatot nyernek" (3Móz 4,20). Itt ugyan a nép vétekáldozatáról van szó, mégis a papi író kimondja, hogy milyen nézet fűződött az áldozatok bemutatásának rendjéhez, s miért volt olyan fontos megtartani minden apróságot is a rítus leírásában. Először is a nép bűnösségét feltételezi *(hattá't),* attól függetlenül, hogy a törvény valamilyen konkrét részének megsértéséről beszélne. Ezt a bűnt az áldozat révén lehet „elfedezni" *(kipper),* s a pap közbenjárásával így nyer bocsánatot *(szálah, nifal)* az áldozat bemutatója.[281] A nyelvész abban a szerencsés helyzetben van, hogy párhuzamos szavakkal, mégis ugyanez a nézet előfordul másutt is:

[279] Így Jeremias: *Theologie*, 323.

[280] Mindezekre természetesen figyelemmel van J. Milgrom: *Leviticus 1–16,* New York, Doubleday, 1991.

[281] Lásd B. Janowski: *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie*, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982. Magyarul lásd tanulmányomat: A kiengesztelés fogalmának szemantikája, *Collegium Doctorum,* 8, 2012, 98–104.

Boldog, akinek hűtlensége megbocsáttatott,
vétke eltöröltetett. (Zsolt 32,1)

Számunkra itt a legérdekesebb a „vétek eltörlése" kifejezése *(k^{e}szúj h^{a}tá'á),* bár a párhuzamos kifejezések sem érdektelenek. A *kászá* ige (betakar, elfed) pontosan ugyanaz, amit a *kipper* jelent, csak ezúttal nem kultikus összefüggésben. Az igéből származtatott főnév a *kappóret*, amely fölé a 2Móz 25,20 szerint a kerúbok szárnyai borulnak, hogy így fedjék be a Szent Ládát. A nézet tehát az, hogy az oltárra kiömlő vér eltakarja/elfedezi az áldozat bemutatójának bűneit. Mindenképpen megjegyzendő, hogy a Septuaginta fordításában a *kappóret* szó: *hilasztérion*. A páli teológiában (Róm 3,25) maga Jézus Krisztus adatott *hilasztérion*ként, hogy bűneinket elfedezze, s minket megigazítson (hasonló a Zsid 9,5 is) – Pál apostol értelmezésében tehát Jézus Krisztus kereszthalála univerzális méretű és végérvényes áldozat. A bűn elfedezése teszi lehetővé, hogy újra helyreálljon a kapcsolat Isten és ember között, és az ember Isten elé járulhasson.

Mindez talán látványosan jelentkezik a 3Móz 16 fejezetében a nagy engesztelési ünnepről. Első átolvasásra talán kuszának tűnik ez a szakasz, ami nem is csoda, hiszen egy ősi (eredetében talán nem is izraeli) rítus van beépítve itt a Papi Irat leírásába. Ez az ősi rítus egyfajta eliminációs áldozat lehetett: a bűnt a közösség életéből száműzni kellett, s ezért van, hogy az áldozati bakot kiűzik a pusztába, Azázélnak.[282] Nyilván ebből az ősi rítusból származik a gondolat, hogy az egész közösség érdekében kell áldozatot bemutatni, de az is, hogy „el kell távolítani" (eliminálni kell) a bűnt a közösségből; a bűnbak-teória erre a passzusra megy vissza. A Papi Irat azonban sajátos szempontjai szerint átformálja az elbeszélést. Először is a főpap maga is áldozatot mutat be, egy bikát, saját vétekáldozatként. Másrészt egy másik bakot is fel kell áldozni, de ezúttal úgy, hogy annak vérével (és a bika vérével is) meghintsék a *kappóret*et, tehát elfedezzék a bűnt. Végül pedig a rítus után mindazok, akik a pusztába kiküldött bakot érintették, rituális tisztulási folyamaton kell átmenjenek. Egyértelmű tehát, hogy a nagy engesztelő ünnep megfogalmazása a 3Móz 16 szerint elismeri a régi rítus értelmét: a nép bűneiért évente áldozatot kell bemutatni, még akkor is, ha a bűnt nem neveztük néven. Viszont a régi rítus nem véreséldozat volt, tehát nem elégséges. A második bak és a bika szabályszerű feláldozása már garantálja, hogy a papi elképzeléseknek megfelelően történjék a bűn elfedezése, az engesztelés kieszközlése. A rítus

[282] Vö. B. Janowski: Azazel und der Sündenbock. Zur Religionsgeschichte von Leviticus 16,10.21f, in uő: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 285–302.

garantálja, hogy a bűn nem „ingyen” töröltetik el, a bűnhődés mindig megtörténik, de ezúttal nem magát az embert, hanem az áldozatot éri a büntetés. Ha ez nem történne, akkor megismétlődne a pusztai jelenet (4Móz 25,1-9):

> Azután odaszegődtek Baal-Peórhoz,
> és holt bálványoknak szóló
> áldozatokból ettek.
> Ingerelték tetteikkel az Urat,
> ezért csapás szakadt rájuk.
> De előállt Fineás,
> végrehajtotta az ítéletet,
> és megszűnt a csapás.
> Igaz tettnek számít ez neki
> nemzedékről nemzedékre mindörökké. (Zsolt 106,28–31)

Az áldozati teológia tehát arra irányul, hogy Isten büntetése mellett érvényre juttassa: Isten nem végérvényesen veti el az egyént vagy a népét, lehetséges a bűnhődés és a bűn elfedezése, hogy az új élet előtt megnyíljon az út.[283]

4) Teremtés és megváltás

E fejezet egyik célja, hogy a keresztyén szempontot ütköztessük az ószövetségi gondolatvilággal. A két szövetség egységét nyilván mindkét gondolat garantálja, hiszen fontos teológiai tartalmuk szorosan összefügg. Ám a két gondolat az Ószövetségben nincs úgy egymás mellé rendelve, mint a keresztyén teológiában: a Szentháromságot vallók nyilván az Atya tetteként beszélnek a teremtésről (természetesen nem a Fiú nélkül, vö. Jn 1), megváltás esetén pedig inkább a Fiú tettéről szólnak (természetesen ezúttal sem az Atya nélkül, vö. Zsid 13,20). A Szentháromság gondolata azonban az Ószövetségben még csak nyomokban van meg (igaz, az Újszövetségben is inkább *vestigia trinitatis*ról szoktunk beszélni).

Ami a teremtést illeti, itt is tartogat meglepetéseket az ószövetségi teológia. Szívesen kezdjük itt a Biblia első lapjaival gondolkodásunkat, jóllehet időben

[283] Az ószövetségi kultusz egyes kérdéseiről részleteiben lásd Xeravits Géza: *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2008. A szerző tárgyalja az ünnepi kalendáriumokat, a papság kérdéseit, a kultuszhelyeket, a zsoltárok helyét a kultuszban, illetve az ószövetségi istentisztelet párbeszédes rendjét.

semmiként sem az 1Móz 1 fejezetének van elsősége, sőt, talán nem is az a legjellemzőbb mozzanat az Ószövetség tartalmában. Mindenképpen azt kell mondjuk, hogy a teremtés csodálata fontosabbnak tűnt sok ószövetségi szerző számára.

> Az egek hirdetik Isten dicsőségét,
> mezének munkájáról beszél a menny.
> Nappal a nappalnak adja át e szót,
> éjjel az éjjelnek adja tudtul.
> Nincs szó és nincs beszéd,
> hangjuk sem hallatszik,
> mégis eljut hangjuk az egész földre,
> szavuk a világ végéig. (Zsolt 19,2–5)

Nem a teremtés mikéntje és hogyanja hangsúlyos itt, hanem a hódolat a Teremtőnek, a teremtés művének dicsérete által. Hasonló hang megszólal a 104. zsoltárban is, amely széles körképének összefoglalásául csak annyit mond: „Dicsőség legyen az Úrnak örökké! Örüljön alkotásainak az Úr!" (31. vers) A 8. zsoltár kiemeli az ember személyét a teremtmények közül, s himnikus hangvétellel dicséri Istent az ember teremtése által: „Ó, Urunk, mi Urunk! Mily felséges a te neved az egész földön!" – ez az alapgondolat mintegy keretként áll a zsoltár elején és végén, meghatározva a himnusz tartalmát (Zsolt 8,2.10). Bizonnyal volt kezdete is a világnak, de a teremtett világ ettől függetlenül is csodálatot vált ki a hívőből – értsük jól: a hívőből, hiszen az ő számára a teremtés maga is kijelentés.[284] Mindez természetesen mit sem von le abból, hogy az ember (mint csodálatos teremtmény) korlátok között mozog. A Jób 28 bölcsességhimnusza éppen ezt a határt énekli meg, hiszen az 1–11. versekben arról beszél, hogy milyen csodálatosan tudja kiaknázni a föld gazdagságát az ember; a 13–19. versek pedig magát a földi gazdagságot írják le. A teremtő Isten bölcsességét azonban mindez nem tudja befogni: Isten tudja megszabni a szél erejét, a víz mértékét, az eső rendjét. Az egyetlen megoldás hát az istenfélelem: ez maga a bölcsesség! Persze, ez a szakasz jóval későbbi, mint a 19. zsoltár első fele. Még későbbinek mondhatjuk azonban a Péld 8,22–31 szakaszát, ahol már-már megszemélyesítve olvasunk a bölcsességről: Isten első teremtménye, aki maga is élvezettel szemléli a teremtett világot, s az emberekben kifejezetten örömét leli. Már ősidőktől fogva megvolt tehát a bölcsesség, mint Isten kedvenc teremtménye:

[284] Bibliai teológiai és rendszeres teológiai szempontból is jó integrációt ad könyvében J. Barr: *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1993. A 19. zsoltárról lásd 85–89, de természetesen a 104. és a 119. zsoltár is szóhoz jut.

Ott voltam, amikor megszilárdította az eget,
amikor kimérte a látóhatárt a mélység fölött.
Amikor megerősítette
odafönt a fellegeket,
amikor felbuzogtak
a mélység forrásai. (Péld 8,27–28)

A bölcsesség megszemélyesítése, egyfajta hiposztázis látható még később, a JSirák 24. fejezetében, ahol már egyes szám első személyben beszél a bölcsesség önmagáról. Azt mondja, Isten szájából jött ki (= Isten igéje), és páraként borította be a földet (vö. 1Móz 2). A költemény második felében a Törvénnyel is azonosítja magát. Nem is önmagáért él, hanem azokért, akik a bölcsességet keresik. Mindez persze már nem tartozik a kanonikus irataink közé, mégis látnunk kell azt a tradícióvonalat, amelynek hátterén állíthatjuk, hogy a teremtés csodálata és dicsérete áthatja az egész Ószövetséget, sőt még az ószövetségi kor után is hat.

Még mindig nem a teremtéstörténetnél tartunk! A 89. zsoltár középső része egyértelműen a teremtő Istent dicséri, hiszen a Zsolt 89,13 félreérthetetlenül mondja: „Te teremtettél északot és délt, a Tábór és a Hermón nevednek ujjong". Viszont szokatlan mitikus képeket is használ:

Te zúztad szét Rahabot, halálra sebezve:
erős karoddal szétszórtad ellenségeidet. (Zsolt 89,11)

Látható a historizálásra történő szándék, az ellenség szétszórása immár transzcendens kép. Ugyanakkor Rahab szétzúzása egyértelműen a babiloni teremtésmítoszra utal, arra, ahogy az istenség a káoszszörnyet legyőzi. Ez a passzus bizonnyal nem véletlen, hiszen nem egyedül áll az Ószövetségben. A Jób 9,13 Isten hatalmát dicséri: „Isten nem vonja vissza haragját, meghunyászkodnak előtte a szörnyeteg *(rahab)* segítői is." Jób sem tehet semmit, ha Isten haragszik, hiszen még a káoszszörny is meghátrál Isten elől! A Jób 26. fejezete még kifejezettebben fogalmaz:

Erejével lecsillapította a tengert,
értelmével szétzúzta a szörnyeteget [*rahab*].
Leheletétől kiderült az ég,
amikor kezével átdöfte
a menekülő kígyót. (Jób 26,12–13)

Rahab mellett a *náhás bárí[a]h* szerepel; nem biztos, bár nem is kizárt, hogy „menekülő" a helyes fordítás, bár elképzelhető a „tekergőző, ravasz" jelentés is. Itt *liwjátán* (Leviátán) nevének körülírásáról van szó, ami a tenger és a káosz szimbóluma, ahogy azt kánaáni mitológiából ismerjük.[285] A szörnyeteg azonban a Zsolt 74,14 versében névvel is szerepel, és ismét veszteségként, hiszen itt is a teremtésre történik utalás. Ezúttal azonban Jhwh az, aki a teremtésben legyőzi a káosz-szörnyet: „Te zúztad szét a Leviátán fejét". Az előző versben szereplő *tannín* legyőzése szintén az őskáoszt, illetve annak leküzdését jelenti a teremtés során. Ezt az ősi mitologikus képet aztán az Ézs 27,1 eszkhatologikus próféciája a végső időkre is kivetíti: ekkor végérvényesen legyőzi Isten a káoszt, még azt a maradékát is, amit pedig napjainkban megtapasztalhatunk az immanens világban. Az ősidők és a végidők hasonló módon mennek végbe!

> Azon a napon megbünteti az Úr
> kemény, nagy és erős kardjával
> Leviátánt, a gyors kígyót,
> Leviátánt, a tekergő kígyót,
> és megöli a tengerben lakó szörnyet. (Ézs 27,1)

Nem csak az az érdekes itt, hogy ismét együtt szerepel *liwjátán* és *tannín*, hanem elhangzik az a szó is, amely Leviátán állandó jelzője az ugariti mitológiában: *[ca]qallátón* = *[c]aqallatanu*. Egészen nyilvánvaló, hogy mitikus képekkel van tehát dolgunk, még akkor is, ha magát a mítoszt a maga teljességében nem idézi az Ószövetség. Ezzel együtt biztosra vehetjük, hogy a fenti szerzők számoltak azzal, hogy olvasóik tökéletesen értik ezt a nyelvet. A teremtés mint küzdelem ismert volt az Ószövetség embere számára, s ahogy láttuk, többször történik is rá utalás.[286]

Csak ilyen háttérrel érdemes tekinteni ezek után az Őstörténet teremtéstörténeteire (vö. A papi történetírás fejezettel). Rögtön fel kell tűnnie, hogy dupla teremtéstörténetről van szó – és itt most nem a P és J nevekkel ellátott teremtéstörténetre kell gondoljunk, hanem magára a teremtés leírására, illetve az özönvíztörténetre. Nem lehet véletlen, ha az 1Móz 9,7 megismétli Isten áldó szavait az 1Móz 1. fejezetéből (1Móz 1,22 az állatokról, az 1Móz 1,28 az emberről): „Ti azért szaporodjatok, sokasodjatok, népesítsétek be a földet, sokasodjatok rajta!". Miért

[285] Nyilvánvaló, hogy a Jób 40. fejezetében is a teremtő Isten hatalmáról van szó, amikor Jhwh a forgószélből szólva azt hangoztatja, hogy a két szörny legyőzhetetlen Jób számára. Ember nem győzheti le sem Behemótót, sem Leviátánt, Isten azonban a teremtésben képes volt rá. Lásd a Szenvedés kérdése – Jób fejezetünket.

[286] Lásd magyarul T. Römer: Teremtés és küzdelem: egy ószövetségi mítosz újrafelfedezése, *Theologiai Szemle,* XXXIV. évf., 1991/5, 268–272.

kell két teremtéstörténet? J. Jeremias[287] úgy látja, hogy ez már eleve adott a babiloni teremtésmítoszokkal, nagy különbség azonban, hogy míg e kettőt a mítoszokban az kapcsolja össze, hogy az ember zavarja az isteneket, addig a Bibliában az ember bűne ad okot Istennek, hogy özönvízzel elpusztítsa a megteremtett világot.[288] Amennyire tehát a jelenvaló (és a fentiekben láttuk: csodálatra méltó) teremtés előállását magyarázza az Őstörténet, annyira magyarázatot is ad a rosszra, ami elharapózik a teremtés és az özönvíz között: az ember nem tudja megállítani! Ezzel együtt az 1Móz 1. fejezete egy jó világ előállásáról ír.[289] Nem véletlen, ha állandóan ismétlődik a „Billigungsformel", a jóváhagyó megerősítés: *wajjar' *lóhím kí tób* (= és látta Isten, hogy jó). Stilárisan fölösleges lenne, hogy Isten önmagát biztassa, inkább arról van szó, hogy ez a jó szemben áll azzal, amit az özönvíz előtt magunk előtt látunk. Minden jó – hiszen mindennek rendje van: a *bádal* (= szétválaszt) kulcsszó mutatja, hogy egy olyan rendet hozott létre Isten, ahol értelmes megkülönböztetések vannak, úgy mint ég és föld, éjjel és nappal, szárazföld és tenger stb. Isten megnyugvása a hetedik napon az emberi társadalom rendjét is meghatározza. Természetesen ismeri az ókori keleti mítoszokat az 1Móz 1 is, utalást is találunk rá például az 1Móz 1,2 versében.[290] Ez a világ jó – Isten mindent szépen megalkotott, még a kritikus Préd 3,11 szerint is. Isten a szavával teremtett (vö. a Deutero-Ézsaiástól kölcsönzött *bárá* igével),[291] és Isten igéje tökéletes! Ezen még az 1Móz 2 sem változtat, a rossz csak akkor kezdődött el, amikor az ember a színre lépett. Az 1Móz 2 jelentősen eltér az első teremtéstörténettől, de úgy tűnik, az alapokat tekintve nem. Isten itt ugyan nem világot és világrendet teremtett,

[287] Jeremias: *Theologie*, 343.

[288] A vallástörténeti kiértékeléshez vö. M. S. Smith: *The Priestly Vision of Genesis 1*, Minneapolis, Fortress Press, 2010.

[289] A régebbi irodalmi analízisek is érvényben maradtak, lásd O. H. Steck: *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1–2,4a*, FRLANT 115, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981². Az újabb redakciókritikai vizsgálathoz M. Witte: *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1–11,26*, BZAW 265, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1998. Witte igen nyomós érveket vonultat fel a végső redakció késői keltezése mellett.

[290] D. T. Tsumura: *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005.

[291] A teremtés Isten igéje által mindenesetre nem tűnik vallástörténeti parallel nélkülinek, a memphiszi teológia is azt állítja (Kr. e. 7. század eleje), hogy Ptah isten szavával teremtette az isteneket. Közvetlen kapcsolat ugyan nem mutatható ki a bibliai elbeszéléssel, de igen valószínű, hogy az 1Móz 1 szerzője ismerte a memphiszi teológiát. Magyarul lásd Kákosy László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Budapest, Osiris, 2005, 368–370. Részletes tárgyaláshoz J. Assmann: Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das 'Denkmal memphitischer Theologie' als Auslegung der helipolitanischen Kosmogonie, in R. G. Kratz – T. Krüger (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstages von Odil Hannes Steck*, OBO 153, Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 125–138.

hanem termékenységet és kultúrát: létrehozott egy olyan kertet, amelyben paradicsomi állapotok várták az embert. Az ember megteremtését azután jobban részletezi – ez az a gondolat, amely miatt újabban többen is feltételezik, hogy esetleg mégsem egy Kr. e. 8. századi paraszti gondolkodású szerző jut szóhoz az 1Móz 2-ben, hanem esetleg az 1Móz 1 midrásszerű továbbgondolását, egy későbbi írót kell lássunk szerzőjéül. Az bizonyos, hogy e második teremtéstörténet rokonságot mutat a fogság előtti íróprófétákkal, az ember teremtése például a Jer 18 képével, melyben Isten úgy formálja meg a földből az embert, ahogy a fazekas az edényt, majd az élet leheletét adja neki. Az asszony teremtése is itt egyfajta plusz magyarázat a fennálló patriarchális rend megmagyarázására.[292] A legnagyobb különbség mégis az, hogy az 1Móz 1 kerek és lezárt, nem lehet hozzányúlni és nem is nyúltak hozzá. Ezzel szemben az 1Móz 2 nyitott, az egész elbeszélés összeomlik, ha Isten nem rendeli el a tiltott gyümölcsöt termő fát (ráadásul átdolgozás is érte a második teremtéstörténetet, hiszen néhol egy, néhol két fáról olvasunk). Az 1Móz 2 szerzője nyilván tudta, hogy majd a bűnbeesés története fog következni a teremtéstörténet után. Majd ezt fogja követni Kain és Ábel története (1Móz 4), amely már nem egy apró engedetlenség, hanem testvérgyilkosság, és a fejezet végén Lámek már hetvenhétszeres bosszút követel magának. Mindez szépen előkészíti az 1Móz 6,12 megállapítását: „És Isten látta, hogy mennyire megromlott a

[292] Ne hagyjuk szó nélkül, hogy az 1Móz 1,26–28 az exegéták számára is elég sok fejtörésre adott okot. A kérdések egy része mára megoldottnak tekinthető, bár további kutatás is szükséges még.
a) Sokat gondolkoztak azon, hogy miért többes számú a felszólítás: „teremtsünk embert". A válaszok között található, hogy ez a többes szám a Szentháromságra utalna, de történeti magyarázatban ennek nincs helye, hiszen a Szentháromság későbbi teológiai gondolat, s egyébként sem három istenséget feltételez, hanem három *proszópon*t (amit latinra a *persona* szóval fordítottak). Néhányan a többistenhit maradványát feltételezték, de ez aligha jó magyarázat, hiszen többistenhit esetében is egy istenség az, aki teremt (az egyiptomiaknál Ptah, a babiloniaknál Marduk, a kánaániaknál Él). Feltételeztek még itt „királyi többes számot *(pluralis maiestatis),* de ez az Európában szokásos stílus az ókori keleten nem bizonyított. Az elhatározást kifejező többes szám *(pluralis deliberationis)* talán jó magyarázat, de itt is hiányoznak a bizonyító párhuzamok. Röviden: nem tudjuk! Annyi azonban feltűnhet, hogy az elbeszélés egyes szám 3. személyben szól a teremtésről, s ez a többes számú fordulat csak ott jelentkezik, ahol Isten önmagát szólítja fel cselekvésre – hasonló az 1Móz 11,7 versében fordul elő.
b) Sok fejtörésre adott okot a *celem* és *dᵉmút* szavak használata: mit jelent az ember istenképűsége? A két szó héberül szinonima, tehát inkább csak nyomatékosítást kell látnunk a kettős szóhasználatban. A kérdés immár nyugvópontra jutott: a királyi jelenlét szimbóluma, ha egy birodalom valamely tartományában (vazallus királyságban) a király képmása jelen volt. Az ember tehát Istent reprezentálja a teremtett világban, az Ő megbízásából uralkodik, Őt kell képviselje.
c) A harmadik a *dominium terrae* fogalma (hódítsátok meg a földet, hajtsátok uralmatok alá az élőlényeket!); főleg az ökológiai tudatosság korában vált ez problémás kifejezéssé. A *kábas* és *rádá* igék egyértelműen királyi uralmat jelentenek, s így csatlakoznak az istenképűség fogalmához. Az nyilvánvaló, hogy ebben az esetben nem az önkényuralom kifejezői akarnak lenni, hanem a felelősségteljes kormányzásra utalnak – hiszen Isten sem kihasználni akarja a teremtett világot. Viszont a rend jelenléte, s itt a felsőség megállapítása, mindenképpen pozitív kifejezés.

föld, mert mindenki rossz útra tért a földön." Az özönvíz története elő van immár készítve! A jó *(tób)* világból az ember erőszakossága *(hámász)* lett. Mindezt jól láttatja a két nemzetségtáblázat is az Őstörténetben, hiszen a papi genealógia szépen összeköti Ádámot és Nóét, megvonva a vonalat a két teremtéstörténet között (1Móz 4,25–1Móz 5,32). Itt még semmilyen más szempont nincs, csak a két történet közötti idő kitöltése. A másik (hagyományosan J elnevezésű, 1Móz 4,16–24) genealógia pedig bármennyire is rövidebb, többet tartalmaz, Kaintól Lámekig vezet, s így teljes mértékig elárulja, hogy számára a bűn elharapózása a fontos. Igen érdekes jellegzetessége az is, hogy a bűn mellett az emberi kultúra szempontját is érvényesíti (az 1Móz 2 teremtéstörténetének fontos szempontja volt a kultúra). Itt Kain várost épít, az erőszakos Lámek Ádától való fia, Júbál a zene ősatyja lett, míg a Cillától való fiú a kovácsmesterségé (1Móz 4,21–22). Meglepő, hogy ilyen pozitívumokat is tartalmaz ez a „negatív üdvtörténet"! Vajon azzal függ ez össze, hogy a qéniták egyik ősi tradíciója maradt fenn e rövidebb genealógiában? (Tudjuk, hogy a qéniták szövetségesei voltak az izraelieknek a premonarchikus időkben, hiszen Jáél, a qénita Heber felesége ölte meg Siserát, Bír 5,24–27). Talán igen, s ez magyarázata lehet a pozitív hangvételnek – a jelen ábrázolás üzenete azonban mindenképpen az, hogy az emberi kultúra és az emberi erőszakosság szorosan összetartozik. Mi a megoldás? Semmiképpen nem az ember – az 1Móz 6,7–8 beszámol arról, hogy Isten megbánta teremtő tettét, és elhatározta az özönvíz általi pusztítást, „de Nóé kegyelmet talált az Úr előtt". Az özönvízből való megmenekvés nem emberi érdem, hanem Isten kegyelme *(hén)*. A fentiek alapján teljesen logikus, hogy leginkább a J elnevezésű réteg tart ki korábbi álláspontja mellett, hiszen Nóé áldozata után is hangsúlyozza: „Nem átkozom meg többé a földet az ember miatt, bár gonosz az ember szívének szándéka ifjúságától fogva, és nem irtok ki többé minden élőt, ahogyan most cselekedtem" (1Móz 8,21). Ezzel egyrészt visszautal arra, hogy a bűneset után Isten nem az embert, hanem a földet átkozta meg (1Móz 3,17–19), másrészt pedig elővételezi, hogy a papi történetírás ezután a szövetségkötésben, illetve annak jelében fogadja meg, hogy nem fogja többé elpusztítani a földet (1Móz 9,8–17). Ezzel gyakorlatilag megtörtént az Ábrahám-történetek előkészítése: ez az a kegyelem, amely Ábrahámot is ki fogja hívni ősei városából, és Isten megígéri neki a választott nép jövőjét. Igaz, itt még nincs vége az Őstörténetnek, de a további részek mind ezt az előkészítettséget pontosítják: Nóé fiainak történetei éppúgy, mint a világ népeinek az elhelyezkedése. Majd Bábel tornyának története még inkább kifejezi, hogy nagy fordulat következik be az 1Móz 12-ben.

A fentiek összefüggésében nem fordul elő a megváltás gondolata; úgy tűnik keresztyén előítélet a kettőt együtt tárgyalni – de talán mégsem egészen. Éppen az „Ószövetség evangélistájánál", Deutero-Ézsaiás könyvében található meg a

teremtés és a megváltás együtt, igaz, ott sem direkt a kapcsolat. A szabadítás meghirdetésében a próféta utal Isten teremtő és mindenható erejére, és a szabadítást megváltásként, szabadon vásárlásként írja le (vö. a Szabadítás fejezettel).[293] Az Ézs 43,1 üdvígéretében együtt szerepel, hogy Isten Izrael teremtője, aki megváltotta népét; a további versek Egyiptomot, Etiópiát és Szebát említik vételárul. Azt, hogy Isten megváltja népét az idegen nép fogságából, a megváltás fogalmával fejezi ki már a 2Móz 6,6 is. A Babilonból való megváltás azonban Mikeás könyvének üdvpróféciájában is előfordul: Mik 4,10. Isten megmentő tettére tehát elég gyakran a megváltás fogalma utal, Deutero-Ézsaiás kivételével persze a teremtés említése nélkül. A Jób 19,25 nyilván kivétel a szóhasználatban, egyrészt, mert ott az egyén reménykedik megváltásban, másrészt, mert ott egyértelműen transzcendens valóságról van szó, míg a fentiek immanens, sőt politikai jellegű szabadítást ígértek meg a népnek (vö. A szenvedés kérdése fejezetünkkel).

A *gá'al* gyökér eddigi ismereteink szerint kizárólag a héber nyelvben fordul elő, más sémi nyelvben nincs nyoma. Amennyire egyáltalán utána tudunk nyomozni az eredetének, a családi szolidaritás kifejezője lehetett. Ugyan utaltunk már arra, hogy nem világos, hogy az elszegényedett család földjének megvásárlása (és a levirátus-házasság) áll-e a háttérben, esetleg a család valamely tagján esett sérelem megtorlása (*gó'él haddám* = vérbosszút álló). Ezzel szemben a fenti szóhasználat valami egészen mást tükröz, hiszen olyan szavakkal áll párhuzamban, mint a *nácal* hifíl = megmenteni; *jása*^{c} hifíl = megmenteni; ^{c}*ázar* = megsegíteni vagy *náham* piél = megvigasztalni, amelyek inkább történeti/üdvtörténeti jellegűek. Deutero-Ézsaiás kifejezetten a „kiváltani" értelemben használja a szót, s még a váltság árát is említi az Ézs 43. fejezetében. Erre a „kivásárolni" értelemre azonban van egy másik szó héberül, a *pádá*, amely viszont általánosan ismert sémi gyökér.[294] Ráadásul a 3Móz 27. fejezete párhuzamosan is használja a két szót egymással, amikor a fogadalom megváltásának rendjét írja le. Talán tipikusnak tekinthető a Szövetség könyvének szóhasználata, melynél, ha egy eladósodott zsidó családfő arra kényszerül, hogy leányát adja adóssága fejében, őt nem lehet úgy eladni, mint egy rabszolgát. Feleségül lehet venni a lányt, ellenkező esetben pedig kiváltását lehetővé kell tenni (2Móz 21,8). Furcsa helyzetet föltételez a 3Móz 19,20, intim kapcsolatot egy szabad férfi és egy szolgáló között, akit még nem váltottak ki – a felek természetesen büntetést érdemelnek, de ez a büntetés nem lehet a halál. Politikai értelemben is használatos azonban

[293] Témánkhoz mindmáig jól használható Nagy András: *A váltság gondolata az Ótestamentumban*, Kolozsvár, 1945.

[294] A téma szakavatott ismerője, J. J. Stamm írta a *gá'al* és *pádá* gyökerekhez a szócikkeket E. Jenni – C. Westermann által kiadott *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I. (383–394. hasáb), ill. II. (387–406. hasáb) köteteiben.

a *pádá* ige, nem csak gazdaságiban. Jónátán nem tud az időközben meghirdetett filiszteusok elleni Jahwe-háborúról, s ezért megszegte az étkezési tilalmat. Ugyan halált érdemelne, még saját apja szerint is, de a nép megváltja a halálból (*wajjifdú hác ám 'et-jónátán,* 1Sám 14,45). Ez utóbbi sajátosság egyben mutatja, hogy nemcsak gazdasági nehézségből, politikai fenyegetéstől, de magától a haláltól való megváltást is ismeri az Ószövetség (hasonló a Jób 6,23 is). Erre külön szófordulat (idióma) utal: *pidjón nafsó* = valaki lelkének (életének) a váltsága. A Zsolt 49,9 kifejezetten erkölcsi tanítást ad, amikor figyelmeztet, hogy senki ne válassza a gonoszság útját, még anyagi előnyökért sem. „Hiszen senki sem válthatja meg magát, nem adhat magáért váltságdíjat Istennek." A *pádá* szó jelentéstartama tehát jól kivehető, de meglehetősen széles. Jelentheti Isten szabadítását az egyén számára (például Zsolt 55,19: a „Psalmus Hungaricus" bibliai szövege köztudottan a zsoltáros ellenségei miatt panaszkodik, akiktől Isten megmenti az imádkozót). Vonatkozhat azonban a nép megmentésére is (például a Zsolt 78,42: Isten az egyiptomi szolgaságból váltotta ki Izraelt ebben az Izrael történetét elbeszélő költeményben). Vonatkozhat azután Isten jövőbeli megmentő tettére, tehát lehet eszkhatologikus kitekintés is a szóhasználatban (például Ézs 50,2: párhuzama a *nácál* hifíl, a megmentés, a közeljövőre utalva, és Jer 31,11 inkább a távoli jövőt megjövendölve). Csupán a késői, kifejezetten személyes kegyességet tükröző zsoltárok esetében fordul elő, hogy a „megváltás" *(pedút)* kifejezetten a bűnbocsánattal *(szelíhá)* kerül kapcsolatba. A 130. zsoltár[295] imádkozója nem külső szorongattatás miatt érzi magát mélységben, hanem saját bűnei miatt *(ᶜáwón):* úgy érzi, a mélységből kiált fel Istenhez. Amire hivatkozni tud, nem tulajdon kegyessége, hanem Isten kegyelme *(heszed)* – ebben reménykedhet, ezt várja, s biztos abban, hogy hite nem szégyeníti meg.

Ismételten mondanunk kell, hogy a teremtés és megváltás közvetlenül nem áll kapcsolatban egymással az Ószövetségben. Teremtés, bűneset, bűnbánat, megtérés, megváltás, megszentelődés – ezek a keresztyén teológia rendszerében kerültek egymással összefüggő, egymást feltételező fogalmakká. Az építőanyag azonban megtalálható az Ószövetségben is.

[295] Hangsúlyoznunk kell, hogy ez az út egyáltalán nem általános, és a legkevésbé sem magától értődő. A Zsolt 37 szintén késői, bölcsességirodalmi költeménye inkább Isten igazságában reménykedik, aki megmenti az igazakat – itt a *jásaᶜ* és a *pálat* igéknek jut kulcsszerep.

5) Isten országa

Az Újszövetség olvasójának bizonnyal feltűnik, hogy az evangéliumok szerint Jézus Krisztus igehirdetésének központi témája Isten országa volt: mikor jön el, hol található, hogyan valósul meg Isten uralma – mindez számtalan magyarázatra lelt már az újszövetségi teológiában. Isten országa *(malkút jhwh)*, ha szigorúan a nyelvtani fordulatot nézzük, sokkal kisebb szövegbázison nyugszik az Ószövetségben, így talán mondhatnánk azt is, hogy kevésbé tekinthető központi fogalomnak, mint az Újszövetségben.[296] Ugyanakkor azonban Isten uralma, uralkodása mint gondolat, ennél sokkal szélesebb körben áll az ószövetségi iratok hátterében. Úgyhogy joggal tartjuk éppenséggel a népe körében vagy az egész világon uralkodó Isten képét az egyik fontos összekötő kapocsnak a két testamentum között, és a hasonlóságok, illetve az eltérések mind teológiai jelentőséggel bírnak.

A zsoltárok több formában is ünnepelték Istent királyként (ezt láttuk már a Himnuszok fejezetben), ami nyilván eszmei királyságot jelent, és képi beszédként is értelmezhető, de egészen nyilvánvalóan rituális formákat is öltött.

> Emeljétek föl fejeteket, ti kapuk,
> emeljétek föl, ti ősi ajtók,
> hogy bemehessen a dicső király!
> Ki az a dicső király?
> A Seregek Ura,
> ő a dicső király! (Zsolt 24,9–10)

Feltételezhetőleg valamilyen processzió (körmenet) során a templomba belépéskor énekelte ezt az ünneplő gyülekezet. Némelyek úgy gondolják, hogy a körmenetben a Szent Ládát vitték körbe, megjegyzendő azonban, hogy a Zsolt 24 nem említi a Ládát. Háttérben viszont egész biztosan a kerúbokon trónoló Seregek Ura királyi szimbóluma húzódik meg, ami a hadisten képével is kiegészül a 8. versben – általában elfogadott, hogy ez a babiloni fogság előtt általános képnek tekinthető. A trónralépési zsoltárok ezzel szemben inkább a viharisten képét idézik, ami Isten igazságot osztó, királyi funkciójával is kiegészül:

[296] Az újszövetségi vonatkozáshoz lásd Kókai Nagy Viktor: Isten országa hit Jézusnál, in Peres Imre (szerk.): *Kezdetben volt az ige. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Debrecen, DRHE, 2011, 49–60.

Uralkodik az Úr, Vigadjon a föld,
örüljön a sok sziget!
Felhő és sűrű köd van körülötte,
igazság és jog trónjának támasza.
Tűz jár előtte,
és megégeti ellenségeit mindenütt.
Villámai bevilágítják a földkerekséget,
látja ezt a föld, és megremeg.
Viaszként olvadnak meg a hegyek
az Úr előtt,
az egész föld Ura előtt. (Zsolt 97,1–5)

Jhwh király *(jhwh málak)* – ez a fölkiáltás szintén kultuszi ünneplésre ad okot:

Ujjongjatok az Úr előtt
az egész földön!
Örvendezve vigadjatok,
zsoltárt énekeljetek!
Énekeljetek az Úrnak hárfakísérettel,
hárfakísérettel zengő éneket!
Harsonákkal és kürtzengéssel
ujjongjatok a király, az Úr előtt! (Zsolt 98,4–6)

A rítus természetesen nem csak egy punktuális esemény, hanem Isten állandó királyságát teszi elevenné népe körében. A királyzsoltárokban a király kétségkívül ezt reprezentálja, de személyén keresztül is Isten cselekszik.

Legyen bőven gabona az országban,
a hegyek tetején hullámzó kalászok
legyenek olyanok, mint a Libánon;
virágozzanak a városok,
mint földön a fű!
Maradjon meg neve örökké,
terjedjen híre, amíg a nap ragyog!
Nevével mondjanak egymásra áldást;
mondja őt boldognak minden nép!
Áldott az Úristen Izráel Istene!
Egyedül ő tud csodákat tenni! (Zsolt 72,16–18)

Ezzel szemben a 145. zsoltár mintha teológiai summárium lenne. Késői keletkezését a forma is elárulja, akrosztichon, alfabetikus zsoltár (ami ugyan nem tökéletes, hiszen a *nún* betű hiányzik), ami késői reflexióra utal. Középpontjában a deuteronomiumi teológiából jól ismert formula áll: *hannún w^e^rahúm jhwh 'erek 'appajim úg^e^dol-hászed* („Kegyelmes és irgalmas az Úr, türelme hosszú, szeretete nagy", Zsolt 145,8). Nyilvánvalóan Isten jóságáról énekel tehát a költemény, s már az első vers királynak szólítja Istent *(*lóhaj hammelek).* Mégis legékesebben a 13. vers, a *mém*-sor beszél Isten országáról:

> Országod örökkévaló ország,
> uralkodásod nemzedékről nemzedékre tart. (Zsolt 145,13)

Az a benyomása tehát az olvasónak, hogy ezúttal Isten országa már egy transzcendens valóság, amelyből azonban a hívők már itt a földön részesülhetnek. Megerősíti ezt az az enyhe dualizmus is, amellyel a 20. vers a világot két részre osztja: vannak, akik Istent szeretik, s ezekkel szemben állnak a gonoszok – és Isten megtartja[297] az őket szeretőket, de a bűnösöket elpusztítja. A zsoltár értelme (még) nem eszkhatologikus, nem arról van szó, hogy valamikor majd eljön Isten országa, hanem arról, hogy Isten király, s uralkodása már most érvényre jut – de nem mindenki számára. Isten dicsőítése egyszersmind meghívás a hallgató számára, hogy ő ebben az országban éljen, mert a hívő embert Istene megtartja, kegyelmében és jóságában részelteti. Azon kívül viszont az ember sorsa csak a pusztulás lehet. Nagyban hasonlít erre a 103. zsoltár is, amely szintén Isten irgalmáról beszél, amelyben a hívők már most részesülhetnek, ha Isten királyi uralmát elismerik.

> Ő megbocsátja minden bűnödet,
> meggyógyítja minden betegségedet,
> megváltja életedet a sírtól,
> szeretettel és irgalommal koronáz meg.
> Betölti javaival életedet,
> megújul ifjúságod, mint a sasé. (Zsolt 103,3–5)

Egyrészt nyilván evilági valóságról beszél, ha Isten javaival látja el a hívőt, ugyanakkor túlmutat az evilágon, ha megváltja életét a sírtól, a halálon túl is megtartó erő marad! Isten irgalma tehát immanens valóság, s a hívő életet a transzcen-

[297] Jegyezzük meg, hogy a *sámar* (megőrizni) ige, amennyiben Isten az alany, gyakran jelenik meg az áldás szinonimájaként, mint pl. az Áron áldásban (4Móz 6,24).

denssel ajándékozza meg. Itt a 8. vers tartalmazza*: rahúm w*^{e}*hannún jhwh 'erek 'appajim w*^{e}*rab-hászed* („Irgalmas és kegyelmes az Úr, türelme hosszú, szeretete nagy"). Érdekes módon ez a zsoltár azonban jobban hangsúlyozza Isten bűnbocsátó szeretetét:

> Nem perel mindvégig,
> nem tart haragja örökké.
> Nem vétkeink szerint bánik velünk,
> nem bűneink szerint fizet nekünk.
> Mert amilyen magasan van
> az ég a föld fölött,
> olyan nagy a szeretete *(haszdó)*
> az istenfélők iránt. (Zsolt 103,9–11)

Itt már Isten királysága – bár a hívő ember itt és most érzi – a transzcendensben van: „Az Úr a mennyben állította fel trónját, királyi hatalmával mindenen uralkodik" (Zsolt 103,19). Így a dicsőítésre felszólítást is az angyalok kapják először, s csak azután fordul a zsoltár a teremtmények felé. Korábban a hangsúlyos inkább az volt, hogy bár Isten a magasságban van, mégis uralma alatt áll az egész immanens világ. Ez a 103. zsoltárban se változott, de a transzcendens világ még érzékletesebb. Érdemes költészetét ütköztetni a Zsolt 9,8–13 szakasszal, amelyik az igazságot osztó bíró immanens képét használja fel a Zsolt 9,8–9 („De az Úr örökké trónján ül, fölállította bírói székét. Igazságosan bíráskodik a világ fölött, részrehajlás nélkül ítéli a nemzetet" Zsolt 9,8–9) vagy a Zsolt 22,23–32 képével,[298] az Istenhez megtérő népekkel, akik mind térdet hajtanak előtte – mindez az azonosságot és a változást egyaránt illusztrálja.

Bőségesen van hát anyag, amit eszkhatologikus szempont szerint ki lehet vetíteni az idők végezetének leírására. Isten uralma mint a béke és igazságosság megteremtése; Isten uralma a népek, a természet, a hatalmaskodók felett; Isten uralma a történelem felett; Isten uralma, amely az istenfélők kultuszában nyilvánul meg; Isten uralma mint az egyéni élet értelme és célja – mindezek olyan témák, melyeket az eljövendő, transzcendens világként is le lehet írni. Dániel könyvének főként az első fele foglalkozik azzal, hogy ha idegen királyságban, nem izraeli király uralma alatt élünk, akkor ott és akkor hogyan valósul meg mégis

[298] A Zsolt 22,1–22 egész nyilvánvalóan egyéni panaszének, képeit joggal használja fel az Újszövetség Jézus Krisztus szenvedésének illusztrálására. Viszont az egyéni panaszének is Isten dicséretével szokott zárulni: a megmenekvés (vagy a belé vetett bizalom) nem hagyja, hogy pusztán panaszkodás legyen egy zsoltár. A Zsolt 22,23–32 mintha ezt a motívumot egy egész zsoltárrá egészítené ki; igen valószínű, hogy későbbi keletkezésű, mint maga a panaszének.

Isten országa. A Dán 1., 3., 6. fejezetei azt mutatják meg, hogyan kell Isten országát munkálnia az egyénnek ebben a helyzetben. Először is az étkezési törvények megtartása erősebbé és okosabbá teszi Dánielt és társait. Az idegen bálványok elutasítása olyan hűséget jelent Isten iránt, hogy hívét Isten még a tüzes kemencéből is kimenti. Az egyéni kegyesség megtartása a belső szobában pedig az oroszlán verméből is kisegíti Dánielt, míg az utána leskelődőket, aki bevádolták őt a királynál, az oroszlánok pillanatok alatt széttépik. A Dán 2., 4. és 5. fejezet pedig inkább arról szól, hogy az Isten uralmát már most valló, parancsait beteljesítő ember látja és érti Isten tetteit, ezért a jövőt előre meg tudja mondani. Nebukadneccar álma a kivágott fáról mutatja, hogy Isten uralma a babiloni királyra is kiterjed, az erkölcsi üzenet rá is érvényes (Dán 4,24) – és ennek alapján Isten őt is megítéli. Hasonló üzenete van a Bélsaccar lakomáján megjelenő kézírásnak a falon, amelynek üzenetét csak az igaz Istent valló Dániel tudja megfejteni. A mondanivaló itt is az, hogy a felfuvalkodott világi uralkodót megítéli Izrael Istene. A Dán 2 (hasonlóan a Dán 7 is) egyfajta víziót tár fel a világtörténelemről: a négy egymást váltó világbirodalom a történelem Isten által elrendelt folyása. „Ő szabja meg a különböző időket és alkalmakat. Királyokat taszít el, és királyokat támaszt" (Dán 2,21). Ezt a rendet azonban csak az láthatja, aki maga is Isten uralma alatt áll, a babiloni bölcsek, varázslók, mágusok és csillagászok még az álmot sem látják, nemhogy magyarázatot tudnának adni róla! (Vö. Eszkhatológia és apokaliptika fejezetünkkel.) Összességében maga Dániel mondja ki:

> Mily nagyok az ő jelei,
> mily hatalmasak csodái!
> Az ő királysága örök királyság,
> és uralma memarad
> nemzedékről nemzedékre! (Dán 3,33)

Szólnunk kell még a Krónikák könyveinek történetábrázolásáról is, amelyet hagyományosan eszkhatologikusnak és teokratikusnak szoktak nevezni. Az alábbiakban talán rámutathatunk, hogy ez nem fedi teljesen a könyv szerzőjének szándékát, mégis valóban ide illik a Krónikás sajátos látása is.[299] Először talán utaljunk arra, hogy a 19. századtól a 21. századig sokakat meghökkent ez a látás. Julius Wellhausen elszörnyedve olvas a zsolozsmázó Dávidról, Philip R. Davies nem győzi hangsúlyozni, hogy ha csak a Krónikák könyveit ismernénk, soha nem tudnánk rekonstruálni Izrael történetét. Ez mindkettő lehet igaz, de nem sza-

[299] A Krónikák könyvének tanulmányozásához ajánlott Kustár Zoltán: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa,* Debrecen, DRHE, 2002.

bad elfelejteni, hogy a Krónikák könyve ismeri a deuteronomiumi történetírást, sőt feltételezi ennek ismeretét olvasói körében is.[300] Ugyan vannak más forrásai is, *grosso modo* mégis az, hogy egy ismert történetet mondjon el másképpen, s ezáltal saját szempontjait jobban ki tudja emelni – arra kell hát figyelnünk, hogy melyek ezek a szempontok. Először is feltűnik, hogy nem ott kezdi ábrázolását a Krónikás, mint a Deuteronomiumi Történeti Mű, nem a honfoglalás a kiinduló pont, hanem maga maga a teremtés. Az 1Krón 1 Ádámmal kezdi a történelmet, tehát a cél tényleg nem a nemzeti történetírás, hanem a világtörténelem! A végpont sem a fogságba vitel, hanem Kürosz rendelete, amely lehetővé teszi a hazatérést. Ezek szerint a hazatérés új kezdet a világtörténelemben. Klasszikusan fogság utáni történetírásról van tehát szó.[301] Árulkodó, hogy az 1Krón 1 genealógiája kifejezetten érdeklődik az edómi királyok iránt, amiből arra lehet következtetni, hogy Edóm fontos partnere ebben a korban Izraelnek. Ezek után hosszú ideig Izrael genealogikus feltérképezése következik: 1Krón 2–9. fejezetek leírják a törzsek nemzetségeit (Jeruzsálem lakóinak névjegyzékével), ami szintén a fogság utáni időkbe utal bennünket. Ekkor volt rendkívül fontos meghatározni, hogy ki és milyen leszármazás révén tagja a fogság utáni restauráció közösségének. A következő feltűnő dolog, hogy az északi országrész alig jut szóhoz. Saulról csak annyit tudunk meg, hogy elesett (1Krón 10); Jeroboámról nem többet, mint hogy kettészakadt az ország, s háborúban állt Júdával (2Krón 10; 13); Ahábról, hogy Jósáfáttal együtt háborúzott Rámót-Gileád ellen (2Krón 18); Jéhúról megemlékezése pedig végképp minimális: kiirtotta Aháb dinasztiáját, amely Júdában még tovább élt Ataljá királynő által (2Krón 22). A szír-efraimi háborúban nem Izrael és Arám támadja meg Júdát, hanem az edómiak és filiszteusok, és Samária bukása sincs elbeszélve – mindez valóban meglehetősen zilált kép az északi országrészről! Hogy 21. századi ízlésnek megfelelően fejezzük ki magunkat, ez rosszabb, mintha semmit sem mondana, hiszen ha hallgat, akkor talán nem szereti vagy nem ismeri – így viszont határozottan azt sugallja, hogy az északi országrész „quantité négligeable" (elhanyagolható körülmény). Itt derül ki polemikus szándéka: igen, tud az északi országrészről, Samáriáról, de csak Júda van elhelyezve a világ közepén, mert Samária nem az igazi Izrael.[302] Ugyanakkor persze mind a tizenkét törzs szerepel a genea-

[300] Lásd S. L. McKenzie: *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, HSM 33, Atlanta, Scholars Press, 1985.

[301] Az irodalmi ábrázolás technikai kivitelezéséhez lásd I. Kalimi: *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern,* BZAW 226, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1995.

[302] Természetesen érdekes mindezt ütköztetni a samaritánusok önértelmezésével, teológiájával. Ehhez lásd: Zsengellér József: *Az „igazi" izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról*, Pápa, PRTA, 2004.

logikus felsorolásban a könyv elején, Júda tarthat egyedül igényt a teljes Izrael névre is. A Krónikás ismeri a zsidó–samáriai ellentétet. Feltűnő a továbbiakban a kultusz iránti érdeklődés is, bár a deuteronomiumi történetírás után aligha meglepő, hogy a Krónikás átveszi, sőt, sok helyütt analogikus úton ki is terjeszti a deuteronomisztikus vádakat. Viszont a Királyok könyveivel összehasonlítva feltűnő, hogy a jeruzsálemi templom építését milyen hosszan készíti elő, külön figyelemmel a kultuszi személyzetre (1Krón 22–26). A léviták iránt egyébként is nagyon érdeklődik a Krónikás, például Ezékiás kultuszreformjának leírásában is (2Krón 31), egy olyan ábrázolásban, amely lényegesen hosszabb, mint a deuteronomista ábrázolás, különös hangsúllyal a páskaünnep megtartására. Érdekes többlete a Krónikásnak, hogy az aposztata király, Manassé is megtér halála előtt (2Krón 33,14–20). Világos, hogy a jeruzsálemi templom és kultusz, ide értve a kultuszi személyzetet is, itt nem egyszerűen királyi szentély, és több mint kizárólagos kultuszhely: valóban *axis mundi* (a világ közepe) lett. Ismételten csak arra gondolhatunk, hogy az ábrázolás polemikus szándékú, feltételezhetőleg a Kr. e. 4. század során akarta a Garizim-hegyi samaritánus templom konkurenciáját elhárítani magától a zsidóság. Összességében tekintve tehát igazat adhatunk Sara Japhet kritikájának, miszerint ez a sajátosság nehezen foglalható össze a teokrácia gondolatával.[303] A kritika jogos, ha azt értjük teokrácián, hogy Istenről kifejezett szavakkal mondjuk, hogy ő a király (például 1Sám 8,7), akkor ebbe nem illenek bele a Krónikák könyvei. Ha tágabban értelmezzük a fogalmat, akkor viszont mondhatjuk, hogy a Krónikák hátterében is teokratikus gondolat áll, hiszen Izrael népe azáltal válik a történelem középpontjává, hogy hallgat Isten törvényére, tisztán és Isten akaratának megfelelően, kellő helyen és időben gyakorolja a kultuszt, s az Isten által kiválasztott dinasztiához, a földi királyság megalapítójához, Dávidhoz hűségesen cselekszik. Ekkor Isten népe lehet, szemben még a konkurens testvérvallással, a samaritánus közösséggel szemben is. Helyesebb talán ez esetben implicit és nem explicit teokráciáról beszélnünk.

Szólnunk kell még Ezsdrás és Nehemiás könyveiről is, hiszen a régebbi kutatás úgy tartotta, hogy irodalmilag egységes a Krónikák könyveivel: a Deuteronomiumi Történeti Mű mintájára Krónikás Művéről is szokás volt beszélni M. Noth nyomán. Az újabb kutatás azonban cáfolta ezt az egységet; világossá vált, hogy bár a kronológiai rend szerint Ezsdrás és Nehemiás követi a Krónikák könyveit, mégis e két könyv néhány évtizeddel korábban keletkezett, egységről tehát nem beszélhetünk.[304] Legfontosabb teológiai érv egészen világosan

[303] Sara Japhet: *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2009.

[304] Lásd tanulmányomat: Ezsdrás személye és műve, in uő: *Az Ószövetség varázsa*, 70–99, különösen a függeléket: A Krónikás történeti műve és Ezsdrás–Nehemiás az újabb kutatásban.

az, hogy a Krónikás számára Dávid személye központi jelentőségű, Ezsdrás és Nehemiás könyveiben azonban teljesen marginális: csupán a történeti hűség kedvéért van megemlítve Sésbaccar és Zerubbábel, akik egyébként Haggeus könyvében éppen a dávidi restauráció reménységei. Itt azonban arról van szó, hogy a királyság helyreállítása nem lehetséges. Jehúd (Júda) tartomány lesz Perzsiában, s éppen az a hatalmas dolog, hogy a Kr. e. 5. század végén önálló konstitúciója lehet.

A két könyv egyébként meglehetősen eltérő jellegű, Ezsdrás mintha hivatalos személy hivatalos történetírása lenne. Az Ezsd 1–6. fejezet mintegy a zsidó restauráció kompakt története, összesűrítve durván százhúsz év eseményeit. Értékes dokumentumokat közöl, amelyek történeti értékéről lehet ugyan vitatkozni, de a források mögé aligha kerülhetünk. Beszámol a templomépítés akadályairól, majd Dareiosz alatt folytatásáról, illetve az új templom fölszenteléséről. Teológiai értekezést nemigen várhatunk a könyvtől, viszont érdekes, hogy az Ezsd 7 szerint a könyv címszereplője egyfajta szent zarándokútként tér haza Izraelbe. Az egyiptomi szabadítás és pusztai vándorlás megismétlésének rituáléját olvassuk (az Ezsd 8,21–31 megemlíti az Ahavá folyó melletti böjtöt, amely bizonnyal a Sínai-hegyi kijelentésnek felel meg), amelynek lezárásaként áldozatot mutatnak be a hazatérők. A hazatérés után Ezsd 9 közli Ezsdrás imáját, amely a deuteronomiumi teológiát tükrözi (egészen hasonlóan a Neh 9 imájához). Ezután gyűlést hív egybe (bizonnyal a törvény inauguációjaként), majd döntés születik az idegen asszonyok elbocsátásáról. A könyvet aztán a „tiszta", immár az idegen asszonyokat elbocsátó hivatalviselők listájával zárul, a közösség helyreállítása megtörtént.

Nehemiás könyve más, ez esetben egy érzelmekkel és döntésekkel, kockázatokkal és sikerekkel tarkított elbeszélést, egy személyes beszámolót olvasunk ugyanarról a korról. Igaz, ez a személy nem akárki, magas hivatalt viselt Perzsiában (Neh 2), és ez lehetővé teszi, hogy helytartóként előmozdítsa Júda tartományának stabilizálását. A város falának felépítése (Neh 2–4), a belső gazdasági gondok megoldása a jóbél-év újra bevezetésével (Neh 5),[305] Jeruzsálem benépesítése a feladat. Ezek ugyan nem igazán teológiai célkitűzések, de feltűnő a személyes elkötelezettség a rendelkezések mögött. Feltűnő még, hogy a Neh 8 tartalmazza a Törvény (feltételezhetőleg a Pentateuchos) inaugurálását Ezsdrás által. Feltűnő, hogy ez a Törvény, *tórá*, többször az arám *dat*

[305] A Neh 5 és a 3Móz 25 összefüggése természetesen régen feltűnt. Lásd Bándy György: A jubileumi év a szentség törvényében (3Móz 25), *Koinonia,* 2001/54, 3–6. Általában a jubileumi évről lásd írásomat: A jubileumi év az Ószövetségben, in uő: *Az Ószövetség másik fele*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 200–212. Az utóhatásra is tekintettel van a monumentális áttekintés: J. S. Bergsma: *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, VTS 115, Leiden–Boston, Brill, 2007.

néven szerepel, ami azt jelenti, hogy hivatalos perzsa törvényként ismerték el Jehúd (Júda) területén a perzsák az így előállt törvénygyűjteményt. Ismételten olvasunk az idegen asszonyok elbocsátásáról,[306] és külön érdekes, hogy maga a főpapi család is érintett az ügyben, mert Eljásíb egyik unokája éppenséggel a samaritánus Szanballat veje. Josephus Flavius beszámolója szerint távozása után ő lesz a samaritánus főpapi család őse…

Valóban nem teológiai traktátusokat olvasunk Ezsdrás és Nehemiás könyvében, de jól felismerhető a deuteronomiumi teológia hatása a hazatértek között (amint azt nyilván a fogság utáni próféták, Zakariás vagy Haggeus esetében is megállapíthattuk). A Törvény hangsúlyozása szintén inkorporálja a deuteronomiumi törvényt, de ezúttal már erős a papi hatás is, főként a léviták szerepe. Nevük gyakori említése azt sugallja, hogy a templomi irányítás immár megvalósult a Kr. e. 5. század végére, s a perzsa birodalmi elismertséggel létrejöhetett Júda tartományában a zsidó népvallás.

Bárhogy értékelje is ki valaki az idegen asszonyok elbocsátását, az bizonyos, hogy egy nép helyreállításakor különös hangsúly kerül a leszármazásra. Ugyanakkor azonban az is érthető, ha hosszútávon éppen a nép-nemzeti gondolkodás anomáliákhoz is vezet. A Ruth könyve egészen nyilvánvalóan egy anomáliát akar korrigálni, hogy úgy mondjuk, a teológiai váltókat újra helyesen beállítani.[307] Egy túlfeszített népvallási irány sem felelhet meg Isten akaratának. E célból a Ruth-novella szerzője egy korábbi, bizonnyal még babiloni fogság előtti (bár közelebbről meg nem határozható) folklorisztikus elbeszélést dolgoz fel, s középpontba a hűséget (*heszed*, Isten hűsége, Ruth 2,20) kerül: a móábi asszony hűséges még a meghalt férjhez, az anyóshoz és Izrael népéhez, Istenéhez is. Ezsdrás és Nehemiás reformját sehol nem tagadja a könyv, sőt, annyiban még meg is erősíti, hogy a családi köteléket hasonlóképpen fontosnak tartja.[308] Abban viszont mindenképpen ellentmond neki, hogy

[306] B. Becking: On the Identity of the 'Foreign' Women in Ezra 9–10, in G. N. Knoppers – L. L. Grabbe – D. N. Fulton (eds.): *Exile and Restoration Revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, London – New York, T. & T. Clark, 2009, 31–49. Becking úgy gondolja, az exogám házasság tiltásáról van szó. Talán az ősatyák endogám házassága áll ezek szerint a reform hátterében? Annyit bizton mondhatunk, hogy a vegyes házasságok kérdésében a hazatértek bizonnyal érzékenyebbek voltak, mint a Palesztinában maradtak. Hogy tényleg egy ókori „boszorkányüldözés" lett volna Ezsdrás és Nehemiás reformja (Becking: witch-hunt), az azonban kérdéses.

[307] Ruth könyvének átfogó magyarázatához lásd Egeresi László Sándor: *Ruth könyve*, Budapest, Kálvin János, 2006. Egeresi László Sándor a Ruth könyvén végzett irodalomkritikai munkát szakavatottan interpretálja, ezzel szemben inkább széles interpretációra ad lehetőséget Jutta Hausmann: *Ruth*, Budapest, Új Mandátum, 2006.

[308] A kettőt együtt lásd Jutta Hausmann: Ruth eszmecseréje Ezsdrással és Nehemiással, *Lelkipásztor*, 86. évf., 2011/5, 162–166.

a családi köteléket a felek egymás iránti szeretetére alapozza – és ez a szeretet nem ismeri a nép és nemzet korlátait. A szeretet és hűség nyilván jutalmat is kap, hiszen Ruth és Boáz egybekelnek, és Isten fiúgyermekkel áldja meg a házasságot (Ruth 4,13–17) – igaz ugyan, hogy a sógorházasság intézménye nem egészen világos e helyen (egyebütt pedig csak a szintén késői 1Móz 38. fejezetben látunk rá példát). Annyi azonban bizonyos, hogy a móábi asszony joggal tarthat igényt az izraeli vallás és társadalom szolidaritására.[309] A könyv végén szinte provokatív módon Ruth Dávid ősanyja is lesz a kiegészítő genealógiában – a nép-nemzeti felfogás provokációjának tarthatjuk, hogy a dinasztia alapítója is részben móábi származású.[310]

Hasonlóképpen az Ezsdrás-Nehemiás könyvében látható népvallási felfogás ellenpárjának tekinthető a Jónás könyve. Ez a könyv tényleg kivétel a prófétai könyvek között, hiszen műfaját tekintve inkább novellának tekinthető,[311] és felépítése is érdekes. A Jón 1–2. fejezetében Isten elküldi Jónást Ninivébe, ámde a próféta elmenekül a küldetés elől; a 3–4. fejezetben pedig másodszor is elküldi Isten az ellenséges fővárosba (amely egyébként a könyv keletkezésekor, a Kr. e. 4. század végén, már inkább csak szimbólum, de a rossz szimbóluma). Jónás itt engedelmeskedik, de prófétai megítélése ekkor sem javul. Nem is igazán próféta itt Jónás, hanem inkább vészmadár, aki mindenképpen az ellenség pusztulását akarja. Ezzel szemben bizarr módon, az elszáradó tök példáján mutatja be Isten azt a tulajdonságát, amit egyébként egy igazi prófétának ismernie kellene: az irgalom deuteronomiumi teológiáját (lásd Jón 4,2).[312] A népvallás ütközik itt a legnemesebb izraeli teológiai tradícióval, nevezetesen, hogy Isten a bűnbánó népet, ha pogány is, szánja, s könyörül rajta. A polémia mindazáltal még élesebb az első két fejezetben. Bizarr, hogy a próféta rögtön az ellenkező irányban halad, amikor meghallja, hogy Isten

[309] Érdekes teóriát tár elő P. H. W. Lau: *Identity and Ethics in the Book of Ruth. A Social Identity Approach*, BZAW 416, Berlin – New York, De Gruyter, 2011. Ő a fogság utáni jeruzsálemi elit, illetve a vidéki lakosság önértelmezésének szembenállását látja a könyvben.

[310] A téma bibliai-teológiai megközelítéséhez lásd Jutta Hausmann: Visszautasítás – kiközösítés – elfogadás – befogadás, in Szabó Lajos (szerk.): *Teológia és nemzetek. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*, Budapest, Luther, 2016, 41–49.

[311] A könyv irodalmi és teológiai problémáihoz lásd írásomat: Fordított kakukktojás. Redakció és teológia a Jónás könyvében, in uő: *Az Ószövetség másik fele*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 73–104.

[312] W. Dietrich szerint jogos Jónás azon szemrehányása Istennel szemben, hogy mi történik az erőszakos várossal, ha Isten mindig csak újabb figyelmeztető próféciát küld a bűnösökhöz. Ez nem lehet kielégítő! A választ azonban megadja a deuteronomiumi teológia, s egyben jelzi is Isten szándékát: békés együttélést akar a pogány népekkel is. Lásd W. Dietrich: Ninive in der Bibel, in uő: *Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2007, 240–255.

Ninivébe küldte. Érdekes, hogy a pogány hajósok már tudják, hogy a vihar által Isten ítélete van rajtuk, ámde a próféta édesdeden alszik a hajófenékben. Bizonnyal relativizálni akarja tehát a szerző a próféta zsidó származását. A 2. fejezet bűnbánó imája mindazáltal sokatmondó. Voltaképpen nem igazi zsoltárról van szó, hanem inkább egy *florilegium*ról, zsoltár-parafrázisról és idézetek gyűjteményéről – mintha csak azt akarná mondani a szerző, hogy ha a tenger és a cethal által szimbolizált káosz erejébe kerül az ember (akár saját hibájából is!), Izrael tradícióihoz folyamodhat, és segítségükkel kérheti Isten szabadítását. Az egész könyvet áthatja azonban a gondolat, hogy Isten szavát figyelmen kívül hagyni Izraelben is lehetséges, illetve Isten szavát meghallani és bűnbánatot tartani a nép határain túl is üdvösségszerző. Jónás könyve csakúgy, mint Ruth könyve a Kr. e. 5. század végén előállt népvallás szükséges és jogos korrekciójaként áll előttünk.

6) Isten igéje

Az ószövetségi kijelentés azon nyugszik, hogy Isten nem hallgat, hanem kapcsolatba lép az emberrel: kijelenti magát. Ha ez elmarad, akkor fel is hangzik a panasz miatta, így például Jób esetében. Viszont az ige nem *csak* beszéd, teljes kommunikációt jelent, mint ahogy maga szó, *dábár* is jelenti Isten beszédét, tettét, álomban adott kijelentését és az elmélkedés során adott megvilágosodást. Ha a prófétai könyvek így kezdődnek: *dᵉbar jhwh ᵃʷser hájá ʾel* = És lett Isten igéje XY-hoz (például Hós 1,1; Jóel 1,1; Mik 1,1), az mindezt a széles körű kommunikációt jelenti.

Természetesen nem Izrael vallása az egyetlen, amelyik vallja, hogy olyan ismereteket közöl, amelyek az istenséggel való kommunikációból erednek.[313] Ne gondoljuk, hogy csak a mi „dekadens" európai gondolkodásunk veti föl azt a kérdést, hogy akkor honnan tudhatjuk, hogy tényleg Isten szólt – bárki által is?! Ám efelől (legalábbis a számunkra elérhető források kezdetén) teljes bizonyosságot ad a beszéd és a megtapasztalható események, tettek, történetek egysége. Ha Illés példáját vesszük, úgy a Karmel-hegyen világos üzenetet adott Isten azáltal, hogy Illés áldozatát elfogadta, a Baal-papokét pedig nem; a következtetést borzasztó módon vonják le azok, aki látták mindezt (1Kir 18). A megelőző fejezetben arról

[313] Túl messzire vezetne, ha a korabeli vallások prófétai tevékenységét akarnánk itt áttekinteni. Mindazáltal léteznek jó szakkönyvek ehhez a témához is, például J. Stökl: *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*, CHANE 56, Leiden–Boston, Brill, 2013, a *maḫḫû*, *āpilu* és *raggimu* összehasonlítását adja. Egy sor ókori keleti próféciát közöl M. Nissinen: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta, SBL, 2003.

olvasunk, hogy Illés megjövendöli a szárazságot – és az be is következik (1Kir 17). Lehet-e vita arról, hogy Illés ténylegesen Isten igéjét hirdeti? A dolog azért mégsem ilyen egyszerű. Ámósz arról vall, hogy az ige annyira hatalmába keríti, hogy annak nem tud ellenállni: „Ha oroszlán ordít, ki ne félne? Ha az én Uram, az Úr szól, ki ne prófétálna?" (Ám 3,8) Ámósz egyáltalán nem vár arra, hogy Isten beszéde valóra váljon, ugyanakkor nem is kételkedik abban, hogy valóra fog válni! Az ige maga az titokzatos kapcsolat, annak az ereje, amivel Isten megajándékozta a prófétát. Ezt fűzi hozzá egy későbbi kiegészítés Ámósz szavaihoz: „Az én Uram, az Úr, semmit sem tesz addig, amíg titkát ki nem jelenti szolgáinak, a prófétáknak" (Ám 3,7). Megajándékozta a prófétát Isten vagy inkább megverte? A Jer 20,7–11 azt panaszolja, hogy Isten rászedte őt, s el is határozza, hogy többé nem prófétál, „de perzselő tűzzé vált szívemben, csontjaimba van rekesztve. Erőlködtem, hogy magamban tartsam, de nincs rajta hatalmam" (Jer 20,9). Isten igéje tehát egy felettes, ellenállhatatlan hatalom. És mi van akkor, ha a tények mégsem igazolják, amit ez a hatalom ellentmondás nem tűrő módon diktál? A Jer 28 szerint legalábbis ez a látszat, a próféta Hananjával való vitájának első fázisában ezzel szembesül. A kétségtől nem ment meg, hogy Isten ellenállhatatlan hatalommal bírta szóra a prófétát.[314] Mikeás is meghirdeti Jeruzsálem pusztulását az asszír fenyegetés során, Kr. e. 701-ben mégis megmenekül. Érdekes mindazáltal, hogy ennek ellenére érzi a hallgatóság, hogy itt Isten igazsága hangzott el. Attól függetlenül, hogy mi következett be Kr. e. 701-ben, megáll az igazság: az ősi, Istentől jött törvényt a jeruzsálemi újgazdagok megszegték. A Jer 26 idézi is aztán Mikeás szavait, s az elmaradt büntetést a nép bűnbánatával magyarázza. Az Ószövetség ismeri tehát Isten igéjének bizonyosságát, de éppúgy ismeri a hívő ember kétségét is. Amit azonban a kétségek sem tudnak megrontani, az a kijelentő Isten és a kijelentést (akarva-akaratlan) elfogadó ember kapcsolata, az isteni hatalom és a hatalom alatt élő ember viszonya: maga a kommunikáció.

Isten igéje a kommunikáció dinamikájában is maga a stabilitás, a megbízhatóság, az egyetlen orientációs pont.[315] A fenti ábrázolás azonban talán jól mutatja, mennyire szükség volt arra, hogy egy bizonyos idő elteltével standardizálja az

[314] Természetesen maga a Jer 28 nem hagy kétséget afelől, hogy melyik próféta hirdeti igazán Isten igéjét, de ha a hallgatóság helyébe képzeljük magunkat, akkor nyilván sokan kételkedtek. A forma, a szimbolikus tettek látványos bemutatása vagy az éjjeli látomások üzenetként történő értelmezése egyébként az isteni kijelentés sajátos útja volt az ókori keleten. (Lásd J.-M. Husser: *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*, Sheffield, Academic Press, 1999) A próféta maga ugyan átmenetileg megszégyenül, de ez sem tudja megváltoztatni saját meggyőződését az igazságról: „Nem olyan-e az én igém, mint a tűz – így szól az Úr –, vagy mint sziklazúzó pöröly?" (Jer 23,29)

[315] Ajánlott irodalom Jutta Hausmann: Isten szava – egy hatóerővel bíró szó, *Lelkipásztor*, 88. évf., 2013/8–9, 282–285.

ószövetségi hit, hogy mit ért rajta – hiszen Isten igéjét hirdetni kell, s a hallgatóságnak is meg kell győződnie arról, hogy ténylegesen Isten igéjét hallotta. A Deuteronomium tehát megkülönbözteti Isten igéjének hirdetését a különböző vallási praktikáktól (*qószém* = jövendőmondó, *ʿónén* = varázsló; *ʾób* = halottidézés stb.), s az utóbbiakat illegitim kultuszi cselekményeknek nevezi, amelyekért halálbüntetés jár. A transzcendenciával játszó vallási praktikák csak félrevezetik Izraelt (*szút* ige hif.) más isten tiszteletére (5Móz 13). Mi a kritériuma Isten igéje tiszta hirdetésének? A válasz egyszerű, maga a Törvény. Ha valamely próféta az igehirdetésében és életvitelében megfelel Isten törvényének, akkor fogadhatjuk el ténylegesen Jhwh üzeneteképp mondanivalóját. Ellenkező esetben még akkor is elutasítandó, ha csodás jelet *(mófét)* tesz valaki, s az valóra is válik. Utaljunk ismét az 1Kir 13 sajátos elbeszélésére, ahol az Isten üzenetét ténylegesen hirdető ember még akkor sem nevezhető prófétának, ha jövendölése ténylegesen valóra válik – mivel a törvényt nem tartotta meg, a szöveg őt „csak" Isten emberének nevezi.[316] Isten törvénye[317] bizonnyal Isten akaratát tartalmazza, egyfajta *consensus fidelium* (a hívők egyetértése), amely az egyéni fellépés mércéje lesz. S ha már a protestáns rendszeres teológia analógiáját használtuk előző mondatunkban, akkor folytassuk a képet: maga a könyv, a deuteronomiumi reform által meghatározott törvénykönyv, amely a régi, Isten által meghatározott rend dokumentuma, könyvként úgy áll a gyakorlat mögött, mint egyfajta hitvallási irat, amely a hit egyéni megvallását és megélését mederben tartja. A Deuteronomium teológiai jelentősége aligha becsülhető túl, Izrael történetében először jelenik meg a könyv, amely egyáltalán nem akarja akadályozni a hit életének dinamikáját, ugyanakkor ellenőrizhető mederbe tereli az egyéni hit megélésének hömpölygő áradatát. Nem lehet csodálkozni azon, hogy a Deuteronomium hatása hosszú évtizedekre meghatározta Izrael hitét!

Az ige, amelyet Isten a korábbi időkben közölt prófétáival, Izrael népével, sőt az egész emberiséggel, gyakorlatilag az egyetlen megbízható pont, amikor Izrael mindent elveszít: országát, nemzeti önállóságát, társadalmi és vallásos intézményrendszerét. Isten igéje a múlandóság ellenében is megáll. *Verbum Dei manet in aeternum* – hirdeti Deutero-Ézsaiás:

[316] A szöveg enigmatikus: *ʾís *lóhím bidᵉbar jhwh* (1Kir 13,1) – tehát amit hirdetett, tényleg Isten szava volt, de ő maga nem nevezhető prófétának.

[317] A Deuteronomium szóhasználatában előfordul, hogy a *dábár* néha kifejezetten Isten parancsolatát jelenti. A Tízparancsolat neve héberül: *ᶜᵃszeret haddᵉbárím* (2Móz 34,28), hiszen az 5Móz 5,5-ben *dᵉbar jhwh* névvel illeti a Tízparancsolatot a deuteronomista szerző.

Elszárad a fű, elhervad a virág,
de Istenünk beszéde örökre megmarad. (Ézs 40,8)

A *dᵉbar ʾᵉlóhénú jáqúm lᵉᶜólám* igazsága akkor is rendíthetetlen, ha már maga a nép is életveszélyben van, nem véletlenül fűzte hozzá egy későbbi kiegészítő az Ézs 40,7 verséhez: „Bizony, csak fű a nép!" – átérezve ezzel a próféta igazságát. Sőt, az igehirdetés feladata is megmarad, ezúttal zárójelbe téve, hogy ki is az Úr Szenvedő Szolgája, aki a megrepedt nádszálat nem töri össze, a füstölgő mécsest nem oltja ki, de a törvényt igazán hirdeti (Ézs 42,3). Vannak ugyan olyanok, akik most is a különböző vallások praktikáihoz folyamodnak, de Deutero-Ézsaiás esetében már nem lehet kérdés, hogy az élő és ható ige semmissé teszi minden erőfeszítésüket:

A csalók jeleit semmivé teszem,
és a varázslókat bolondokká,
a bölcseket meghátrálásra kényszerítem,
leleplezem, hogy tudományuk bolondság.
Én váltom valóra szolgám beszédét,
és megvalósítom követeim tanácsát. (Ézs 44,25–26)

Az élő és ható ige megmutatkozott már a világ teremtésénél, megszabadította már Izraelt az egyiptomi fogságból (vö. Deutero-Ézsaiás fejezettel), most pedig szintén irányítása alatt áll a világtörténelem. Küroszról mondja a próféta, de cselekvőként Isten áll a középpontban:

Ki indította el napkeletről azt,
akinek lépteit győzelem kíséri?
Ki adja hatalmába a népeket,
hogy királyokat tiporjon le?
[…]
Ki tette, ki vitte véghez ezt?
Ki hozta létre kezdettől fogva a nemzedékeket?
Én, az Úr, vagyok az első,
és én mindvégig ugyanaz vagyok. (Ézs 41,2.4)

A megbízhatóság és hatékonyság tehát nem lehet kérdés Deutero-Ézsaiás esetében. Az embernek aligha van más feladata, mint hogy az Ez 3,1–3 szerint az Isten igéjét tartalmazó tekercset megegye, teljesen magáévá tegye, s azonosuljon annak édes tartalmával.

A folyamat betetőződik a papi teológiában: Isten beszéde – maga a valóság. Szavával teremti meg a világot, és az elhangzó igére a nem létező életre kel. A gondolat megtalálható már Deutero-Ézsaiásnál is:

> Hiszen az én kezem vetette meg a föld alapját,
> az én jobbom feszítette ki az eget.
> Ha szólítom őket, mind előállnak. (Ézs 48,13)

Hasonlóképpen a *bárá* ige, a teremtés *terminus technicus*aként is előfordul Deutero-Ézsaiásnál (Ézs 40,28; 42,5; 45,18). A gondolat rendszerbe foglalása azonban nyilván a papi történész érdeme: Isten szavára áll elő minden, és minden úgy jó, ahogy Isten megteremtette – Isten igéje maga a valóság. (vö. Teremtés és megváltás [189–198. o.] fejezetünkkel). Az ige által Teremtő Isten azonos a népe megmentéséért történelemben munkálkodó Istennel:

> Az Úr igéje alkotta az eget,
> egész seregét szájának lehelete.
> Gáttal torlaszolta el a tenger vizét,
> mederbe zárta hullámait. (Zsolt 33,6–7)

Míg a 6. vers magára a teremtésre utal, addig a 7. vers az emberi életet állandóan fenyegető káosz elszabadulása ellen véd.[318] Ezért is állapíthatja meg a Zsolt 33,4 verse: „Mert az Úr igéje igaz, mindent hűségesen cselekszik." A nemzeti specifikum, a törvény kijelentése pedig a Zsolt 147,19–20 verseiben található: Isten igéje – a törvény. A kétségeken és megpróbáltatásokon túl is győzedelmeskedik Isten igéje, a valóság és megbízhatóság szinonimája.[319]

[318] Lásd Zsolt 148,5–6 verseit is.

[319] Csupán zárójelben jegyezzük meg, hogy a fentiek vezettek ahhoz, hogy az intertestamentális irodalomban Isten igéjét megszemélyesítsék, vagy hogy egyfajta hipoosztázisként utaljanak az Igére. Példaként lásd a SalBölcs 18,15 versét: az egyiptomi csoda során a zsidó elsőszülöttek úgy menekültek meg, hogy „a te mindenható szavad a mennyekből, a királyi trónusok felől mint kérlelhetetlen harcos a pusztulásra ítélt föld közepén termett, kétélű éles kardként egyértelmű parancsod birtokában" – s elvégezte azt, amit Isten elhatározott. Nyilván az ószövetségi szóhasználat ad táptalajt az ilyen megszemélyesítésnek (vö. Zsolt 107,20: „Elküldte igéjét, meggyógyította, és a sír mélyéről kimentette őket"); s jóllehet Isten nem választható el igéjétől az Ószövetségben sem, mégsem mondhatjuk, hogy az ige Jhwh hipoosztázisa. A logosz-teológiának (Jn 1) azonban mindenképpen előzménye az is, ahogy Isten igéjét értették az intertestamentális korban.

7) Király és Messiás

Utaltunk már arra, hogy a király és az istenség között az ókori keleten szoros kapcsolat van, hiszen a világ rendjét az istenség tartja fenn, aktuális megvalósítása pedig a király feladata. Ezért aztán gyakori gondolat, hogy a király közvetlenül az istenségtől származik, maga az isten fia. Egyiptomban a fáraó hivatalból isten gyermeke; Mezopotámiában a helyzet ugyan más, de tipikusnak tekinthetjük a már említett I. Sarrukín (Sargon) legendáját (vö. Mózes [63–72. o.] fejezetünkkel), amelyben a dinasztia alapítója a királyságot annak köszönhette, hogy Istár istennő szerelmét megnyerte – uralmát tehát itt is az istenség legitimálja. Ez a gondolat nyilván elfogadhatatlan az ószövetségi teológia számára, az istenfiúság maximum képként fordulhat elő. A legmesszebb talán a Zsolt 2,7 megy, amikor adopciós istenfiúságról beszél: „Kihirdetem az Úr végzését. Ezt mondta nekem: Az én fiam vagy! Fiammá fogadtalak ma téged!" A király és Jhwh kapcsolata nem leszármazáson, hanem Isten kiválasztásán nyugszik, uralmának sikerét nem a transzcendens eredet határozza meg, hanem az, hogy Isten a királlyal van és hűséges Dávid leszármazottaihoz – jobban is, mint ahogy a királyok hozzá. Az említett különbség az ókori keleti királyideológia és az izraeli király státusza között igen látványosan jelentkezik, amikor a politikai vezetés valamilyen sikertelenséget kellett feldolgozzon. Ha például II. Ramszesz a kádesi csatában (Kr. e. 1274) vereséget szenved a hettita királytól, II. Muwatallisztól, és engedményeket kényszerül tenni, úgy ezt belpolitikailag nem vallhatja be, hanem győzelmet kell hazudnia: nem állíthatja azt, hogy nem ő a megtestesült isten. Vagy ha II. Sarrukín (Sargon) Kr. e. 705-ben a barbárok elleni csatában elesett, úgy ez óriási megrázkódtatást jelentett az Asszír Birodalomnak. Fia, Szanhérib arra kényszerült, hogy elhagyja az apja által alapított fővárost, és teljesen új politikát folytasson, mert a királyi hatalom ideológiája nem sérülhet. Ezzel szemben az izraeli királyokat minden további nélkül lehet kritizálni, hiszen uralkodásuk tekintélye függ Isten kiválasztásától, és nyilván attól is, hogy mennyire hűségesek Istenhez. Mindezt szépen mutatja az az irodalmilag egyébként összetett Dávid-kép, amelyet a Sámuel könyvei elénk tárnak (vö. a Dávid fejezettel), különösen a 2Sám 7 dávidi dinasztiát legitimáló prófétai jövendölése, amely azonban már számol azzal, hogy a jövendő dáviditák között sokan elhanyatlanak az elődök követésében, illetve az Isten iránti hűségben. Szépen fejezi ki mindezt a Zsolt 89,20–38 költői megfogalmazásban:[320]

[320] Lásd E. Lipiński: *Le poème royal du psaume LXXXIX, 1-5, 20-38*, Cahiers de la Revue Biblique 6, Paris, Gabalda, 1967. Magyarul jó eligazítást ad Karasszon Dezső: Gondolatok a 89. zsoltárról, *Református Egyház,* XLIX. évf., 1997/3, 130–131.

Egykor látomásban
így szóltál híveidhez:
Segítséget nyújtottam egy hősnek,
kiemeltem a nép közül egy kiválasztottat.
Megtaláltam szolgámat, Dávidot,
szent olajommal fölkentem őt. (Zsolt 89,20–21)

Döntő tehát Isten kiválasztása (a *báhar* ige is szerepel itt!), de képként mégis társul hozzá a király és Isten különleges kapcsolata, a már említett adopciós formában:

Így nevez majd engem: Atyám vagy,
én Istenem, szabadító kősziklám!
Én pedig elsőszülöttséggel
ajándékozom meg. (Zsolt 89,27–28)

Döntő azonban mindenképpen az, hogy a király nem mindenható. A 89. zsoltár is tud arról, amiről a 2Sám 7, hogy több király is eltér az Isten iránti hűség útjától; Isten szeretete/hűsége *(heszed, *múná)* azonban mégsem tér el a dávidi királyoktól, jóllehet bűneikért büntetés éri majd őket.

Ha fiai elhagyják tanításomat,
és nem élnek törvényeim szerint,
ha megszegik rendelkezéseimet,
és nem tartják meg parancsolataimat,
akkor bottal büntetem meg őket vétkükért,
és csapásokkal bűnükért.
De szeretetemet nem vonom meg tőle,
és nem csalom meg,
mert hűséges vagyok. (Zsolt 89,31–34)

Mikori lehet ez a zsoltár? Lipiński jól mutat rá, hogy a 89. zsoltárban több réteg fedezhető fel (a 10–15. versek inkább a Sion-zsoltároknál is tapasztalt mitikus képeket idézik, a 39–52. versek inkább egy kollektív panaszdalt tartalmaznak). Idézett részünkben azonban roppant árulkodó a *tórá*, a *mispát*, a *hóq*, illetve *micwá* (tanítás és törvény, rendelkezés és parancsolat) szavak használata, amelyek az Isten iránti hűség kifejezői – ez a deuteronomiumi teológia. A 35. vers tud arról, hogy Isten szövetséget kötött Dáviddal, a 36. pedig említi Isten esküjét is,

amivel örökkévaló *(l^{e}ʿólám)* utódokat és trónja örök fennállását ígérte neki. Nem lehet vitás, hogy a Deuteronomiumi Történeti Mű korában és gondolatvilágában mozog a zsoltár e szakaszának szerzője.

A király Jhwh fölkentje *(m^{e}sí^{a}h jhwh);* ezt Saulról is, Dávidról is gyakran olvassuk a deuteronomiumi történetírásban (Saulról lásd 1Sám 24,7.11; 26,9.11.23; 2Sám 1,14.16; Dávidról 1Sám 16,6; 2Sám 19,22 – és a későbbi királyokról is számtalanszor előfordul ez a kifejezés). A felkenés nyilván egyfajta invesztitúra, a megbízás, a hatalommal való felruházás rítusa.[321] Ezáltal azonban nem csak a legitimáció, hanem a felelősség is kifejezésre jut – az izraeli király kritizálható! A kritika megjelenik már korán, a királyság előállásának idején. Igaz ugyan, hogy az 1Sám 8 kritikája – tudniillik hogy Isten maga a király – inkább késői, teokratikus gondolatot tükröz, de pontosan megfigyelhető, hogy főleg a nagyobb birtokosok nem mindig tekintettek jó szemmel a királyságra (jó példa erre talán Nábál esete, 1Sám 25). Jótám példázatának eredete ugyan nem királyellenes, de a példabeszéd alkalmazása szintén arra utal, hogy az ősi királyellenességnek megvolt a helye a kortörténetben (Bír 9,8–15).[322] Hasonlóképpen úgy látjuk, hogy a Kr. e. 8. században olyan társadalmi változásokon ment keresztül az izraeli birtokrendszer, hogy a klasszikus prófétaság több tagja is (Hóseás, Ámósz, Mikeás) masszív társadalomkritikát kellett gyakoroljon, aminek már korábban része volt a király uralkodásának kritizálása (Illés, majd később Hóseás és Ámósz is).[323] Mindez a Deuteronomiumi Történeti Mű fogság előtti verziójában tetőzik (vö. A fogság előtti verzió [128–131. o.] fejezetünkkel), ahol már szisztematikus kritikával illeti a reform a Jósiás előtti királyokat, konkrétan Istennel való kapcsolatukat teszi kérdés tárgyává. Hűtlenségük Istenhez okot adott a reform végrehajtására. A babiloni fogságban történt kiegészítés pedig a bűnvallást teszi szisztematikussá – és egyben kitart a királyság mellett, de ezzel meg is történik a király személyének idealizálása is, ami nyilván a fogságból hazatértek számára döntő restaurációs gondolattá válik. Zakariás és Haggeus próféciája dokumentálja ezt a reménységet – igaz ugyan, hogy éppen Zak 3,8 mutatja, hogy ez a reménység már csak az egyelőre még meghatározhatatlan jövőben fog

[321] Az ókori keleti jogi szokások szép áttekintése E. Kutsch: *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im alten Orient*, BZAW 87, Berlin, Töpelmann, 1963. A királlyá kenés mindazáltal nem volt teljesen általános, lásd például Ammónt, ahol Dávid királlyá koronázza magát (2Sám 12,30).

[322] Magyarul jól informál Kató Szabolcs F.: Mese, mese, meskete, királyság is fekete… Jótám meséjének exegézise (Bír 9,8-15), *Studia Doctorum Theologiae Protestantis,* 8. évf., 2017/1, 7–26.

[323] A folyamatokról bővebben R. Kessler: *Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés*, Budapest, Kálvin, 2011, 88–103.

megvalósulni.[324] Az ideális király Isten szolgája, Sarjadék *(cemah)* – nyilvánvalóan messiási alakról van szó, bár a kifejezés inkább a dávidi leszármazását és nem a fölkenést hangsúlyozza.[325] Világosan látható, hogy a babiloni fogság alatt valamilyen változáson ment keresztül a „jó király", a „megígért dávidi uralkodó" fogalma.

A fordulat ezúttal is Deutero-Ézsaiás teológiájában keresendő. A babiloni fogság prófétája ritkán beszél királyságról[326] (szemben a Deuteronomiumi Történet Művel), viszont néhány helyen mégis elárulja, hogy ismeri ezt a teológiát is.

> Figyeljetek rám, jöjjetek hozzám!
> Hallgassatok rám, és élni fogtok!
> Örök szövetséget kötök veletek,
> mert hűséges maradok Dávidhoz.
> Tanúvá tettem őt a népek között,
> fejedelemmé és parancsolóvá
> a nemzetek között. (Ézs 55,3–4)

Az örök szövetség *(b^{e}rít ^{c}ólám),* amit Dáviddal kötött Isten – hogy tudniillik a dávádi dinasztia örökké állni fog – nem veszítette érvényét, Isten *heszed*je *ne^{ɔ}mán* (többes számban). Hogy az ígéret most a néphez, és nem a dávidi családhoz szól, az talán csekély eltérés, az viszont már nem, hogy Dávidot magát is átértelmezi a prófécia második része. Dávid Isten tanúja a népek között, s uralkodása kiterjed az idegenekre is – ez nem része az ideális király képének, hiszen az idegeneket a királyideológia szerint le kell győzni. Deutero-Ézsaiás szerint azonban Isten kijelentését el kell vinni hozzájuk, és Isten uralmát kell rajtuk megvalósítani.

[324] A messiási jövendölések értelmezéséhez mindmáig jól használható S. Mowinckel: *He That Comes. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism,* Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, [1956], 2005.
Kissé nehezebb persze a Zak 6,12–13 értelmezése, hiszen ott már nyilván arról van szó, hogy egy királyi sarj és egy főpap is ül a trónon – talán már azt feltételezhetjük, hogy a prófécia idejére Jósua szerepe bizonyos, de a dávidi restauráció nem történt meg? A passzus magyarázatához lásd M. Schott: *Sacharja 9–14. Eine kompositionsgeschichtliche Analyse*, BZAW 521, Berlin–Boston, W. de Gruyter, 2020, 37–38.

[325] Csupán röviden utalunk arra, hogy az arám feliratokban a *cemah* szó nem akármilyen utódot jelent, hanem királyi méltóságjelző, nagyjából mint a francia „dauphin" vagy az angol „Prince of Wales".

[326] Érdekes oldalpillantást vetnünk a kortárs Ezékielre, aki szintén hallgat a királyról és királyságról. Kivételnek tekinthető mégis az Ez 17 – ez a fejezet még a bukott király elsiratását is tartalmazza, sőt, mintha még a rehabilitációt is remélné. Elképzelhető, hogy a könyv itt a kortársak érzéseiről számol be, és kevésbé a próféta gondolkodását tükrözi.

Ez a jelentős változtatás azonban arra is feljogosítja Deutero-Ézsaiást, hogy a „Messiás" méltóságjelzőt – egyelőre nyilván a „Felkent" értelmében – használja nem dávidi leszármazottra is, sőt idegen királyt is így nevezzen:

> Ezt mondja az Úr
> fölkentjének (*mᵉsíhó*), Círusnak,
> akinek megfogtam a jobb kezét,
> népeket terítek le előtte,
> és királyok övét oldom meg,
> kitárulnak előtte az ajtók,
> nem maradnak zárva a kapuk:
> Én megyek előtted,
> a rögös utat elegyengetem,
> az ércajtókat betöröm,
> és a vaszárakat leverem. (Ézs 45,1–2)

Az igaz király, akinek Isten győzelmet ad a népek fölött, ezúttal már nem dávidi. Ez ugyan jól beleillik Deutero-Ézsaiás univerzalizmusába, mégis döntő fordulatnak tekinthetjük a tradíció történetében, hiszen a Dávid családjához fűződő váradalom (amelyet Deutero-Ézsaiás ismert, és nem is tagadott meg) függetlenedik a dávidi vonaltól.[327] A dávidi restauráció gondolata még jelentős közvetlenül a hazatérés után, de (bizonnyal a perzsa hatóságok miatt) a Kr. e. 5. század végére ez alábbhagyott, Ezsdrás és Nehemiás már inkább a perzsa tartomány Jehúd konstitúcióján dolgoztak. Csak a Kr. e. 4. század során elevenedhetett meg újra a dávidi hagyomány, főként a Krónikák könyveiben; ám ott Dávid nem eszkhatologikus alak.

A Messiásról szóló passzusokat mármost ennek a folyamatnak a hátterén kell látnunk, és először is a király-zsoltárok tartalmára kell figyelnünk. A Zsolt 45 a trónra lépő király dicséretét tárja elénk, a király külseje, háborúinak sikere, háremének nagysága mind arra utal, hogy „[t]rónod Istentől való, mindörökre megmarad" (Zsolt 45,7).[328] Az ideális király jellegzetessége, az igazság szeretete is előfordul a Zsolt 45,8 versében. A Zsolt 72 azonban hangsúlyosabbak érzi az igazságot, voltaképpen az egész zsoltár a király igazságáért való könyörgésként

[327] Ennek jelentőségét mutatja ki M. Leuenberger: Messias im Übergang. Die Kyrostexte im literarischen und historischen Kontext des (Deutero-)Jesajabuchs, in T. Fornet-Ponse (Hrsg.): *„Überall und immer" – „Nur hier und jetzt". Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität*, Münster, Aschendorff, 2016, 39–65.

[328] Bizonnyal ez a helyes fordítás! A *kiszᵘká ᵏlóhím ᶜólám wáᶜed* – az *ᵏlóhím* szó magyarázva van a következő szavak által, és semmiként sem megszólításként kell értelmezzük.

értelmezendő, ami – ha bekövetkezik – gazdag gyümölcsöket terem az országban.[329] Mindkét zsoltár tartalmazza, hogy az igaz király trónja örökre megáll, s gyermekei is királyok lesznek – eszkhatologikus személynek, Messiásnak azonban nem nevezhetjük itt a királyt. Voltaképpen ugyanez a kép alakul ki a régebbi bölcsességirodalomban is: „Általam uralkodnak a királyok, és rendelkeznek igazságosan a fejedelmek. Általam vezetnek a vezérek, és ítélkeznek igazságosan az elöljárók" (Péld 8,15–16). A Zsolt 20 az idegenek feletti győzelmet emeli ki a király-zsoltárok témái közül, a Zsolt 21 pedig ezt a motívumot Isten és a király szoros kapcsolatával, a király Isten iránti bizalmával egészíti ki. A már idézett 2. zsoltár világszintűvé teszi a korábbi képet az ellenség legyőzéséről, hiszen a föld összes királya is összeesküdhet Jhwh fölkentje ellen, Jhwh kineveti őket. Az adopció a Zsolt 2,7 versében még nyomatékosabbá teszi a fölkenés aktusát, itt Isten saját hatalmával és tekintélyével ruházza fel a királyt, s ahogy Istennek is csak behódolni lehet, úgy a királynak is hódolni kell, ami mindkét esetben jólétet eredményez: „hamar föllángol haragja, de mind boldog, aki hozzá menekül!" (Zsolt 2,12) Látható, hogy itt sem eszkhatologikus figura a király – de meg kell jegyeznünk, hogy egyfajta eszkhatologikus potenciál mégis van e zsoltárokban, hiszen az értelmezésben lehet mindezt akár egy ideális jövőre is vonatkoztatni.

Hogy igény támadt ilyen értelemre, azt Mikeás és Ézsaiás messiási jövendöléseiből nyilván kiolvassuk. Az Ézs 9,1–9 éppenséggel olyan helyzetet feltételez, amikor a nép sötétségben jár és nyomorgattatást szenved; hogy ez alkalommal egy fiú születik, s majd ő lesz a király, az nyilván mutatja, hogy a jövőbe, bár belátható jövőbe mutat előre az ígéret. Hogy kifejezetten dávidi leszármazott lenne a király, csak indirekt módon tartalmazza az ígéret: uralmának nem lesz vége a Dávid trónján. Lévén Júda dinasztikus királyság, itt is dávidi leszármazottat kell föltételeznünk. A hangsúly azonban nem ezen van, hanem azon, hogy a király bizalmi kapcsolata tökéletes (az Ézs 9,5 uralkodói méltóságjelzői nyomatékosítják ezt). Aki pedig a történelemben ezt a nagy művet végrehajtja, az Isten: „A Seregek Urának féltő szeretete viszi véghez ezt!" (Ézs 9,6) A dávidi leszármazás immár központi az Ézs 11,1–9 messiási ígéretében. A hangsúly ezúttal nem a megmentésen, hanem a végérvényes béke megteremtésén van: a farkas és a bárány, a párduc és a gödölye, a borjú és az oroszlán együtt lakik, és egy gyermek tereli őket. Igen, ez már transzcendens valóság! Hogyan éri ezt el a dávidi Messiás? Isten ismeretével, bölcsességével, értelmével, úgy, hogy a király alaptulajdonsága az igazság, hűség, illetve a szegények védelme. Itt már valóban szemben áll a jelen valósága az ideális, megfoghatatlan jövőbe kivetített

[329] Ismét utaljunk Németh: *„Királyok zsoltára, zsoltárok királya"* könyvére, ahol joggal olvassuk, hogy a 72. zsoltár nem egységes. E két motívum mindazáltal az alapréteghez tartozik.

valósággal. Az örök béke gondolata hatja át az Ézs 2,2–5 = Mik 4,1–3 verseit, és amint látjuk, innen a király gondolata már teljesen hiányzik is. A fogság utáni Mik 5,1–4 ugyan szintén implicit módon tartalmazza a dávidi dinasztia gondolatát, hiszen az efrátai Betlehem Dávid szűkebb pátriája volt. Érdekes módon azonban ez egyáltalán nem hangsúlyos, egyszerűen csak arról van szó, hogy a legkisebb is hordozhatja Isten ígéretét, és megvalósíthatja a világbékét. Fontos az, hogy Jhwh hatalmával, az Ő nevében cselekedjen az uralkodó.

Ami feltűnik az ábrázolás során, az az idézett passzusok dinamikája, a jövendölések óriási potenciálja. Az ideális király képe lehet egyszerűen a király dicsérete, érthető azonban kívánalomként is, ki lehet vetítve a jövőbe, csatlakozhat egy konkrét nyomorúsághoz, össze lehet kapcsolva Isten ígéretével a dávidi dinasztiáról – sőt az is elképzelhető, hogy mindez csak a későbbi interpretáció során történjen így. Deutero-Ézsaiás tehát egyáltalán nem tett erőszakot az izraeli tradíción, amikor Küroszt nevezte Jhwh Felkentjének. Ugyanakkor azt is lehetővé tette, hogy (Proto-)Zakariás még a dávidi dinasztia helyreállításában lássa a messiási kor eljövetelét (lásd fentebb, Zak 3,8; 6,12–13), Deutero-Zakariás azonban már a király messiási alakjában egyáltalán ne említse a dávidi leszármazást – a Zak 9,9–10 lényege most már csak a végérvényes béke létrehozása. Lehetővé tette ugyanakkor azt is, hogy a későbbiekben ne csak uralkodót, hanem az Ebed-Jahwe enigmatikus személyét is messianisztikusan értelmezzék (lásd Az Úr Szenvedő Szolgája fejezetünket), s ennek nyomán lehet akár egy legyőzött személy is messiási figura, mint arra példa Zak 12,10.[330]

Ugyanakkor történik még egy fordulat a tradíció történetében, a Zsolt 110. Ez a királyzsoltár ismét a király idegen népek fölötti győzelmét énekli meg, és ebben nincs semmi új a korábbiakhoz képest. Olyannyira nincs, hogy a jelen kutatás feltételezi is, hogy a Zsolt 110,1–3 egy fogság előtti prófécia akart lenni. Viszont a 4. vers már nem királynak, hanem papnak nevezi ezt a királyi funkciókkal bíró személyt: „Megesküdött az Úr, nem bánja meg: Pap vagy te örökké, Melkisédek módján." A zsoltár ezen része már egészen biztos, hogy a babiloni fogság után keletkezett, hiszen csak a zsidó restauráció után működött kvázikirályként a főpap. Melkisédek egyébként enigmatikus alakja az Ószövetségnek, hiszen a 110. zsoltáron kívül csak az 1Móz 14. fejezetében fordul elő, feltételezhetőleg ott is késői kiegészítésként. Fennáll a gyanú, hogy ez a fordulat a tradíció

[330] Az Újszövetség egyértelműen messianisztikus értelmezi a Zak 12,10 versét, lásd Jn 19,37; Jel 1,7. Persze, jelentős exegetikai munkával próbálták már megfejteni, hogy kire vonatkozhat az az utalás: „akit átdöftek". A. R. Petterson: *Behold Your King. The Hope for the House of David in the Book of Zechariah*, LHB 513, London – New York, T. T. Clark, 2009, 224–242 lapjain összegzi a javaslatokat. Szerinte a szöveg semmiképp sem egy jövőbeli személyre vonatkozik, sokkal inkább a népével együtt szenvedő Mózes, illetve az Úr Szenvedő Szolgája volt a mintakép ez újabb messiási figura megrajzolásakor.

történetében a Makkabeus-fölkelés idején következett be, és célja éppen az volt, hogy a Makkabeusok trónját legitimálja, hiszen az ároni család nyilván nem lehetett júdai leszármazott, még kevésbé Dávid utóda. Érdekes módon azonban éppen Qumránban lett ez fontos, hiszen a tradíció ilyen módosulása révén a száműzött III. Oniász főpapot is értelmezhették messianisztikus módon a pusztába menekült követői. Nyilván a Zsidókhoz írt levél is csatlakozik a tradíció ezen ágához, bár ebben az esetben a cél jelentősen eltér, hiszen Krisztus kereszthalálát prófétai, ill. messiás-királyi módon értelmezni eladdig is lehető volt. A Zsid 7 pedig már a *munus triplex* teológiai vonulatát is elővételezi, Jézus Krisztusnak három hivatala van, prófétai, királyi és főpapi.

A tradíció bemutatása abrupt módon kell záruljon: a messianizmus az intertestamentális korban virágzott, ám ennek bemutatása már túlmutat az ószövetségi teológia keretein.[331] Csak a rend kedvéért említsük, hogy Jézus ben-Sírák könyvét az 1–2Makkabeusok könyveit, a Jubileumok könyvét, a Tizenkét patriarcha testamentumát, Salamon zsoltárait kell mindenképpen tanulmányoznia annak, aki ezt a témát át akarja tekinteni. A papi messiáskép Qumránban leginkább a Damaszkuszi iratban található, de a messiás fogalma ott szerteágazó probléma.[332]

[331] Értékes tanulmány magyarul Dr. Kocsis Elemér: *Jézus és a messianizmus*, Debrecen, 1964.

[332] Lásd Xeravits Géza: *King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Liberary*, STDJ 47, Leiden–Boston, Brill, 2003.

V. ELŐREMUTATÓ TÉMÁK

1) Az Úr napja

Ámósz könyvének tárgyalásakor említettük már, hogy a Kr. e. 8. századi próféta vízióinak összefüggésében szerepel az Ám 5,18–20 egysége, ami feltételezhetőleg azokkal vitatkozik, akik az Úr napja kifejezéssel valamilyen pozitív fejleményt várnak a történelemben (vö. Klasszikus próféták I. fejezetünkkel). Hogy ez pontosan mi lehetett, nem tudjuk, sem a vitapartnerek részéről, sem pedig a korábbi tradícióból nem maradt fenn számunkra semmi.[333] Annál jelentősebb az ámószi ige utóhatása: „Bizony, sötét lesz az Úr napja, nem világos, vaksötét lesz, fénysugár nélkül!" (Ám 5,20) Hasonló gondolatok előfordulnak még Ámósz víziói között, bár kifejezetten az Úr napja fordulat nem szerepel; mégis egyértelműen ugyanerre gondol például az Ám 8,9–10 is, amikor arról beszél, hogy „azon a napon" Jhwh délben is naplementét hoz el, az ünnepeket pedig gyászra változtatja. Az Ám 9,1–4 ítéletes próféciája is hasonlóan vészterhes képeket fel. Hasonló gondolatok Hóseás könyvében is előfordulnak, a Hós 9,5–7 például szintén a büntetés és megtorlás idejéről beszél, itt azonban nem a *jóm jhwh* (Úr napja), hanem az ünnepnap (*hag jhwh*, ill. *mó'éd*) fordul elő, úgyhogy ez aligha függ össze Ámósz igehirdetésével. Sötétség napjáról Mikeás is beszél a kortársak közül, a Mi 3,5–7(8) a próféták felett mond ítéletet, akiknek e napon Isten nem ad majd választ.

Mintegy száz évvel később azonban újra jelentkezik az Úr napjának gondolata ítéletes próféciaként. Zofóniás mintha tudatosan csatlakozna az Ámósz által meghirdetett ítélethez, csak ezúttal Júda országára vonatkoztatja a félelmetes képet:

[333] Az alábbiakban sokat vettünk át M. Beck: *Der 'Tag YHWHs' im Dodekapropheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (BZAW 356, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2005) könyvéből. A részletekbe menő irodalmi analízistől azonban eltekintettünk e helyütt.

Közel van az Úr nagy napja,
közel van, igen hamar eljön.
Keserves hang hallatszik
az Úrnak napján,
kiáltozik akkor még a hős is!
Harag napja lesz az a nap,
nyomorúság és ínség napja,
pusztítás és pusztulás napja,
felhő és homály napja. (Zof 1,14–15)

A képek költői szempontból is megragadók, nem véletlen, hogy ezek a sorok ihlették meg a 13. században Celanói Tamást a „Dies irae" latin versének megírására.[334] (Különösen a 15. vers nominális mondatai alkalmasak a képfestésre!) Az újabb kutatásban (főleg az újabb redakciókritikai munka nyomán) felmerült, hogy ezek a versek redakcionálisak, azaz a könyv szerkesztőjére mennek vissza, ami lehetséges, de annyi bizonyos, hogy az ítélethirdetés magja biztos Zofóniásra. A Jeremiás-kortárs próféta bizonnyal a jósiási reform előtt hirdette az igét, s főként az asszír típusú asztrális kultuszt (Zof 1,5) és a szociális igazságtalanságokat (Zof 2,1-5) ostorozta, illetve az idegen papok (*kᵉmárím*, Zof 1,4) ellen olvashatunk polémiát – mindez a deuteronomiumi reform célkitűzése volt.[335] Az ítélethirdetés történeti helye tehát megvan. Az, hogy szó szerint mit mondott tehát Zofóniás, a jelen összefüggésben talán kevéssé érdekes, annál inkább az, hogy Ámósz ítéletes próféciájával a teológiai összefüggés nyilvánvaló, sőt a költői kiteljesedés arra utal, hogy a történelemben egyre inkább elmélyült Isten ítéletes napjának gondolata.

A kép némileg eltér a Jóel-könyvben. A könyv maga elsősorban nem is egy adott eseményre vagy egy konkrét történeti helyzetre utal, inkább az a feltűnő, hogy milyen erősen integrált a többi prófétai iratban. Korábban úgy feltételezték, hogy az első két fejezet korábban keletkezett, mint a harmadik és negyedik,

[334] Vö. H. Spieckermann: Dies irae. De alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte, *VT*, vol. XXXIX, 1989, 194–208.

[335] Legjobb történeti és teológiai összefoglalásul W. Dietrich és M. Schwantes (Hrsg.)*: Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zephanja*, SBS 170, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1996.
Ezzel szemben úgy tűnik, inkább tradicionális magyarázatot kínál Molnár János: *Sofóniás próféta könyvének és Malakiás próféta könyvének magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1996. Nyelvészeti kérdésekben sokat segít Enghy Sándor: *Zofóniás. Filológiai kommentár*, Sárospatak, Hernád, 2015.

újabban viszont úgy látjuk, hogy a könyv teológiailag egységes, és a késő fogság utáni időkbe jól beleillik. A könyv természeti katasztrófa leírásával indul, majd a témánkat a Jóel 1,15–20 említi ezek után:

> Jaj, micsoda nap!
> Közel van már az Úr napja,
> pusztulás jön a Mindenhatótól!
> Hiszen szemünk előtt veszett ki az élelem,
> az öröm és a vígság
> Istenünk házából! (Jóel 1,15–16)

Figyelmes olvasó biztosan észreveszi, hogy ez a hangvétel mennyire hasonlít az Ez 30,1–3 szavaira (vö. Ézs 13,6 is) azzal a különbséggel, hogy ott Egyiptom ellen prófétál Ezékiel, s az ítélethirdetés katonai-politikai jellegű. Itt Izrael felé fordul a próféta, nem idegen nép ellen, a vészterhes napot pedig természeti katasztrófa jelzi. A prófétai ige arra akarja indítani a hallgatóságot, hogy tartson bűnbánatot és könyörögjön Istenhez: „Szánd meg, Uram, népedet, ne engedd, hogy gyalázzák örökségedet!" (Jóel 2,17) Katonai összefüggést a Jóel 2,1–9 mutat; és ennek a passzusnak is megvan a maga áthallásai, hiszen a 2,1 nagyon elékeztet a Hós 5,8 versre; a „sötétség és ború" (2,2) ismert Ámósz és Zofóniás igehirdetéséből; a „nagy és hatalmas nép" említése emlékeztet a Hab 1,6 panaszára; a 2,3 a Zsolt 50,3 asszociációját kelti; míg a 2,5 talán a Mik 1,3 hátterén értelmezhető. A könyv kompozíciójában azonban ez a fenyegető passzus a Jóel 4,9–17 felhívásának felel meg, Izraelnek itt a kapából kardokat kell kovácsolnia, s nagy háborúra kell felkészülnie a Jósáfát völgyében. Itt már Isten az idegen népeket ítéli meg. Apokaliptikus nagy végső harc képe sejlik föl előttünk, ahol a Nap és Hold elsötétül, a csillagok elveszítik fényüket (Jóel 4,15), de Isten győzelmet ad népének. Jelentős átalakuláson ment át ezek szerint az Úr napjának értelme, hiszen itt már nem a szent népet fenyegeti veszély, hanem éppen a kiválasztottak győznek a világ többi részén. A Jóel 3 természetesen a Szentlélek kitöltetésének *locus classicus*a (vö. ApCsel 2), de igen erősen kapcsolódik a Jóel 4 képzetéhez egy végső, nagy háborúról: a Jóel 3,3–4 apokaliptikus képekkel ábrázolja az utolsó időket, és félelmetes csodákról beszél az Úr napja eljövetele előtt. Úgy tűnik, a Jóel 3,5 függ az Abd 17. versétől is, tehát nyilván még a könyvön belül is egy későbbi kiegészítésről van szó, amelynek konkrét értelme van – a szerző nem elégedett meg egy általános, mindenkire érvényes üzenettel az Úr napjáról. Nem, hisz egyénekre is vonatkozik mind a végső nyomorúság, mind pedig a végső nagy ígéret. A prófétai közbenjárás immár fölösleges lesz, mivel mindenki közvetlenül kapja meg a Lélek ajándékát. Gyakorlatilag ugyanazt mondhatjuk el

a Zak 14 fejezetéről is, mint a Jóel 4-ről. „Eljön az Úrnak a napja" (Zak 14,1) – a protestáns Új Fordítás finoman jelezni akarja, hogy a héber eredetiben is apró eltérés van: *hinné jóm-bá l^{e}jhwh*, ami az eddiginek enyhe variációját jelzi. Ismét egy apokaliptikus, végső nagy csatát olvasunk, amelynek során Jeruzsálem ugyan elesik, de JHWH harcol népéért, s az Olajfák hegyén megveti lábát; az Olajfák hegye kettéhasad. A népek megzavarodnak, és egymás ellen is harcolnak, de akik megmaradnak, azok is Izrael Istenét fogják tisztelni. A Zak 14 meglehetősen összetett szöveg, de annyi bizonyos, hogy jelentősen eltér a hazatérés prófétájának igehirdetéséről. (Proto-)Zakariás ugyanis támogatta egyrészt magát a hazatérést, azután a templomépítést Zerubbábel vezetésével, csakúgy, mint Jósua főpapi tisztét. Teológiájával inkább a deuteronomiumi teológia közvetlen fogság utáni aktualizálását kívánta elérni, s a fogság szokásainak elhagyását javasolta a második templom felépítése után (Kr. e. 515; vö. Zak 7: a böjt elhagyását a jeruzsálemi templom lerombolásának emléknapján).[336] Bár kifejezésformája újnak tekinthető, hisz a látomások majd csak később, az apokaliptikus irodalomban lesznek gyakoriak, az igehirdetés maga átmenetet képez a fogság előtti és a fogság utáni prófécia között. Ehhez képest nyilván más a Zak 9–14 hangvétele. A Zak 9,1–8 már Nagy Sándor útját írja le Egyiptomba, ami szűk kétszáz évvel későbbre datálható. Nyilván a hellenista kor véres háborúinak hátterén születik meg a Zak 9,9–12 messiási jövendölése: a nagy hadvezérek és királyok nem Isten küldöttei, hanem szamárháton, a béke megteremtéséért jön el a Messiás – joggal utal erre az Újszövetség a virágvasárnapi bevonulás történetében (Mt 21,5). A Zak 14 ezzel látszólag ellentmondásban van, legalábbis tartalmát tekintve, mert egy végső, monumentális háborúról beszél. Ebben talán mégis inkább az Ez 38–39. fejezetekhez áll közel, hiszen ott is egy végső nagy küzdelemről olvasunk, amiben nemcsak a hatalmas erőfeszítés, hanem a pozitív végkimenetel is a fontos (vö. A krízis prófétái fejezetünkkel). Teológiailag azonban talán mégsem olyan

[336] Teológiai szempontból mindenképpen feltűnő, hogy ugyanabban a korban, ugyanúgy papi körökből származó, egészen hasonló dolgokat hirdető próféta mennyire más tud lenni. Haggeus ugyanúgy a templom felépítését szorgalmazza, hasonlóképpen Zerubbábel és Jósua vezető szerepét hangsúlyozza, mégis mintha inkább azokhoz a körökhöz állt volna közel, amelyek a megszülető Papi Irat teológiáját vallották. Az újjáépített templom dicsősége lesz fontos a Hag 2,9 versében – jóllehet Haggeus még látta az elpusztított salamoni templomot, s bizonnyal külsejében az volt szebb. Másodsorban pedig nagyon fontos számára a tisztaság. A Hag 2,10–14 a samaritánusok együttműködését a templom újjáépítésében ezzel az érvvel utasítja vissza. Emlékeztetünk, hogy az Ezsd 4,1–5 szerint a hazatérők azzal utasítják el a samaritánusokat, hogy egyedül ők kaptak „parancsot" (talán inkább engedélyt) a templom felépítésére, nem pedig a Palesztinában maradtak. Haggeus érvelése azonban nem politikai, hanem kifejezetten kultikus. Úgyszintén meg kell említenünk, hogy az áldozat helyes bemutatása utáni áldás szintén hangsúlyos a Hag 4,19 szerint. Haggeus tehát prófétál, de pap maradt; Zakariás azonban a deuteronomisztikus prófétaságot folytatja.

riasztó az ellentmondás Zak 9 és 14 között, hiszen a cél itt is a világbéke. A háttér azonban mindenképpen az a sok hatalmas, véres háború, amit a hellenista kor láttatott Palesztina lakosaival. Isten győzelmét úgy írja le Zakariás könyvének utolsó fejezete, hogy számol hallgatósága körében ezek ismeretével. Ez egyszersmind magyarázza is azt a feltűnő sajátosságot, hogy míg Jóel könyve bibliai idézetek (vagy legalábbis utalások) összefüggésében áll, addig a Zak 14 ugyan ennek nincs híján, mégis jóval kevésbé integrált a bibliai szövegekben – inkább az intertestamentális kor apokaliptikus darabjait idézi.

Malakiás könyve is említi az Úr napját: „Én pedig elküldöm hozzátok Illés prófétát, mielőtt eljön az Úrnak nagy és félelmetes napja" (Mal 3,23). Malakiás azonban kivétel a többi prófétai könyv között, mert úgy tűnik, az egyetlen olyan irat, amelynek alapját nem szóbeli prófécia képezte, hanem eredetileg is vitairat, volt – írásos műfaj.[337] Mit jelent kiválasztott népnek lenni? Hogyan kell a templomi kultuszt végezni? Mi a jelentősége a társadalmi magatartásnak a vallásban? Ebben az összefüggésben beszél a végső időkről a könyv, bár a pozitív végkicsengés nem vitás, hiszen ha az atyák szívét a fiakhoz, a fiak szívét pedig az atyákhoz téríti ez a nap, akkor nem vitás, hogy Isten ígéretei teljesednek. A 3,1–5 azonban pontosítja a váradalmat, s ebből az derül ki, hogy Malakiás tisztában volt kora, bizonnyal a késői kor apokaliptikus nézeteivel. Az Úr napja olyan lesz, mint az ötvösök tüze vagy a ruhatisztítók lúgja – tehát ítélet, amelyben a gonoszok nem állnak meg, csak az igazak (Mal 3,2.5). Utána viszont üdvidők jönnek, ahol a prófécia által kifogásolt magatartásnak nem lesz helye. Fenti idézetünkben Isten irgalmának még különös jelét is olvashatjuk: a végső ítélet előtt még Illést elküldi Isten, nyilván utolsó figyelmeztetésül. Mind a zsidóság, mind a kereszténység úgy emlékszik erre a mozzanatra, mint a Messiás eljövetelét közvetlenül megelőző eseményre: széder este még egy plusz poharat tesznek az asztalra, amit nem isznak ki, mert az Illés pohara. Keresztelő János eljövetelében pedig a Messiás útjának elkészítését látja a Lk 1,17. Ámósz ítéletes igehirdetéséből tehát a *praeparatio Christi* lett.

[337] Talán legfrappánsabban fogalmaz H. Utzschneider: *Künder oder Schreiber? Eine These zum Problem der 'Schriftprophetie' auf Grund von Meleachi 1,6–2,9*, Frankfurt/M., P. Lang, 1989. Újabban Jutta Noetzel: *Maleachi, ein Hermeneut* (BZAW 467, Berlin–Boston, De Gruyter, 2015) is hangsúlyozza, hogy Malakiás könyve írásmagyarázat céljából íródott, hogy a törvény érvényességét hangsúlyozza a templomtól függetlenül is: az egyén személyes hitéletében megnyilvánuló tórakegyesség a fontos számára.

2) Üdvösség minden népnek

A prófétai könyvek olvasóinak bizonnyal feltűnik, hogy a prófétai könyvek igen gyakran foglalkoznak az idegen népek témájával. Aligha lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az idegen népek ellen szóló próféciákról blokkokat találhatunk több prófétai könyvben is, igaz ugyan, hogy ezek teológiai mondanivalója jelentősen eltér. Természetesen a részletes exegézis sok mindenre fényt deríthet itt, de *grosso modo* azt mondhatjuk, hogy Ámósz könyvének első két fejezete körbevezet Izrael szomszédain, s erőszakos cselekedetükért ítéletet mond fölöttük, aminek azonban az a csattanója, hogy maga Izrael sem jelent kivételt a szabály alól: az Ám 2,4–5 Júdát ítéli el, az Ám 2,6–8 pedig Izraelt. Az Ézs 14–21. fejezetek funkciója egészen más (mégha sok esetben világosan látható is, hogy nem a Kr. e. 8. század prófétája a szerző). Itt nyilván az a mondanivaló, hogy bár Isten idegen népeket is fölhasznál terve megvalósítására és ebben Izrael megbüntetésének is szerepe lehet, ám ez nem azt jelenti, hogy az idegen népek jobbak, őket is utoléri Isten büntetése. Még erősebben láthatjuk ezt a Jer 46–51. blokkja esetében (melyről már említettük, hogy a Septuaginta kompozíciójában nem itt, hanem a könyv közepén szerepel). Ebben az esetben az lesz hangsúlyos, hogy a próféta nemcsak Izraelhez küldetett, hanem „népek prófétája" lett (Jer 1,5), Isten pedig az univerzális világtörténelem irányítója – nem csak népének Istene. Az Ez 25–32. fejezetek szintén egyfajta világpolitikai kitekintéssel akarják az egyensúlyt helyreállítani, hiszen Ezékiel próféciája egyébként csak Izráel, és csak a babiloni fogságba hurcolt foglyok felé irányult.

Természetesen egyebütt is találunk utalásokat az idegen népekre. Már az Ábrahám-történetekben feltűnt, hogy milyen erőfeszítéseket tesz az izraeli tradíció Izrael népének elhelyezésére a környező népek világában. Viszont a prófétákra inkább a kritika a jellemző: Habakuk könyvében (az 1–2. fejezetben) például egy sor pontosabban meghatározhatatlan prófécia olvasható[338] (feltételezhetően a Kr. e. 8., főként pedig a 7. századból), amelyek az idegen nagyhatalmak expanziójára reflektálnak – részben elragadtatással, részben félelemmel,

[338] R. D. Haak: *Habakkuk* (VTS 44, Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1992) arra tesz kísérletet, hogy Habakuk próféciáit a Kr. e. 7. századra datálja, s megpróbálja elhelyezni a babiloni fenyegetés politikai helyzetében. Szerinte az Egyiptom-ellenes és Babilon-párton lévők szószólója lehetett a próféta. Ez a nézet azonban elsősorban azon bukik meg, hogy olyan kritikát is tartalmaz a könyv (így pl. Hab 2,4–5 verseit is ide számíthatjuk), amely éppenséggel Babilon ellen irányul. Ez a páli megigazulásban döntő fontosságú passzus (vö. Róm 1,17) ekkor még egész biztosan kollektív értelmű, s az elbizakodott nagyhatalommal szemben hangsúlyozza, hogy élete inkább a hitben járó népnek lesz (*be*múnátó* = hite/hűsége/állhatatossága révén). Lásd tanulmányomat: Egy sosem élt próféta súlyos öröksége. Habakuk-tanulmányok, in uő: *Az Ószövetség fényei*, 108–138.

részben pedig elítéléssel. Ezeket a próféciákat zsoltárszerű szakaszok kötik össze, amelyeket aztán majd a Hab 3 ősi himnusza zár le. Abdiás könyve természetesen egészen más, ott teljesen világos, hogy az egész rövid könyv Edóm ellen irányul. Érdekes azonban, hogy amíg Edómhoz ambivalensen viszonyul az ősatyák története (Ézsau, Edóm ősatyja ugyan Jákób testvére, de mivel Jákób elorozza az atyai áldást, így értelemszerűen összevesznek, ám meg is békélnek), addig Abdiás könyve egyértelműen negatív. „Ne nézz kárörömmel testvéredre balsorsa napján! Ne nevess Júda fiain vesztüknek napján! Ne beszélj róluk nagy hangon nyomorúságuk napján!" (Abd 13) Ez a vers inkább a Zsolt 137,7 versét idézi, egy olyan tapasztalat emlékét, amely megörökíti, hogy Edóm kihasználta Jeruzsálem pusztulását Kr. e. 587-ben. Később, a hellenista korban is Júda kárára növelte területét, s észak felé, pontosabban egészen Hebrónig terjeszkedett (igaz, ő is veszít majd délen a nabateusok megszilárdulásával).[339] A könyv magja tehát az ősi emlék, de későbbi tapasztalatok is fűződnek hozzá. A 15. versben az Úr napja azonban elhozza Edóm ítéletét is: „Jákób háza tűz lesz, József háza láng, Ézsau háza meg pozdorja: meggyújtják és felégetik" (Abd 17). Náhum könyve egészen hasonló, hiszen itt is egyetlen nép, sőt egyetlen város, Asszíria fővárosa, Ninive ellen szól a prófécia. A könyv maga azonban azt a benyomást kelti, hogy előállását egy folyamatnak köszönheti. Első lépcsőként elfogadhatjuk, hogy a Kr. e. 7. században egy olyan próféta szólalt meg, aki Manassé asszírbarát politikájával nem értett egyet. A Náh 2,12–14 jól illik ebbe a korba, s ráadásul még pontosít is a 3,8–9, hiszen feltételezi már, hogy az asszírok elfoglalták Egyiptomot (Kr. e. 663). Az viszont nyilvánvaló, hogy ez a prófécia kiegészült hasonló értelmű igékkel, hiszen a Náh 3,5–8 talán már a babiloni kort idézi, amikor Ninive vereséget szenvedett. Ezzel szemben a Náh 2,1–3 hangvétele inkább Deutero-Ézsaiást idézi. A könyv teológiai egységét mindazáltal a Náh 1,2–10 zsoltára adja meg, amely ugyan félbeszakadt akrosztichon (arany ABC: a sorok a héber ABC betűivel kezdődnek), de egész nyilvánvalóan késő-deuteronomisztikus felfogást sugall Isten igazságáról és kegyelméről. A „bosszúálló" (a *náqam* gyökér) nyilván nem érzelmi felindulást jelent, hanem azt, hogy Isten megbünteti a gonoszt – de türelme nagy!

[339] Edóm történetéhez lásd B. Dicou: *Edom, Israel's Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, JSOTS 169, Sheffield, Academic Press, 1992. Irodalmi analízishez E. Ben-Zvi: *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah*, BZAW 242, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1996. Ben-Zvi úgy gondolja, hogy a prófécia megfogalmazására nem csak történeti okok vezettek. Szerinte Edóm itt hiperbolikusan van alkalmazva, s egy azon népek közül, amelyek közel álltak Izraelhez, de nem viselkedtek vele szolidárisan. Magyarul lásd Hodossy-Takács Előd: Abdiás könyve és Edóm szerepe Júda elpusztításában, *Studia Biblica Athanasiana*, 1999/2, 35–46.

Mindez azonban nem maradhat ennyiben, a prófétai könyvek szerkesztői pontosan tudták, hogy milyen egyoldalúsághoz vezetne, ha az idegen népeken kizárólag kritikát gyakorolnának Isten nevében, hiszen ez ellene mondana Isten üdvözítő akaratának. Leglátványosabban talán a Mik 4 juttatja ezt kifejezésre, hiszen az előző vers (Mik 3,12) még arról szólt, hogy Siont felszántják, mint a mezőt: ez lesz ítélete.

Az utolsó napokban
az Úr házának hegye
szilárdan fog állni a hegyek tetején.
Kimagaslik a halmok közül,
és özönlenek hozzá a népek.
Eljön a sok nép, és ezt mondják:
Jöjjetek, menjük az Úr hegyér,
Jákób Istenének házához!
Tanítson minket útjaira,
hogy ösvényein járjunk!
Mert a Sionról jön a tanítás,
és az Úr igéje Jeruzsálemből. (Mik 4,1–2)

Az, hogy mindez az „utolsó napokban" *(b^{e}'ah^{a}rít hajjámím)* fog megtörténni, mutatja a prófécia ígéret jellegét. Mintha a megtapasztalható valósággal szemben egy messiási kor képét festené le ez a néhány vers, míg Mikeás ítéletes próféciája inkább a szomorú valóságot tükrözi a megelőző fejezetekben. Ott mindenesetre az idegen nép (Asszíria) inváziója a büntetés, és a templomhegy a szenvedő alany, amelyen végbemegy Isten ítélete. Véletlen-e, hogy az Ézs 2,2–3 (4–5) szó szerint ugyanezt tartalmazza, s hasonlóképpen egy súlyos ítélet megfogalmazása után olvashatjuk itt is ezeket a szavakat?

Az ítéletes próféciák pozitív ígéretté válásának fordulópontját Deutero-Ézsaiás igehirdetésében kell keresnünk, hiszen ott van szó arról, hogy Isten megmenti népét. Ez a megmenekvés ugyanakkor egy univerzális kijelentés is valamennyi népnek – a hazatérő nép mintegy teofánia által jelenti ki, hogy JHWH az egyetlen Isten. Bár ítéletet Deutero-Ézsaiás is hirdet (lásd Ézs 47, Babilon bukása Isten ítélete, sőt bosszúja), mégis a népek elismerik Istent, és ez Izrael felmagasztalását is jelenti: „Feléd fordulva leborulnak, feléd fordulva imádkoznak: Csak nálad van Isten, nincs máshol, nincs más isten!" (Ézs 45,17) – ez az ígéret szól egy legyőzött, fogságban élő népnek. Feltételezhetőleg egy (esetleg két) generációval később, talán egy tanítvány szájából hangzik el az Ézs 60 jövendölése, ahol már kifejezetten Izrael a megszólított:

Kelj fel, tündökölj,
mert eljött világosságod,
rád ragyogott az Úr dicsősége.
Bár még sötétség borítja a földet,
sűrű homály a nemzeteket,
de fölötted ott ragyog az Úr,
dicsősége meglátszik rajtad.
Világosságodhoz népek jönnek,
és királyok a rád ragyogó fényhez." (Ézs 60,1–3)

Valóban, az ige központja már inkább Izrael felmagasztalása: „A kevés is ezerré nő, a kicsiny is hatalmas néppé. Én az Úr, rövid idő múlva megvalósítom ezt" (Ézs 60,22). Ezzel együtt azonban az idegen népek átértékelése is megtörténik, a Sionhoz zarándoklók részt kapnak az igaz istentiszteletben, ezért képzelhető el az Ézs 66,18–21 szerint, hogy Isten még az idegen népek közül is választ papokat és lévitákat! Kétségkívül nem a Kr. e. 7. századi prófétára megy vissza a Zof 3,9 redakcionális megjegyzése, hanem inkább a babiloni fogság utánra datálható, ha ígéretként hangzik el: „Akkor majd tisztává teszem a népek ajkát, mindnyájan az Úr nevét hívják segítségül, és őt tisztelik egy akarattal." Ez mintha már egy univerzális istentiszteletet föltételezne, jóllehet közvetlenül a fogság után még inkább Deutero-Ézsaiás reménysége élt tovább Zakariás próféciájában: „A többi nép is csatlakozik az Úrhoz azon a napon, és az ő népévé lesznek, ő pedig köztetek fog lakni" (Zak 2,15). Talán a Zsolt 100 is ezt a hangulatot tükrözi, hiszen az Istenhez tartozást a teremtéssel indokolja, nem pedig Izrael kiválasztásának vagy az üdvtörténetnek a teológiájával. Összességében elmondhatjuk, hogy a zsidó restauráció során ugyan kétségtelen megállapítható, hogy a fogságból hazatértek sikeres erőfeszítést tettek, hogy (főként Ezsdrás és Nehemiás működése révén) népvallást hozzanak létre, ugyanakkor ennek a vallásnak mégsem bezárkózó jellege volt, hanem pozitív képet sugallt az Izrael Istenét elismerő idegen népekről is. Talán meghökkentő, de ez lehetővé tette a későbbiekben, hogy a zsidó misszió prozelitákat is szerezzen magának – a zsidósághoz csatlakozás nemcsak lehetséges, hanem kifejezetten tiszteletre méltó hitbeli meggyőződés volt.

3) Eszkhatológia és apokaliptika

Először is a két kifejezés tartalmára kell figyelnünk. Az eszkhatológia a végső dolgokról *(ta eszkhata)* szóló tanítás – tehát tartalmi meghatározás akar lenni. Az apokaliptika ezzel szemben a „rejtett, titkos dolgokról" szóló tanítás, amely

elsősorban nyelvi, stílusbeli és kifejezésbeli formában jelentkezik – tehát inkább műfaji besorolásként érthetjük. Nem ugyanazon a síkon mozog tehát a két elnevezés, még akkor sem, ha gyakran előfordul, hogy valamely szakasz mindkét kategóriába tartozik. Miben látható az Ószövetség végső dolgok iránti érdeklődésének eredete, amely aztán a késői keltezésű művekben apokaliptikus színezettel jelentkezik? Talán leginkább abban, hogy az izraeli prófétákra úgy tekintettek, mint akiknek különleges kapcsolatuk van Istennel, s ezért Isten titkos tanácsvégzésbe (héberül: *szód*) is betekintést nyerhettek. Az Ám 3,7 talán már interpretálja a próféta által hirdetett igét: „Az én Uram, az Úr, semmit sem tesz addig, míg titkát ki nem jelenti szolgáinak, a prófétáknak." Közvetlenül a fogság után úgy tűnik, ez a titok oly nagy, hogy néha már maga a próféta sem érti: Zakariás látomásai során szükség van a magyarázó angyalra *(angelus interpres),* aki a Zak 1,8–6,8 egységében a próféta vízióit érthetővé teszi.[340] Ugyanakor egyértelmű, hogy a látomások – a mennyei lovasról, a négy kovácsról, Jósua főpapról, a lámpatartóról és két olajfáról, az irattekercsről és a négy harci kocsiról – kivétel nélkül arra utalnak, hogy Jhwh üdvterve ugyan nem látható tisztán, mégis valós, és láthatóvá is válik majd mindenki számára. Mondhatjuk ugyan, hogy az apokaliptikus látomások formai eredetét Zakariás látomásaiban láthatjuk meg először, mégis tartalmilag nagy különbség, hogy az apokaliptikus irodalom (pozitív végkicsengése ellenére) nemcsak a jót, hanem, és elsősorban, a rossz gonoszságát tartalmazza. Főként Dániel könyve mutat rokonságot a zakariási látomásokkal; ott viszont valóban láthatjuk a rossz tobzódását is.

A próféták igehirdetésében – ezt mindenekelőtt látnunk kell – hangsúlyosan jelen van, hogy Isten jót akar népének, és a jót meg is valósítja. Különösen a prófétai könyvek szerkesztésében tűnhetett ez hangsúlyosnak, hiszen aligha véletlen, ha oly sokszor szerepel az üdvösség meghirdetése az ítélet mellett, mintha csak egyensúlyt akarna kieszközölni a könyv mondanivalójában. Említettük már, hogy Mik 3 és Mik 4 között biztosan szándékos az éles különbség – a 3. fejezet végén Jeruzsálem pusztulásáról van szó, míg a 4. fejezet elején már Sion felmagasztalásáról. Ámósz ítéletes próféciái is az arról szólnak, hogy eljön majd az idő, amikor jóra fordítja Isten népe sorsát (Ám 9,13–15). Ugyanígy a Hós 14,5–9-ben Isten kigyógyítja Izráelt a hűtlenségből, „harmat leszek Izráelnek: virágzik majd, mint a liliom, gyökeret ver, mint a Libánon fái." (És vö. Hós 6,1–3.) Jóel könyve is sötét képekkel hirdet ítéletet, de a vég a Jóel 3,18–20 versekben az ideális jövőt festi: „Azon a napon majd must csurog a hegyekről, tej folyik a halmokról."

[340] Lásd Rokay Zoltán: *Die Nachtgesichte des Propheten Sacharja. Eine einzelexegetische Untersuchung zur Bestimmung ihrer Eigenart,* Frankfurt/M. usw., P. Lang, 2011.

(18. v.) Zofóniás könyve a szomorkodók összegyűjtésével zárul (Zof 3,18–20), Malakiás végéről pedig szóltunk már (vö. Az Úr napja fejezetünkkel). Mindez aligha véletlen, szándékos teológiai munka történt a könyvek összeállításakor.

Ézsaiás könyvének végén is szerepel egy olyan jövendölés Izrael felmagasztalásáról, amelyet már fentebb idéztünk. Érdekes viszont, hogy (Proto-)Ézsaiás könyvének közepén található egy sokszor idézett, nyilván irodalmilag különálló egység, az Ézs 24–27, az ún. „Ézsaiás-apkalipszis" – már ha valóban megérdemli a nevet ez a szakasz.[341] Figyeljünk mindazáltal először a felépítésre! Ézs 24: Isten ítéletet tart a világ fölött; Ézs 25: liturgikus bevezetés után liturgikus nagy lakomát tart Isten a népével együtt a Sionon; Ézs 26: ismét lírai rész a megmenekültek hálaénekéről; Ézs 27: Isten legyőzi Leviátánt, s összegyűjti szétszórt népét. Mindezzel az Ézs 24–27 természetesen semmi olyat nem mond, ami a klasszikus prófétai kategóriákba ne illene – a szakasz mégis más, mint a többi. Egyrészt eléggé világosan elválik a jelen és a jövő, amit például a megváltottak hálaéneke esetében semmi nem jelez, csak az olvasónak kell tudnia, hogy nem a mostani időkről van szó! Két különböző *aión* = *ʿólám* = világkorszak találkozik e költői szakaszokban. Klasszikus téma az apokaliptikában, hogy a végső győzelmet és az örömünnepet még egy nagy, végső erőfeszítés előzi meg, amelyet világméretű megrázkódtatással ábrázol a szöveg: „Recseg, ropog a föld, darabokra törik a föld, inogva reng a föld! Ide-oda tántorog a föld, mint a részeg, düledezik, mint a kunyhó!" (És 24,19–20) Ezt azonban az örömünnep követi: „Készít majd a Seregek Ura ezen a hegyen minden népnek lakomát zsíros falatokból, lakomát újborokból, zsíros, velős falatokból, letisztult újborokból" (Ézs 25,6). Isten végső nagy kijelentése is ekkor következik be: „Ezen a hegyen leveszi a leplet, amely ráborult minden népre, és a takarót, amely betakart minden nemzetet. Véget vet a halálnak örökre!" (Ézs 25,7–8) A végső idők ábrázolása az ősi idők idézésével történik (ez még H. Gunkel fölfedezése volt a 19. században), az Ézs 27,1 itt a káosz-szörny, Leviátán legyőzésével utal erre. Enyhén, de érezhető az apokaliptikus dualizmus is: a megváltottak szemben állnak a *massa perditionis*szal. Végezetül a pszeudonimitást is az apokaliptika jellegzetességeként említhetjük – az apokaliptikus szerző szívesen rejtőzik valamely ismert személyiség mögé, s őt nevezi meg szerzőként. Az „Ézsaiás-apokalipszis" elnevezés tehát korrektnek tűnik, bár talán mégis jobb, ha eszkhatologikus próféciáról beszélünk, mert

[341] C. B. Hayes talán egy kicsit túl korainak datálja az Ézsaiás-apokalipszist, amikor Jósiás korát feltételezi szereztetésként (Kr. e. 7. század), lásd C. B. Hayes: *The Origins of Isaiah 24–27. Josiah's Festival Scroll for the Fall of Assyria*, Cambridge, CUP, 2019. Talán jobb kitartanunk a Kr. e. 5. század mellett, M. A. Sweeney: *Isaiah 1–39* (Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1996, 316) kommentárjával meggyőzőnek tűnik az az érvelés, hogy e szakasz már ismeri a Papi Iratot. W. R. Millar: *Isaiah 24–27 and the Origins of Apocalyptic* (HMS 11, Missoula, Scholars Press, 1976) inkább a Deutero-Ézsaiáshoz közeliség miatt gondol a Kr. e. 6. század végére.

az említett jellegzetességek ugyan megvannak, de a szerző nem ezekre építi fel mondanivalóját, a lényeg a jövőlátás és jövővárás.[342] Az elnevezés természetesen még problémásabb az ún. „kis apokalipszis", az Ézs 34–35 tekintetében. Voltaképpen itt két olyan fejezetről van szó, amelynek az a célja, hogy Ézsaiás könyvének teológiai egységét biztosítsa. Az Ézs 35,7 szép képe („Tóvá lesz a délibáb") egész nyilvánvalóan Deutero-Ézsaiás igehirdetéséhez köti Proto-Ézsaiás könyvét – a pusztában átkelő hazatérők számára az álom válik valósággá. Az Ézs 34,8 pedig Jhwh bosszúállásának napjával nyilván az Ézs 61,2 retorikáját idézi, Isten bosszút áll a népén esett sérelemért – főként Edóm megbüntetése illusztrálja Isten bosszúját. Nyilvánvaló, hogy eszkatologikus valóság tárulkozik föl szemünk előtt, konkrétan apokaliptikus műfajról azonban talán itt még nem beszélhetünk. Mi történik azonban a fogság után? Miért hajlik egyre inkább az apokaliptikus látomások felé a prófétai igehirdetés Izraelben? Zakariás látomásai és az Ézsaiás-apokalipszis egészen nyilvánvalóan jelzik ezt az utat. Sok válasz született már erre a kérdésre, bár igazán egyik sem kielégítő. Némelyek talán a perzsa dualizmust érzik olyan jelentősnek, hogy ennek nyomán Izraelben is szétválik a jelen és az eljövendő világ, a kiválasztott igazak, és az elvetett gonoszak. Ez kétségkívül lehet egyfajta hatás, de az izraeli apokaliptika végső forrását csakis ebben látnunk nem elegendő. H.-J. Kraus azzal a javaslattal állt elő, hogy a lényegi különbség Deutero-Ézsaiás és Trito-Ézsaiás között van. Az előző a hazatérésben látta Isten végső kijelentését, és teofániáról beszélt; tanítványa pedig már az eszkhatonba tolja ki a végső teofánia eljövetelét.[343] P.-D. Hanson inkább a papi és prófétai elem konkurenciáját látja közvetlenül a babiloni fogság után, ami a prófécia módosulásához vezetett.[344] J. J. Collins joggal beszél arról, hogy helytelen lenne az apokaliptika eredetének monokauzális magyarázata, és G. von Rad nézetét sem utasítja el, aki inkább a bölcsességirodalomhoz kötötte

[342] Az eszkhatológiáról általában lásd Fodor György: *Jövővárás az Ószövetségben*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2009. Lásd még Kustár Zoltán: Főáram és különút az ószövetségi eszkhatológiában: Az Ézs 2,2–5 magyarázata, in Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): *„Krisztusért járva követségben". Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás,* Debrecen, DRHE, 2012, 17–27. A régebbi irodalomhoz lásd Tóth Kálmán: Az ószövetségi bibliai teológia tanítása az eschatonról, *Theologiai Szemle,* XXV. évf., 1981/6, 75–78.

[343] H.-J. Kraus: Die ausgebliebene Endtheophanie, *ZAW* 78, 1966, 317–332. Az vitathatatlan, hogy a keresztyén eszkhatológiára jellemző „új ég és új föld", amit a Jel 21,1 látomása említ, Trito-Ézsaiás könyvére megy vissza. Az Ézs 65,17 versében olvassuk: „Mert én új eget és új földet *(sámajim hᵃdásím wá'árec hᵃdásá)* teremtek (*bárá* ige!), a régire nem is emlékeznek, senkinek sem jut eszébe."

[344] P.-D. Hanson: *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.

az apokaliptika megszületését.[345] Amit bizton állíthatunk, az a történetszemlélet jelentős megváltozása. Míg az izraeli történetírás és prófécia Isten beavatkozásáról szólt a mindenkori jelenbe (legyen szó akár a múlt elbeszéléséről, akár a közeljövő alakulásáról), addig az apokaliptika súlya áttevődik a jövőbe (még akkor is, amikor a múltat vagy a jelent magyarázza), s arról beszél, ami végső üdvtervének a megvalósulása. Közös mindkét szemléletben, hogy Isten irányítja a jelent – ennek ábrázolása azonban jelentősen eltér.

Vitán felül áll a fentiekkel szemben, hogy a Dániel könyve genuin apokaliptikus irat. A könyv azonban több értelmezési problémát is rejt, már csak kétnyelvűsége miatt is. Ugyan többször megpróbálták egyik vagy másik részét fordításként értelmezni, úgy tűnik, ez az út nem járható, s azzal a furcsa jelenséggel van dolgunk, hogy ugyanaz a könyv használja az arám és a héber nyelvet is – ami viszont jelzés, hogy a szöveg nem egyszerre keletkezett. A Dán 1–6. fejezetei témájukban is eltérnek a 8–12. részektől: az előző Dániel és társai történeteit tárgyalja a babiloni királyi udvarban, az utóbbi pedig nehezen érthető formában Antiokhosz Epiphanész korának politikai és vallási körülményeiről szól. Ám ezen belül is világos, hogy a könyv első fele inkább önálló elbeszéléseket tartalmaz, még ha a főszereplő személye össze is kapcsolja ezeket: Az 1. fejezet arról szól, hogy Dániel és társai megtartják Babilonban is a zsidó étkezési előírásokat; a 2. fejezetben Dániel megfejti a király álmát, amelynek lényege a világtörténelem egymást váltó birodalmainak sora.[346] A 3. fejezetben a zsidó ifjak nem hódolnak Nebukadneccar bálványszobra előtt, s ezért a tüzes kemencébe vetik őket, de Isten csodálatos módon megmenti őket. A 4. fejezet ismét egy álom megmagyarázását tartalmazza, amely előre megjósolja Nebukadneccar uralkodásának végét. Az 5. fejezetben Dániel Bélsaccar lakomáján megmagyarázza a titokzatos kéz érthetetlen feliratát, amelynek értelme a birodalom bukása. A 6. fejezetben Dánielt zsidó kegyességének gyakorlása miatt az oroszlánok vermébe vetik, de

[345] J. J. Collins: *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998², 19–21.

[346] Mindmáig érvényes kutatás M. Noth: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, *Gesammelte Studien,* TB 6, München, Chr. Kaiser, 1960, 248–275. Kimutatta, hogy az egymást követő, csökkenő értékű birodalmak a görög történelmi felfogás (elsősorban Hésziodosz) hatását jelentik Dániel könyvében. Arany fej (Babilon), ezüst test (Méd Birodalom), vas, illetve cserép lábak (Perzsa Birodalom), valamint az azt ledöntő kő, ami nagy heggyé válik, Nagy Sándor birodalmát jelképezi. Feltűnő, hogy a periodizálás mennyire szubjektív, hiszen a Dán 6,1 Dáreioszt „méd"-nek mondja, holott köztudottan perzsa uralkodóról van szó. Azonban a négyes szám már eleve adva volt, s a szerző nem tudott méd királyt említeni, ezért tette meg Dáreioszt médnek. A Dán 9,1 pedig Dáreioszt Xerxész fiának mondja – jóllehet pont fordított a helyzet.

Isten csodásan megmenti őt, míg vádlóit elpusztítják az oroszlánok.[347] Van valami közös ezekben az elbeszélésekben? Nyilván a főszereplő, Dániel összekapcsolja az eseményeket, de ezen túl is láthatunk bennük közös teológiai mondanivalót. Valamennyi történetben idegen uralom alatt élnek zsidók, s mindenütt a zsidóság viszonya a kérdés az idegen világtörténeti eseményekkel. Ugyanezt láthatjuk majd az Eszter könyvében is témaként, bár ott inkább a személyes magatartás lesz külön témává (lásd Diaszpóralét [253–257. o.] fejezetünket). Itt inkább arról van szó, hogy Isten akarata (mondjuk ki kereken, Isten uralma vagy Isten országa) hogyan valósul meg a világbirodalmak önkényuralma, majd aztán az egymást váltó világbirodalmak turbulens eseményei között.[348] Márpedig megvalósul, mégha a bennük részvevők ezt nem is látják! A Dán 1–6 titkos (rejtett = apokaliptikus) tudást közöl olvasóival, amit csak azok láthatnak és csak azok érthetnek meg, akik Isten kijelentését elfogadják. Világos, hogy az ezoterikus tudás közlése a későbbiekben ezoterikus közösségek létrejöttéhez is vezetett, ez azonban Dániel könyve első felében még nem érezhető. A könyv másik fele (Dán 8–12, ismét héberül) már lényegesen konkrétabb történeti utalásokat tartalmaz, jóllehet ezek megértése sem egyszerű első olvasatra. A Dán 8 a görög-perzsa háborút egy kos és egy kecskebak küzdelmeként ábrázolja. Teljesen világos, hogy a kos legyőzése után a bak szarvának letörése Nagy Sándor halálára vonatkozik, a négy kinövő szarv pedig az utódbirodalmakat (a diadochok országait) jelképezi. A Dán 9 fejezetében Dániel imáját követően új kijelentés érkezik, amely a babiloni fogság hetven esztendejének alapján hetven évhétben periodizálja újra a világtörténelmet. A benne megjelenő fejedelem nyilván Jósua főpap, de még inkább a főpapi tiszt önmaga, s a felkent fejedelem megölése nyilván III. Oniász hivatalból történt elmozdítására és meggyilkolására vonatkozik. „A templom szegélyére odakerül az iszonyatos bálvány" (*siqqúc sómém*, Dán 9,27) pedig már arra vonatkozik, hogy Antiokhosz Epiphansz Kr. e. 168-ban megszentségtelenítette a templomot. Antiokhosz Epiphanész uralmáról aztán a Dán 11 számol be részletesebben.[349] A Dán 10 és 12 azonban már azokkal foglalkozik, akik ezekben az embert próbáló időkben helyt kívánnak állni. A 10. fejezetben egy angyal magyarázza meg Dánielnek, hogy miért késlekedik Isten

[347] Mindmáig jól használható Tóth Kálmán: Történet és eschatológia a Dániel könyvében, *Theologiai Szemle*, V. évf., 1962/7–8, 80–86.

[348] Lásd R. G. Kratz: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991.

[349] Az eseményekről természetesen beszámol a két Makkabeus-könyv (1Makk 1, 2Makk 5), valamint az i. sz. 1. század végéről Josephus Flavius is „A zsidók története" c. művében (Ant. 12.246 sk.). Vallástörténeti kiértékeléshez lásd tanulmányomat: Tényleg megőrült Antiokhosz Epiphanész?, in uő: *Az Ószövetség varázsa*, 180–198.

segítsége a nyomorúságban, s megígéri Míkáél vezetését a hitükben kitartóknak. A 12. fejezet pedig már mintha számolna azzal, hogy sokan részt vettek a Makkabeus-fölkelésben, és el is estek. Ezeknek a feltámadást ígéri az az ellenállásra buzdító szerző:

> Azok közül, akik alusznak
> a föld porában,
> sokan felébrednek majd:
> némelyek örök életre,
> némelyek gyalázatra és örök utálatra.
> Az okosok fényleni fognak,
> mint a fénylő égbolt,
> és akik sokakat igazságra vezettek,
> mint a csillagok, mindörökké. (Dán 12,2–3)

A feltámadás ugyan még nem általános, nem mindenkire vonatkozik (szemben a keresztyén tanítással), de az árulás és a hűség különbségtétele már az eljövendő világra is kiterjed. A Dán 8–12. fejezeteinek sikerült értelmet találni a történelemben – s tegyük hozzá, nem is akármilyet.

Talányként persze ottmarad a Dán 7. fejezete[350] – ez a fejezet kapcsolja össze a könyv két nagy blokkját. A világbirodalmakról szóló látomás nyilván a Dán 2 tartalmát idézi, és kapcsolódik hozzá. A világbirodalmakat azonban ezúttal fenyegető és fantasztikus állatok szimbolizálják, amelyek nyilván az elmúlt világméretű háborúk borzalmaira emlékeztetnek. Viszont nem ezeké az utolsó szó, az Öregkorú trónusa előtt mindegyiknek meg kell állnia, s bár ideig-óráig életben maradhatnak, a hatalmat elveszik tőlük. Az üzenet egyértelmű: bármilyen riasztó is a hellenista kor nagyhatalmainak kegyetlensége, mindez csak átmeneti jellegű, Isten rendelkezik felőlük is. A 7. fejezet végén megjelenik az ég felhőin Valaki, aki az Emberfiához hasonló (nyilván megkülönböztetendő a korábbi vadállatoktól!), s az Öregkorú elé járul. Kétségkívül messianisztikus alakról van itt szó, bár azt nem pontosítja a szöveg, hogy mit tesz ez a messianisztikus alak, de bizonyos, hogy az eljövendő világ uralma az övé lesz:

> Hatalom, dicsőség
> és királyi uralom adatott neki,
> hogy mindenféle nyelvű nép

[350] Vö. tanulmányomat: Apokaliptika és irodalom. A Dániel 7 értelmezéséhez, in Balog Margit – Kókai Nagy Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére 60. születésnapja alkalmából,* Acta Theologica Debrecinensis 4, Debrecen, DRHE, 2013, 25–34.

és nemzet őt tisztelje.
Hatalma az örök hatalom,
amely nem múlik el,
és királyi uralma nem semmisül meg. (Dán 7,14)

Az Emberfiához tehát ugyanazt a váradalmat fűzi a Dán 7, mint az ideális dávidi királyhoz, és a Messiáshoz.

Nem hagyhatjuk szó nélkül, hogy az apokaliptika tradícióját nem tekintettük át az ószövetségi könyvek vizsgálatával. A teljes képhez Énókh könyvét, Ezsdrás 4. könyvét, Bárúkh 2. könyvét, a Szibillinákat és Ábrahám testamentumát is figyelembe kellene vennünk, ami azonban az ószövetségi teológia kereteit szétfeszítené.

4) Feltámadás

Az előző fejezetben már említettük, hogy a Dán 12 kifejezetten említi az egyéni feltámadás kérdéskörét, még ha ezt nem is általános feltámadáshitként fogalmazza meg, hanem a Makkabeus-háborúkban hitükért életüket adók reménységét fogalmazza meg. Világos lehetett az is, hogy ezzel az Ószövetség egyik legkésőbb megfogalmazott hitbeli állításáról van szó, amely a Kr. e. 2. században került megfogalmazásra. Nyilván következik ebből a feladat, fel kell vázolnunk azt is, hogy milyen út vezetett ehhez a hithez!

Első lépésként persze ott áll a kérdés, hogy milyen képet alkotott az Ószövetség embere a túlvilágról, illetve a hozzá vezető útról, a halálról. A válasz azonban vallástörténetileg több mint bonyolult. Először talán az utóbbi témához: ahol nem kifejezetten tematikusan tárgyalja az Ószövetség a halált, ott feltűnő, hogy nem egységes a megítélése.[351] Nátán próféciájában az eljövendő dávidi királyokról szól a próféta: „Ha majd letelik az időd, és pihenni térsz őseidhez […]" (2Sám 7,12a). Itt nyilván természetes az élet rendje, ha valakinek az ideje letelik,

[351] A bibliai anyagot mindmáig meglepő pontossággal dolgozta fel Kállay Kálmán: Az Ó-Testamentom felfogása a halál utáni életről, *Theologiai Szemle*, 2, 1926/1–2, 562–586. A debreceni professzor korának nemzetközi irodalmát, a hozzáférhető vallástörténeti anyagot szinte teljességgel feldolgozta – ma is elolvasásra érdemes.

Kevésbé vallástörténeti, inkább bibliai teológiai érdeklődésű írás Tóth Kálmán: Élet, halál, feltámadás – az Ószövetségben, *Theologiai Szemle*, 3, 1960/7–8, 147–154. Mivel a budapesti professzor is kora legjobb szakirodalmát használta föl, már csak kutatástörténeti szempontból is érdemes e két tanulmány összehasonlítása. Újabban lásd Balogh Csaba: Halál utáni élet és feltámadás az Ószövetségben és a keresztyén írásmagyarázat, *Református Szemle*, 90, 2017/5, 463–479.

Kifejezetten keresztyén szempontú megközelítés Enghy Sándor: *Halál és élet: Ószövetségi megközelítések*, Sárospatak, Hernád, 2015.

akkor az élettől is búcsúzni fog; nincs ebben semmilyen negatív hangvétel. Ezzel szemben az 1Kir 2,6 szerint Dávid meghagyja Salamonnak, hogy Jóáb büntetését ne mulassza el: „Bánj vele bölcsességed szerint, és ne engedd, hogy békében megőszülve jusson a halottak hazájába." Ha nem az élettel betelve, hanem idejekorán hal meg valaki, akkor az büntetésnek számít. Milyen azonban a „halottak hazája", a túlvilág? Először is – semmilyen. Az Ézs 14,11 (gúnydal a babiloni királyról) az egykor dicsőséges királyról mondja: „Sírba omlott gőgöd, lantjaid zengése! Férgek a derékaljad, pondrók a takaród!" A *s'ʾól* szó hasonlóképpen a 15. versben is szerepel ez ének során, s ott a *bór* = gödör szóval áll párhuzamban. Szinte naturalisztikus a halál leírása, és nem fűződik hozzá semmilyen további nézet: a sírban a holttest elbomlik. Vagy mégis? Ismét ugyanez az ének az Ézs 14,9-ben így szól: „Megrendült ott lent a holtak hazája, látva jöttödet. Felkölti miattad az árnyakat, a föld összes hatalmasait […]" Költői hiperboláról van szó természetesen, még a túlvilág is megretten a babiloni király büntetése láttán! Túl messze menő következtetést tehát nem vonhatunk le ebből a versből, mégis annyi világos, hogy egy „árnyékvilág" pontatlan képe rajzolódik ki, egyfajta Hádész, ami azonban nem pontosítható tovább úgy, mint a görög mitológiában. Az azonban bizonyos, hogy amíg az ókori keleten általános volt a túlvilággal – különböző praktikák révén – történő kommunikáció, addig ez Izraelben tiltott volt.[352] Az 1Sám 28 mellett erről tanúskodik az Ézs 8,19 is: „Ha majd azt mondják nektek, hogy forduljatok a halottidézőkhöz és jövendőmondókhoz, akik suttognak és mormolnak, ezt feleljétek: Nem Istenéhez kell fordulnia a népnek? A holtakhoz kell fordulni az élő helyett?" Isten tehát az élettel, és nem a halállal van kapcsolatban. Ezékiás imáját idézzük: „Az élő, csak az élő magasztalhat téged, akárcsak én most" (Ézs 38,19). Több kísérlet történt a vallástörténeti kép felvázolására, amelyet jól összefoglal Gönke Eberhardt tübingeni disszertációja.[353] Úgy tűnik a fenti idézetek alapján, hogy Jhwh az élettel áll kapcsolatban, hatása az élet területére terjed ki, és a halálon túl Isten működésére kérdezni irreleváns. Viszonylag hamar, már a Kr. e. 8. század során fölmerült azonban, hogy bizonyos esetekben Jhwh a túlvilágban is érvényesíti akaratát. Az Ám 9,2 szerint Isten elől nem lehet elmenekülni, még a holtak hazájába sem. Még erősebb ez a tendencia a fogság utáni Jób 38,17 versében; itt köztudottan a teremtésre, a káosz ember által lehetetlen, de Isten által lehetséges legyőzése további képpel gazdagodik: „Föltárultak-e előtted a halál kapui? A halál árnyékának kapuit láttad-e?" Nyilván Jób nem, de Isten igen! Itt tehát már általános igazság, hogy Isten úr

[352] Röviden tárgyaltam ezt a témát az ugariti vallásban: Az ugariti vallás, in Molnár János – Lévai Attila (szerk.): *Vallások az ókori Izrael környezetében*, Szentendre, TPM, 2013, 77–89.

[353] Gönke Eberhardt: *Jhwh und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung Jhwhs im Alten Testament*, FAT 23, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

a halál fölött is. Külön hangsúlyos (és talán még babiloni fogság előtti) gondolat, hogy Jhwh védelmezőként a haláltól is megmenti hívét: „Isten, a mi szabadító Istenünk, az Úr, a mi Urunk kihoz a halálból is" (Zsolt 68,21). Úgy tűnik, ezt a reménységet a Kr. e. 7. században általánosnak tekinthetjük, erre utal a Ketef Hinnómban föllelt, amulettként használt két ezüst lemezke, amely egy elhunyt nő ékszere volt a sírban, és az Ároni áldás szövegének variánsát tartalmazza.[354] Eberhardt joggal beszél arról, hogy Jhwh hatalma az ószövetségi hitben egyre inkább kiterjesztette uralmát („Kompetenzausweitung"), míg aztán általánossá vált Isten védelme és megmentő tette a halál után is. Már-már feltámadáshitnek is nevezhetjük a Zsolt 49,16 versét: „De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához fog venni." Maga a feltámadás ténye ugyan nincs pontosítva , de Pál apostol szavaihoz már egészen közel áll a zsoltár: „vágyódom elköltözni és Krisztussal lenni" (Fil 1,23).

Ugyanakkor azonban különbségként ki kell emeljük, hogy az Újszövetségben Krisztus feltámadása központi, döntő jellegű: „Ha pedig Krisztus nem támadt fel, akkor hiábavaló a mi igehirdetésünk, de hiábavaló a ti hitetek is" (1Kor 15,14). Feltámadás nélkül már Pál apostol szerint sincs keresztyénség. Ezzel szemben a feltámadáshit az Ószövetségben mozgásban van, alakul, formálódik, s különböző megfogalmazásokban jelentkezik.[355] Bizonnyal korán jelen van már az a hit, hogy bár az immanens valóság nem szolgáltat valakinek igazságot, Isten igazsága ezen a valóságon túl is érvényesül. Ezt fogalmazza meg a Jób 19: „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára megáll a por fölött" (Jób 19,25) – bár nem világos sem az, hogy pontosan ki lesz ez a megváltó (talán maga Isten?), sem pedig az, hogy ezek után hogyan láthatja meg őt Jób saját maga, ha már veséi megemésztettek (19,27). Csak annyi a bizonyos, hogy a halálon túl is folyik a per, s Jób biztos abban, hogy számára pozitív lesz a kimenetele – az emberi élet elmúltával is. Nyugodtan nevezhetjük ezt implicit feltámadáshitnek. Ezzel együtt érdekes, hogy először a kollektív feltámadás gondolata merül fel, éspedig Ezékiel igehirdetésében (lásd A krízis prófétái fejezetünket). Az Ez 37 nyilván nem az egyes emberekről szól, hanem egy népről: a 37,11 egyértelműen mondja, hogy Izrael házáról van szó a látomásban, és a babiloni fogságot sírnak nevezi a prófécia,

[354] Lásd a fordításomat és magyarázatomat: Tekintély vagy erőszak? Az Ároni áldás és Ketef Hinnóm, in uő: *Az ószöveteségi teológia történetéhez*, Budapest, KRE–L'Harmattan, 2020, 21–32.

[355] Természetesen nem hagyhatjuk szó nélkül azt sem, hogy az ókori kelet is ismerte a feltámadás gondolatát, s a mitológiákban ezt meg is fogalmazták. Úgy tűnik azonban, ehhez az ószövetségi feltámadáshitnek semmi köze sincs. Ütköztetésül lásd T. N. D. Mettinger: *The Riddle of Resurrection. 'Dying and Rising Gods' in the Ancient Near East*, CB OT 50, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2001. Amint látjuk, az ószövetségi feltámadáshit nem vezethető le sem a Baal-mítoszokból, de Ozirisz példáját sem követi.

feltámadásnak pedig azt hívja, hogy a nép saját országában újra letelepedhet.[356] Időben nem lehetünk messze az Ézsaiás-apokalipszis keletkezésétől, ahol szintén megfogalmazást nyert a nép föltámadása, igaz, eszkhatologikus valóságként:

> Életre kelnek halottaid,
> föltámadnak a holttestek!
> Ébredjetek, és ujjongjatok,
> kik a porban laktok!
> Mert harmatod a világosság harmata,
> és a föld visszaadja az árnyakat. (Ézs 26,19)

Úgy tűnik, ehhez képest az egyéni feltámadás gondolata a bölcsességirodalmi zsoltárokban jelenik meg először, a késő fogság utáni korban – legalábbis fenti idézetünk a 49. zsoltárból ebbe a korba illik. Alapja az Isten védelmező erejébe vetett bizalom, amely a halál ellenére is töretlenül folytatódik.

> De én mindig veled leszek,
> mert te fogod jobb kezemet.
> Tanácsoddal vezetsz engem,
> és végül dicsőségedbe fogadsz.
> Nincs senkim rajtad kívül a mennyben,
> a földön sem gyönyörködöm másban.
> Ha elenyészik is testem és szívem,
> szívemnek kősziklája és örökségem
> te maradsz, Istenem, örökké! (Zsolt 73,23–26)

Akkor tudjuk kellőképpen értékelni ezt a bizalmat, ha a következő verseket is olvassuk, melyekben a halál nem szűnt meg rettenet lenni az ember számára (27. v.: „Bizony, elpusztulnak azok, akik eltávolodnak tőled. Kiirtod mindazokat, akik elhagynak téged!"). Nem a rossz eltávolítása, de a jó nagyra növekedése az, ami a személyes feltámadáshitet mozgatja. Így érkezünk el a már idézett Dán 12,2–3 verseihez (lásd fentebb, Eszkhatológia és apokaliptika fejezetünket), ahol a Makkabeus-háborúkban elesettek számára ígéri meg az apokaliptikus szerző a személyes feltámadást, és az igazságszolgáltatást árulók és mártírok számára egyaránt. A *resurrectio ad malam partem* (feltámadás a kárhozatra) csak Dániel könyvében jelenik meg, de a zsidó apokaliptikában majd általános lesz.

[356] Lásd még Karasszon Dezső: A feltámadás ígérete. Az Ez 37 magyarázata, *Református Egyház*, LIII. évf., 2001/11, 249–250.

5) Az ószövetségi hit fájdalmas kérdései

Miért tagadnánk, hogy vannak olyan iratok is az Ószövetségben, amelyek nehezen klasszifikálhatók, és tulajdonképpen kivételnek is tekintendők a kanonikus gyűjteményben. Voltaképpen az Énekek éneke is ide tartozik, hiszen ki ne ismerné a 18. századi francia éneket: *plaisir d'amour ne dure qu'un moment, chagrin d'amour dure toute la vie…*[357] Az Énekek éneke azonban nem ezt énekli meg, hanem inkább a csodálatot, a vágyakozást és a beteljesedés örömét. Az ábrázolás korántsem prűd, őszintén beszél a testi vágyról.[358] Ugyanakkor azonban éppen azért beszél róla leplezetlenül, mert közben vallja, hogy ezzel az ember túlmutat önmagán: „Bizony, erős a szeretet, mint a halál, legyőzhetetlen a szenvedély, akár a sír. Úgy lobog, mint a lobogó tűz, mint az Úrnak lángja" (Énekek 8,6). Hogy a szerelem érzése kapcsán transzcendens tapasztalathoz jut az ember, önmagában nem új, itt azonban ezt a transzcendens tapasztalatot Istenhez köti a szerző *(sal^{e}habatjáh)*. Ennek keretében mutatja be a lány szépségét az Énekek 4, a férfi szépségét az Énekek 3,6–11, egymás iránti vágyukat az Énekek 5,2–6. Vidéki képek, mint például az Énekek 7,1–6 váltakoznak (valószínűleg redakcionális) jeruzsálemi képekkel, például az Énekek 5,8–16-ban. A két szerelmes bújócskajátéka (Énekek 3,1–5) és a beteljesedés képei váltakoznak (Énekek 7,11–13), s maga a szerelem királyi szintre emelkedik, lásd Énekek 3,6–11. Mindez természetesen önmagában is elegendő lenne, hiszen miért is kell többet keresnünk a szerelmi énekekben, mint a szerelmesek érzelmét? Az Énekek éneke viszont ebben a felfokozott érzelmi állapotban is az Isten és az ember kapcsolatát látja, melyben a vágy és öröm egyaránt túlmutat a megtapasztalható emberi léten és az örökkévalóságra utal. A „fájdalmas kérdések" között tehát az Énekek éneke kivételnek számít, inkább a szenvedés megtapasztalását, az élet értelmének keresését, illetve a diaszpóralétet kell tárgyalnunk ezek során.

[357] „Szerelem öröme csak egy pillanatig tart, szerelem bánata egy egész életen át". A szöveg Jean-Pierre Claris de Florian (1755–1794) verse.

[358] Bár az Énekek éneke meglehetősen egyedülálló az Ószövetség irodalmában, izoláltnak mégsem tekinthetjük tartalmát. A Zsolt 45 mellett a Péld 5,15–19 mutat hasonló gondolatokat. Az Énekek éneke költeményei annyiban ütnek el ezektől is, hogy – igazi költeményként – több szinten is értelmezhető mondanivalójuk. Magyarázatukhoz talán leginkább ajánlhatjuk O. Keel: *Das Hohelied*, Zürich, TVZ, 1986 (angolul uő: *The Song of Songs,* Philadelphia, Fortress Press, 1994).
Az esztétikai kifejezési formákhoz lásd F. Landy: Beauty and the Enigma: An Inquiry into Some Interrelated Episodes of the Song of Songs, in uő: *Beauty and the Enigma. And Other Essays on the Hebrew Bible*, JSOTS 312, Sheffield, Academic Press, 2001, 35–95.
Modern teológiai kísérlethez viszont a legjobb talán L. G. Krinetzki: *Kommentar zum Hohelied*, Frankfurt/M., Peter Lang, 1981.

a) A szenvedés kérdése (Jób)

Az emberi szenvedéssel természetes, hogy foglalkozik a vallás is – ebben önmagában nincs is meglepő. Az már viszont inkább érdekes kérdés, hogy egy monoteista vallás hogyan kezeli a szenvedés jelenségét teológiai rendszerén belül. Politeista vallás esetén nyilvánvaló, hogy a részekre osztott transzcendensben külön része van a jónak és a rossznak is. Sémi területen például a halálnak is volt istene (az asszír-babiloni vallásban Nergal, az ugariti vallásban Mót), s ha ez nem jelentett is megoldást a bajra, mégis lehetett a jó istenséghez fohászkodni, hogy védje meg a rossztól hívét – vagy ki lehetett engeszteli a rossz istenséget. Ez a modell egészen a dualizmusig fenntartható, amikor is van egy jó és egy rossz istenség (a perzsa vallásban Ahura Mazda és Angra Mainju). Hogy azonban ez utóbbinak mekkora hatása volt a zsidó vallásra, az mindmáig kérdés. Mármost nyilvánvaló, hogy ugyanez a kérdés sokkal élesebben jelentkezik ott, ahol csupán egyetlen istenség van, hiszen ott a jónak és rossznak is ugyanazon istenségre kell visszamennie. Monoteista vallás márpedig az ókori Keleten több is volt, nem csak a zsidóság esetében. Nyilvánvaló, hogy hosszú út vezet addig, amíg Jób kimondja: „Az Úr adta, az Úr vette el. Áldott legyen az Úr neve!" (Jób 1,21).

A fentiek már egy lényegi kérdést el is döntöttek: a szenvedés kérdése nem egyszeri probléma, hanem állandó és kínzó kérdés az emberiség számára, s így aligha remélhetjük, hogy egy vallásos irodalmi mű egy csapásra választ fog adni. Jób könyvének szerkezete mutatja is, hogy Izraelben is hosszú évszázadokig foglalkoztak a hit képviselői az igaz ember szenvedésével, s többfajta válasz is keletkezett, amelyeket hosszú hagyományozási folyamat örökített ránk ebben a hatalmas gyűjteményben. Érdemes mindenekelőtt egy oldalpillantást vetni az Izraelen kívüli irodalom mondanivalójára. A legtekintélyesebb irat, amely a szenvedés problématikáját tárgyalta a Kr. e. 17. század körüli *ludlul bēl nēmeqi* volt, amelyben a szenvedő a főistenhez, Mardukhoz fordul panaszával, de mintegy visszatekintve dicséri is az istenséget, amiért megmentette a szenvedéstől. A költemény hangsúlyozza az emberi megismerés véges voltát, hiszen nem tudjuk, mi az istenség akarata. Sőt, arra is képtelen az ember, hogy bűntelen életet folytasson. Ezért az egyetlen megoldás, ha az istenséghez fordul az ember, mert Marduknak van hatalma elviselhetetlen szenvedést okozni éppúgy, mint ahogy azt elhárítani is. A szenvedés mégis tovább foglalkoztatta a vallás gyakorlóit, Mezopotámiában a Kr. e. 8. századból való az ún. „Babiloni teodicea" szövege.[359]

[359] A Jób könyvét egyszerűen a teodicea kérdésére leszűkíteni természetesen súlyos hiba lenne, jóval több van benne. Ugyanakkor a teodicea kérdése sokkalta szélesebb téma az ókori keleten, semhogy a Jób könyvével el lehetne indézni. Lásd az A. Laato – J. C. de Moor (eds.): *Theodicy in the World of the Bible. The Goodness of God and the Problem of Evil*, Leiden, Brill, 2003.

Itt egy szenvedő ember folytat párbeszédet egy bölccsel, s közben az istenség igazságát teszi kérdés tárgyává: Igazságos-e az isten, ha a szenvedés éppúgy eléri az igaz embert, mint a gonoszt? A bölcs óvatos válasza szerint a szenvedésből nem lehet arra következtetni, hogy valaki igaz, vagy gonosz. Egyébként pedig a gonoszok sikere átmeneti jellegű, az istenség szándékát pedig csak nagyon kis részben tudjuk megragadni.[360] A két irat témái nem ismeretlenek Jób könyvében sem, éppen ezért kell rájuk figyelnünk. Ugyanakkor azonban az is nyilvánvaló, hogy Jób könyve a maga teljességében nem a mezopotámiai iratok egyszerű átvételét jelenti, hanem önálló mű, amelyben sok választ találhatunk, amelyek mindegyike saját tapasztalatot tükröz.

Ha mármost Jób és barátai párbeszédére tekintünk (Jób 3–27. részek), ahol a bölcsességirodalom és a szenvedés megtapasztalásának összeütközését láthatjuk, akkor első renden azt kell megállapítanunk, hogy ez az egység klasszikusan az egyistenhit jegyében áll, és azt a dilemmát kívánja megoldani, hogy ugyanattól az istenségtől hogyan származhat jó és rossz egyaránt. Feltűnő, hogy ez a szakasz nem ismeri a szent nevet, és JHWH helyett mindig Él, Saddaj vagy – ami a legmeglepőbb – az **lóʿh* neveket használja. Főleg ez utóbbi szorul magyarázatra (az előzőeket talán még a pátriárcha-elbeszélésekből megszoktuk, s tudjuk, hogy ezeket az elnevezéseket JHWH személyével azonosították). A szokásos **lóhím* forma ugyan többes számú, mégis egész nyilvánvalóan egyes számot jelöl, ha utána egy egyes számban álló melléknév vagy ige szerepel. Itt azonban úgy tűnik, hangsúlyos, hogy nem szerepel formailag sem többes szám. A szakasz nyelvezete egyébként talán a legnehezebb héberül, sokszor abban sem vagyunk biztosak, hogy ténylegesen a Héber Biblia nyelvével van dolgunk, és nem egy héberhez közel álló dialektusban szerezték e költeményeket![361] Nem csoda, hiszen maga Jób könyve sehol nem állítja, hogy Jób zsidó lett volna. Elképzelhető tehát, hogy valóban ősi emlékeket őriz meg a Jób könyve, ám témája mindenképpen olyan, amellyel a zsidó hagyománynak is foglalkoznia kell, a szenvedés és az egyistenhit. Mit tartalmaz azonban ez a szakasz? Nyilvánvalóan Jób panaszát a szenvedés miatt, a mondanivaló azonban ennél sokkalta összetettebb. A barátok válaszait is általában Isten igazságának védelmével szokás összefoglalni, azonban jóval többet mondanak, s a teodicea kérdésével nem lehet a párbeszédet összegezni. Az egyértelmű, hogy Jób elkeseredettségét rögtön kifejezésre juttatja a 3. fejezet: Jób megátkozza saját születését, és a halált kívánja. Az 5. és 6. fejezetben azonban már szinte szabályos panaszéneket láthatunk, mint a Zsoltárok könyvében,

[360] A két iratot lásd W. G. Lambert: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1960 (legújabb kiadás: Winona Lake, Eisenbrans, 1996), 21–62; 63–91.

[361] Pontos és fontos nyelvészeti tanulmány L. L. Grabbe: *Comparative Philology and the Text of Job. A Study in Methodology,* Missoula, Scholars Press, 1977.

majd a 7. fejezet már Istennel perlekedik. Érdekes, hogy a 7,17–21 úgy szólal meg, mint a Zsolt 8 himnusza, csak éppen negatív éllel. Isten maga is nagyra tartja az embert, de ez abban nyilvánul meg, hogy minden nap próbára teszi. Ezzel együtt megmarad igazságnak, hogy az embernek nem lehet igaza Isten előtt – a 9,5–10 a klasszikus doxológiák nyelvezetével fejezi ki, hogy értelmetlen a feddődés. Mégis (így a 10. fejezet), Jób szeretné tudni, mi a bűne, és hogyan igazulhat meg. A barátok válaszára kifejezetten csak a 13. fejezettől reflektál Jób: ember véleménye nem érdekli, s csak Isten előtt akar megállni – ez így van a 17. és 19. fejezetben is. Ez utóbbiban Jób már számol azzal, hogy válasz nélkül éri utol a halál, de reménykedik abban, hogy akár a halála után is Isten végül neki fog igazat adni. „Tudom, hogy az én megváltóm él" (19,25)[362] – ez mintha fordulatot is jelentene a kompozícióban, mert ezután változik a kép, s Jób mondja a szokásos bölcsességirodalmi gondolatokat: a gonoszokat utoléri a büntetés, Isten ítéletét nem mindig érthetjük a mindennapok során, a 23. fejezet pedig kifejezetten Jób reménységét dokumentálja. A barátoknak ugyan nem ad igazat Jób, de zárásként mitikus képekkel dicsőíti a Teremtő Istent. Úgy tűnik tehát, hogy nemcsak sok hangot gyűjtött össze a Jób 3–27, hanem formailag, de tartalmilag is szép kompozíció előtt állunk. Lehet, hogy van logikája a barátok válaszainak is? Durván száz éve gondolnak arra a tudósok, hogy esetleg három különböző típust testesítenek meg, bizonyosságot azonban mindmáig nem tudtunk erről szerezni. Elifáz mindenesetre biztatja Jóbot a 4. fejezetben, hogy bízzon Isten igazságában, és nem fog csalódni. Bildád a 8. fejezetben arra figyelmeztet, hogy Isten áldása nem mindig az adott pillanatban következik be, tehát nyugodtan várja ki Isten beavatkozását a szenvedő. Egyedül Cófár beszéde az, amelyik kifejezetten támadja Jóbot, s panaszát botorságnak tartja. A második körben már élesebb a hangvétel, de ismét igaz, hogy Elifáz Isten nagyságát ajánlja Jób figyelmébe, Bildád ismét azt mondja, hogy Isten büntetése nem a jelenben, hanem a jövőben valósul meg (18. r.), amihez ezúttal Cófár is csatlakozik (20. r.). Cófár ugyan nem jut többet szóhoz, de Elifáz még megismétli, hogy ok nélkül senkit sem büntet Isten, tehát Jób legyen bizalommal Isten iránt (22. r.). A 25. rövid fejezetben Bildád csatlakozik ehhez – és a párbeszédciklus megoldás nélkül zárul.

Meglehet, hogy irodalmilag volt lekerekítés a párbeszédciklus végén, esetleg Cófár is szóhoz jutott talán harmadjára is, mondanivaló tekintetében azonban biztos, hogy nyitottan zárul ez a nagy szakasz: a szenvedésre nincs igazán válasz.[363] Éppen ezért érdekes és értékes is, hogy a 38–42,6 nagyobb egysége meg-

[362] Lásd tanulmányomat: Jób Megváltója, in uő: *Az Ószövetség fényei,* 187–197.

[363] Természetesen az is egy válasz, ha nincs válasz. J. van Oorschot bizonnyal jól gondolta, hogy a Jób könyvének egyik lényeges mondanivalója, hogy a hagyományos bölcsességirodalmi klisékkel nem lehet megragadni Istent, hiszen Ő ezek fölött áll. Nyilván ez tette szükségessé, hogy

próbálkozik a válasszal. A válasz azonban rejtélyes, legalábbis az első olvasatra, hiszen a 38. fejezet Isten teremtésével foglalkozik, a 39. a teremtett világgal (élőlényekkel), majd a 40–41. fejezet két vadállattal, a Behemóttal és Leviátánnal, a vízilóval és krokodillal. Nem igazán olyan témát látunk itt, amely válasz lehetne a szenvedés kérdésére, ám meglepő, hogy Jób elfogadja a választ, és örömmel mondja:

> Csak hírből hallottam rólad,
> de most saját szememmel láttalak. (42,5)

Mint ha csak párhuzama lenne ez a korábbi panasznak:

> Elvonul fölöttem, de nem látom,
> elsuhan, de nem veszem észre. (9,11)

Igen, valóban érthetjük úgy, hogy Jób legnagyobb panasza éppen az volt, hogy Istent nem látta a szenvedésében – most pedig, hogy Isten megszólította őt, már abba is hagyja panaszát, jóllehet a szenvedés orvoslása, az előző állapot helyreállítása még nem történt meg. Ezzel együtt azt is el kell fogadnunk, hogy Isten válasza a forgószélből tényleges választ fogalmazott meg, csak a képes beszéd számunkra már nem érthető. Ezt próbálta 1978-ban megfejteni O. Keel, aki szerint a víziló és a krokodil képe a káoszt szimbolizálja, azt az erőt, amelyet az ókori keleti mitológiában az istenségnek le kellett küzdenie a teremtéskor.[364] És valóban, a 38. és 39. fejezet teremtésképe ezzel vág egybe: ember nem lehet úrrá a káoszon, hiszen ez csak Istennek áll hatalmában. Sem világméretben, sem saját életében nem győzheti le a káoszt, hanem csak Istenhez fordulhat – ez egyszersmind cáfolata is annak, hogy az ember rossz sorsából bűnös voltára lehetne következtetni. Mindez Istennél van elrejtve!

A 38–42,6 egysége szép választ ad a 3–27. rész nyitott kérdéseire. Az utóbbi talán inkább népi bölcsességet vagy legalábbis populáris megfogalmazást tárt elénk, míg a válasz megfogalmazója igazi tudós és költő volt egyben. Ugyanez mondható el a 28. fejezetről, amelyet mintegy a tengelyébe illesztett valaki ennek

a párbeszéd ciklusaira valaki megírja a választ. Lásd J. van Oorschot: *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*, BZAW 170, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1987. Abban mindenképpen egyet kell értenünk a szerzővel, hogy a Jób könyvének egyik értelmét (ha nem a legfontosabbat) a különböző kompozíciók egymásra építkezésében láthatjuk meg.

[364] Lásd itt: O. Keel: *Jahwes Entgegnung an Ijob*, FRLANT 121, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

a kompozíciónak. A bölcsesség himnusz művészi képekkel írja le a természeti kincsek lelőhelyét, hogy aztán megkérdezze: „De a bölcsesség hol található? Hol van az értelem lelőhelye?" (28,12) – s a válasz nyilvánvaló: egyedül Istennél!

Vajon azonban mindez pusztán teológiai konstrukció vagy valamilyen történeti magja is van a Jób-történeteknek? Úgy tűnik, a könyv a jelenlegi formájában azt is hangsúlyosnak tartotta, hogy történeti eseményt mondjon el, erről tanúskodik a „keretelbeszélés", a Jób 1–2. rész, illetve a lezáró 42,7–17. Nyilvánvaló, hogy Jóbról szól, de itt már egyes szám harmadik személyben, prózai elbeszélő stílusban. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy bár valóban elképzelhető, hogy Jób történeti személy volt (azonos Ajjabuval, a Kr. e. 14. században Edrei városkájában élt királlyal)[365] és a Jób könyvének keretelbeszélése ezt az emléket tartalmazza, a könyv maga mégis egy évezred tapasztalatait és vívódását dokumentálja, így maga a történeti mag eltörpül a monumentális mondanivaló mellett. Ami azonban az európai fantáziát is megragadta, az Isten és a Sátán vélekedése Jób kegyességéről, amelynek során Isten mintegy kiszolgáltatja Jóbot a Sátánnak. Hogyan viszonyul mindez, beleértve az „istenfiak" mennyei seregét a monoteista képbe,[366] amit egyébként vitán felül állóan vall a Jób könyve? A Sátán, az „ellenkező", valóban nem volt több, mint az ellenvélemény megfogalmazója az Ószövetség korábbi passzusaiban – „Szitná" egy helységnév az 1Móz 26,21-ben, ahol Izsák szolgáinak a kút miatt kellett „pörlekedniük". A Sátán a Jób könyvében még (határozott névelővel!) egyszerűen egy gyanú megszemélyesítője, hogy tudniillik Jób nem ingyen *(hinnám),* hanem érdekből szereti Istent. A gyanú azonban rögtön eltűnik, mihelyt bizonyosságot szerez Jób Isten iránti hűségéről. A „Sátán" nem jelenik meg a keretelbeszélés végén, jóllehet ha személy lenne, ezúttal el kellene ismernie a vereséget és fizetnie kellene az elbukott fogadás miatt. Röviden tehát, itt még nem személyről van szó, s majd csak a későbbi korokban (Jubileumok könyve, 1Q és 4Q: Masztémá) válik konkrét személlyé.[367]

[365] Lásd J. C. de Moor: Az ugariti szövegek és Jób könyvének eredete, *Egyház és Világ,* 4. évf., 1993/1, 10–23.

[366] Az „istenfiak" (itt és az 1Móz 6,2-ben*: b^{e}né há*lóhím*, Zsolt 82,6: *b^{e}né ^{c}eljón*, Zsolt 29,1: *b^{e}né 'élím*) kifejezés korábban is előfordult, s nyilvánvalóan a politeista környezetből származik, ám az Ószövetségben már mitikus jelentőségétől megfosztott kép: „hatalmasokat", „urakat", s adott esetben hatalmukkal visszaélő embereket jelent. Tehát nincs tartalmi folyamatosság a korábbi szóhasználattal. A Jób 1 képe egészen nyilvánvalóan nem önálló transzcendenciát ábrázol, hanem az udvartartás is Isten nagyságát akarja kifejezni, mint ahogy a Sátán sem képvisel önálló transzcendenciát. Ez a késői izraeli vallástörténelem jellegzetessége, amely az intertestamentális korban még erősebben jelentkezik. Lásd írásomat: Ni ange, ni bête. Gondolatok az angelológia és satanológia vallástörténetéhez, in uő: *Az Ószövetség varázsa,* 37–53.

[367] Magyarul lásd Tamási Balázs: Qumráni szövegek – pártütő angyalok. A „rossz" eredete a közösség világképében, *Ókor,* XII. évf., 2013/2, 110–119.

Az intertestamentális irodalom közelsége mutatja, hogy már az ószövetségi kor vége felé keletkezhetett maga a keret-lbeszélés (ami természetesen nem jelenti, hogy régi emlékek ne lehetnének benne). Mégsem ez a Jób könyvének legrégebbi darabja. Úgy tűnik, valaki igen fontosnak tartotta, hogy beiktassa az Elíhú beszédeit. Miután a Jób 28 himnusza mögött még egyszer felhangzik Jób ártatlansága, tiszta lelkiismerete és hite, a Jób 32–37. rész négy beszédben közli egy fiatal, bölcs ember hozzájárulását. Mit jelent, hogy fiatal a bölcs? A sémi gondolkodásban bölcs csak idős ember lehet. Nyilván jelezni akarja ezzel az irodalmi eszközzel a szerző, hogy későbbi tapasztalatokat fogalmaz meg; a keretelbeszélésben semmilyen utalás nincs erre a szakaszra, tehát nyilván még annál is későbbi szövegről van szó. Minket itt mindazáltal az erőteljes hangvétel tartalma érdekel.

Mily fenséges az erős Isten!
Van-e hozzá fogható tanítómester?
Ki kérheti tőle számon magatartását?
Ki meri azt mondani róla, hogy álnokul járt el?
Inkább arra gondolj, hogy magasztald tetteit,
amelyekről énekelnek az emberek! (Jób 36,22–24)

Új magyarázat jelenik meg itt a szenvedésről, de egy új istenkép is, amelyben Izrael Istene a szenvedésen keresztül is jót tesz a hívővel. Új ember is megjelenik, a szenvedő ember képe, aki szenvedésén keresztül is Istent dicsőíti. Egészen nyilvánvaló, hogy sajátos tapasztalat állhat Elíhú beszédei mögött, s bár ő nem árulja el önmagát, lehet sejteni, hogy a Kr. e. 2. század során sokat szenvedett farizeusok képe sejlik fel. S bár újabban úgy tűnik, hogy az Elíhú-beszédek sem egységesek irodalmilag,[368] történelmi helyük érthetővé teszi sajátos mondanivalójukat.

A szenvedés megtapasztalásának és feldolgozásának széles palettáját vonultatja fel a Jób könyve szemünk előtt. Csupán az utolsó mozzanatnál jelenik meg az a gondolat, hogy a szenvedés lehet jó és értelmes is. Nem vitás, hogy a keresztyén gondolkodást igen erősen befolyásolta hát a Jób könyve, hiszen a keresztyénség is egy olyan szenvedésen alapul, amely értelmes, Isten által elrendelten történt, és az emberek javát – üdvösségét – szolgálta.

[368] Az irodalmi kettéválasztás mellett áll S. Lauber: *Weisheit in Widerspruch. Studien zu den Elihu-Reden in Ijob 32–37,* BZAW 454, Berlin–Boston, De Gruyter, 2013.

b) Az élet értelme (Qóhelet)

Utólag nézve aligha csodálkozunk azon, hogy a Prédikátor könyvét, a Qóheletet nem kis fejtörés után kanonizálták az atyák. Az okok egyértelműen a könyv tartalmára vezethetők vissza. Egyrészt joggal hiányolhatjuk a könyvben azokat a témákat, amelyek az ószövetségi tradíciók fejlődésében oly fontossá váltak. A Qóhelet nem beszél Izrael kiválasztásáról, nem emlékezik meg Isten megmentő csodáiról, például az exodusról, nem adja jelét, hogy ismeri Isten kegyelmi szövetségét, de a jövendővárásban sem osztozik más bibliai könyvekkel. Törvényről is csak a könyv végén olvashatunk: „Féld Istent, és tartsd meg parancsolatait, mert ez minden embernek kötelessége!" (12,13) Ám erről tudjuk, hogy nem a szerzőtől származik, hanem éppenséggel a könyv kanonicitását megvédeni szándékozó későbbi kiegészítéssel van dolgunk. Ez a megjegyzés gondolatilag Jézus ben-Sírák könyvének magasságába emeli a Qóheletet, ahol a bölcsesség és a Törvény megtartása tökéletes harmóniában van egymással. A hiánynál azonban sokkal súlyosabb ellenérv lehetett a kanonizálásban, hogy a Qóhelet jelentős ellentmondásban is van a hagyományozott hittel. Hogyan fogadhatjuk el, hogy „nincs semmi új a nap alatt" (1,9), ha közben valljuk, hogy Isten mindig beavatkozott a történelembe, egyedi módon mentette meg Izraelt, adta neki kijelentését, s vezette a történelem során? A történelem Izrael számára tele van Isten epifániájával, amelyeket nem lehet elfelejteni. Úgy tűnik mindazáltal, hogy a történelem elfelejtése nem kívánsága a Qóheletnek, hanem inkább a panasz hangzik fel szavaiban:

> Nem emlékszünk az elmúltakra,
> de ami ezután következik,
> arra sem fognak emlékezni,
> akik majd azután lesznek. (Préd 1,11)

Egy Istent és Isten nagy tetteit szándékosan elfelejtő generáció képe sejlik itt fel, egészen nyilvánvalóan a Kr. e. 3. század hellenista újgazdagjai, akik nem akarnak törődni a múlttal, s a tradíciókat is semmibe veszik. A Qóhelet pesszimistának tűnő hangjának ez az oka, s itt ismét egy kicsit pontosabban kell olvassuk a szöveget, hiszen a sokat idézett *vanitatum vanitas* (hiábavalóságok hiábavalósága), amit mintegy a Prédikátor *ars poeticá*jának tartanak sokan, soha nem Isten tetteire, hanem mindig csak az ember cselekedeteire vonatkozik. Ennek hátterén majdhogynem örömhír, hogy majd ezeket is el fogja felejteni a következő generáció… Nyilván fájdalmas dolog, hogy aki az új divatot nem követi és a régi tradíciókat változatlanul megtartja, nem sikeres az új rendben, hanem éppen-

séggel ő marad alul a társadalmi versengésben. A régi bölcsesség nem tűnik elégségesnek, nem látható Isten áldása közvetlenül a kegyes ember életében! A Qóhelet ezt a dilemmát akarja feloldani.

A „szkeptikus" Qóhelet képe egyébként nem felel meg a Prédikátor könyve teljességének, hanem csak kiragadott idézetekre épülhet – a Qóhelet igenis ismeri az élet örömeit, s buzdít is arra, hogy éljünk ezekkel.[369] „De az is Isten ajándéka, hogy az ember eszik, iszik, és jól él fáradságos munkájából" (3,13). Bár még ez is értelmezhető lenne úgy is, hogy az embernek le kell mondania a végső értelem megszerzéséről, s csak a mindennapi, apró örömökre összpontosíthatna. Mindenesetre ez esetben is kitűnhet, hogy a Prédikátort igaztalanul vádolták a *carpe diem* elvével, hiszen ez nem az élvezetek hajhászását jelenti, és szöges ellentétben áll a 2,1–11 versekben olvasható hedonizmussal, amit értelmetlennek nevez a Qóhelet. A hasonló idézetek azonban egy kifejezetten kiegyensúlyozott, boldog megelégedésre törekvő ember képét vázolják fel előttünk, aki még szűkebb esztendőkben is képes a boldogságra:

> Azért edd csak örömmel kenyeredet, és idd jókedvvel borodat, mert mindig az volt Isten jóakarata, hogy ezt tedd! Ruhád legyen mindig fehér, és a fejedről ne hiányozzék az olaj! Élvezd az életet feleségeddel együtt, akit szeretsz, mulandó életed minden napján, amelyet Isten adott neked a nap alatt. (Préd 9,7–9)

A meglepő mondanivaló éppenséggel az, hogy míg a gazdagság, a rang, a gyönyör keresése mind hiábavalóság *(h^{a}bél h^{a}bálím)* vagy hasztalan erőlködés *(r^{ec}út rú^{a}h)*, a boldog megnyugvást mégis megadja Isten az Őt félőknek.

Ezzel együtt igaz, hogy a Qóhelet korában a jelen nem volt kedvező a hagyományos izraeli hit számára, hiszen nagyon nehéz volt elmondani, hogy az igaz ember mindig olyan, mint a folyóvíz mellé ültetett fa, a gonoszak útja pedig elvész (1. zsoltár). Ellenkezőleg, mintha éppen az lett volna a Qóhelet tapasztalata, hogy sokszor éppen fordított a helyzet. Azt kell mondanunk tehát, hogy minél inkább botor vagy netán gonosz valaki, annál sikeresebb lesz? Ez sem igaz.

> Azt is láttam a nap alatt, hogy nem a gyorsak győznek a futásban, nem a hősök a harcban, nem a bölcseknek jut a kenyér, nem az értelmeseknek a gazdagság és nem a tudósoknak a jóindulat, mert mindezek az időtől és a körülményektől függnek. (Préd 9,11)

[369] Ez az újabb kutatásban igen hangsúlyos téma, lásd B. Pinçon: *L'énigme du bonheur. Étude sur le sujet du bien dans le livre de Qohélet,* VTS 119, Leiden–Boston, Brill, 2008.

Ez a megfigyelés azonban nem a Qóhelet sajátja, hanem jellemző a korra magára – éspedig nemcsak Izraelre, hanem inkább a görög vulgárfilozófiára: eudémonizmusnak szokás nevezni ezt az irányzatot, amelyik éppenséggel azt vallja, hogy az ember sorsa nem saját kezében van.[370] Vajon a Qóhelet ismerte ezt az irányzatot? Nehezen megválaszolható kérdés ez, hiszen az archeológiai eredmények révén csak részben ismerjük, hogy milyen görög műveket ismertek Jeruzsálemben a Kr. e. 3. század során – ám ezek között nincs olyan, amivel rokonságot mutatna a Qóhelet teológiája. Ezzel együtt feltételezhető, hogy sok mindent ismert kora görög gondolkodásából. Erre utal, hogy több olyan kulcskifejezést is használ, amelynek megvan a görög megfelelője (a már említett „hiábavalóság és hasztalan erőlködés" például görögül a *kenodoxia kai tüphosz*). Sőt, többször úgy is tűnik, hogy a hagyományos héber nyelv nem tudja kifejezni gondolatait, s ekkor új szó megalkotására kényszerül – görög mintára támaszkodva. Ha például fáradozásaink hasznát kutatja, úgy a fáradozás szó még ugyan kifejezhető héberül (*ʿámál* = görögül *ponosz*), de a haszon szó már nem. A görög *ophelosz* szót egy újítással kénytelen visszaadni: *jitrón* – ez pedig kulcsszó a Qóhelet számára, hiszen minden dolog végső értelmét keresi ezzel. A kérdést nem föltétlenül kell eldöntenünk itt, de annyi bizonyos, hogyha használt is elemeket a görög filozófiából a Qóhelet, gondolkodási rendszere egyedi, s a zsidó vallásból táplálkozik. Ugyanakkor a görög filozófiához hasonlító szavak csak még gyanakvóbbá tehették a kanonizáló atyákat, amikor a kötelező iratok gyűjteményéről döntöttek. A hagyományos zsidó hit és a hellenizmus megtapasztalt világa pedig olyan összeütközésbe került egymással a Kr. e. 3. század kapcsán, hogy újra át kellett gondolni az egyén kegyessége és sorsa közötti kapcsolatot – ez pedig természeténél fogva hasonlít a görög eudémonizmusra, bár nem azonos azzal.

Milyen megoldást rejteget a Qóhelet erre a kérdésre? Válasza egyáltalán nem hasonlít a filozófusok gondolataira, abszolút egyedi, hiszen a megoldás egyszerűen ennyi: semmi. Egyszerűen tudomásul kell venni, hogy vannak felettük álló erők, s ezekkel nem lehet harcolni.

> Ami görbe, azt nem lehet kiegyenesíteni, és ami nincs, azt nem lehet számba venni. (Préd 1,15)

Szkeptikus kijelentés ez? Talán ha csak ennyit olvasunk, igen – de a könyv második felében megismétli mondanivalóját a Qóhelet:

[370] Tekintélyes mennyiségű irodalom foglalkozik ezzel a kérdéssel, a vélemények ismertetését lásd magyarul írásomban: Még egyszer: Qóhelet és a filozófia, in uő: *Schweitzer József emlékezete*, Budapest, Mazsihisz, 2016, 65–99.

Figyeld meg Isten alkotásait:
ki tudná kiegyenesíteni,
amit ő görbévé tett?
A jó napokban élj a jóval,
a rossz napokban pedig lásd be,
hogy ezt is, amazt is Isten készítette
azért, hogy az ember ne találja ki,
mi következik. (Préd 7,13–14)

Ebből kiderül, hogy nem szkepszisről van szó. Az ember számára érthetetlen történelmi események (a „görbék", *mᵉᶜuwwát* héberül) nem depresszióhoz, hanem az Isten szuverenitásának hangsúlyozásához vezetnek: fogadd el, hogy Isten úgy irányítja a történelmet, ahogy neki tetszik – és ezt te nem mindig érted. Az ember feladata, hogy a szuverén isteni akarathoz alkalmazkodjon, és annak megfelelően éljen. A könyv végén szépen példázza ezt a 12,1 –7, az öregség képekben való kifejezése, amit nyilván el kell fogadni, még ha nem is szeretjük ezeket az éveket (12,1). Ezt azonban megelőzi a 11,9 felszólítása: „Örvendezz, ifjú, míg fiatal vagy" – tehát az adományt is hálásan el kell fogadni, de az öröm közepette is tudni kell, ki és miért adta nekünk.

Úgy tűnik tehát, hogy a 3,1–8 sokat idézett egységének kulcsszerep jut a könyv megértésében: mindennek rendelt ideje van, de értsd jól: Istentől elrendelt ideje. A költeményben arra törekszik a Qóhelet, hogy a végleteket fogja egybe, s ezért meghökkentő dolgokat is elibénk tár. Idő van a születésre és meghalásra, de ideje van a szeretetnek és a gyűlöletnek is, csakúgy mint a nevetésnek és a gyásznak. Éppen az ellentétek mutatják meg, hogy mennyire fontos minden apró mozzanatban, hogy a helyet és az időt (amiket Isten rendelt el!) fölfedezzük, és ennek megfelelően cselekedjünk. Mintha az lenne az üzenet, hogy keresd Isten akaratát, akár jó, akár rossz a sorsod – és a tényleges helyzetedtől függetlenül megtalálhatod benne az élet értelmét.

Nem vitás, hogy ez a mondanivaló, tudniillik Isten akaratának keresése, ami a későbbi zsidó és keresztyén hitben és történetben is számtalanszor visszhangra lelt – az atyák jól döntöttek, amikor a Prédikátor könyvét is fölvették a kánonba. Nagy kérdés viszont, hogy ez a bölcsességirodalmi alkotás hogyan viszonyul a korábbi bölcsességhez – merthogy formájában, nyelvezetében és mondanivalójában eltér tőle, az első pillantásra látható! Az azonban nem illene a tradíciót tisztelő Qóhelet képébe, ha teljességgel szakítana a hagyományos, szentenciákban kifejezett izraeli bölcsességgel. Erre a kérdésre mindenesetre jó válasszal szolgál W. Zimmerli kommentárja, mely szerint irodalmilag szét kell választanunk

az 1–3. fejezetben Qóhelet által írt traktátust a könyv további részeiben megtalálható szentenciagyűjteménytől, ugyanis e második nagy részben (amelyet valószínűleg a traktátus megfogalmazása után írt le a Qóhelet) maga tisztázza kapcsolatát Izrael bölcsességirodalmi tradícióival.[371] Ez a kapcsolat dialektikus, többször is megerősíti, majd aktualizálja vagy radikalizálja a mondanivalót, néhol azonban elutasítást is láthatunk. Jó példa a 7. fejezet eleje:

> Jobb a hírnév a drága olajnál,
> és a halál napja a születés napjánál. (Préd 7,1)

Az első sor egészen nyilvánvalóan idézet, bizonyítja ezt szép költői formája is, hiszen a *tób sém missemen tób* egyrészt chiasztikus szerkezetbe állítja a „jó" szót, másrészt a „hírnév" és az „olaj" szavak „s" és „m" hangzóival alliterációt képez – a Qóhelet egyet is ért ezzel a gondolattal, de saját szempontjai szerint továbbviszi. A folytatás azonban specifikus a Qóhelet mondanivalója számára, mert amíg az olvasó helyesel annak, hogy a hírnév a drága olajnál is jobb, azon már mindenképpen megütközik, hogy a halál napja jobb lenne a születés napjánál, illetve (3. vers) hogy a bánat értékesebb lenne a nevetésnél. A közös nevező, hogy a hírnév hosszú hatású, míg a drága olaj élvezete csupán pillanatig tart – a Qóhelet azt mondja tehát, hogy keresd a hosszú távú értelmet! Ezért ér véget a rövid szakasz úgy, hogy a bölcsek a gyászra gondolnak inkább, míg az ostobák a vigalomra (4. vers). Azt ugyanakkor határozottan vallja a Qóhelet, hogy a bölcsesség nem mindenható: a 7,16 esetében óv attól, hogy a bölcsesség abszolutizálásával valaki veszedelembe sodorja magát – a vég felől szemlélve a dolgokat a bölcsesség is relatív (lásd 2,18). Ami abszolút, az egyedül Isten tette (3,14). Ugyan ritka a bölcsesség kifejezett elutasítása, de úgy tűnik, ezt látjuk a 7,25–29 egységében, ahol a Qóhelet idézi a bölcsességirodalom megszokott androcentrikus képét, de hozzáfűzi: „Isten az embereket becsületeseknek terem-

[371] W. Zimmerli: *Das Buch des Predigers Salomo,* ATD 16/1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980³. Természetesen nem Zimmerli nézete az egyetlen a könyv előállásával kapcsolatban. M. Rose: *Rien de nouveau: Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, OBO 168, Göttingen–Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht – Éditions Universitaires, 1999 szerint indokolatlan tabu, hogy a Qóhelet szerzőjét egyetlen emberként feltételezzük. Szerinte a perzsa korban élt egy bölcs, akinek derűs életfelfogása a negatív tapasztalatokról szóló megjegyzéseket is áthatotta. A Nagy Sándor utódai alatt élt tanítványa azonban kifejezetten szkeptikus réteggel tette le névjegyét a könyvben. Végül egy teológus-redaktor műve az istenhit beleszövése a korábbi rétegekbe. Rose analízise érdekes, ezzel együtt úgy gondolom, hogy jobb ezeket a rétegeket úgy tekinteni, mint ahogy az emberi gondolkodásban egy kerek egészet alkotnak. Ez esetben nem szedjük szét őket, hanem együttes harmóniájukat keressük.

tette, csakhogy ők mindenféle okoskodásokhoz folyamodtak" (29. vers). Az igaz bölcsesség nem eszköz a Qóhelet szerint, hanem valami, ami hozzásegít a végső boldogsághoz is: „A bölcsesség derűssé teszi az ember arcát" (8,1b).

Összességében nagyon hálásak lehetünk ennek a néhány fejezetnyi párbeszédnek a korábbi bölcsességgel, hiszen igen sok részletet megtudhatunk a korról magáról, illetve arról is, hogyan viszonyult a kegyes ember a kor jelenségeihez. A 11,1–2 például egész biztosan az Izrael számára is megnyíló tengeri kereskedelemről beszél, s elismeri előnyeit, de felismeri veszélyeit is. Az 5,1–6 a kor vallásos irányzatairól mond véleményt; ebben a Qóhelet elhatárolja magát az apokaliptikától, s úgy tűnik, a zsinagógai magyarázat és imádság akkor újnak számító irányzatával sem szimpatizál, kitart a templomi fogadalom és áldozat mellett. Az 5,7–8-ban újabb társadalmi igazságtalanság forrását látja a szegmentálódott és polarizálódott társadalomban azáltal, hogy mindenki az alsóbb rétegre hárítja át a terheket. Ugyanakkor – így az 5,12–16 – a meglehetősen gyorsan változó társadalmi viszonyok között megjelenik a generációs probléma is. Úgy tűnik, hellenista korban a lélek halhatatlanságának gondolata is bizonyos népszerűségnek örvendett, legalábbis némely körökben, a Qóhelet azonban szkeptikus ezzel kapcsolatban (3,21). Mindez hallatlanul érdekes, és későbbi korok olvasói sokat tanulhatnak abból, hogy a hagyományos kegyesség hogyan próbált eligazodni ebben a társadalmi környezetben. Isten szuverenitása azonban fenntartotta a végső cél titkát Istennek magának, mert „[a]z ember nem tudja felfogni Isten alkotásait elejétől végig" (3,11). Mindez azonban nem elbizonytalanító, hanem éppenséggel megnyugvást jelentő körülmény annak, aki Isten akaratát keresi. A Qóhelet ugyan nem puffogtatja a frázisokat, de elég érthetően mondja, hogy ugyan *scylla* és *charybdis* között kell manővereznünk, mégis „az istenfélő ember minden bajból kikerül" (7,18). A gonosz *(rásá^{c})* ezzel szemben nem lehet hosszú életű, „mivel nem féli az Istent" (8,13). Jól értette tehát a 12,13, a Qóhelet számára az istenfélelem központi fontosságú akkor, amikor az új viszonyok között próbál eligazodni.[372] A *j^{e}ré *lóhím* (istenfélő) vagy *jir'at *lóhím* (istenfélelem) fogalma egyáltalán nem a Qóhelet újítása. Főként a Pentateuchos E forrásában láthatjuk hasonlóan kulcsfogalomként, ahol a főszereplő (például Ábrahám az 1Móz 20 esetében) semmi más pozitívummal nem bír, csak azzal, hogy „féli Istent" – bajba is keveredik a történelem során, s maga erejéből nem

[372] Alapjában véve helyeselhetünk tételének, miszerint a Qóhelet gondolkodására egyrészt Isten rejtőzködése jellemző, másrészt Isten mindenhatósága is, amit átfog Isten jósága. Lásd A. A. Fischer: *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet,* BZAW 247, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1997.

is tud szabadulni.[373] Isten azonban minden bajból kimenti őt, sőt gazdagsággal ajándékozza meg. A mi értelmezésünkben mindazáltal az „istenhit", illetve az „istenfélelem" inkább párhuzamos fogalmak. De mi a különbség a kettő között? A „hinni" *(he'mín)* vagy „hit" *('múná)* nem túl gyakori az Ószövetségben,[374] de ahol előfordul, ott mindenütt hangsúlyos: Ábrahám hite indította el az ősatyát az atyai házból az Ígéret földje felé (1Móz 15,6); Ézsaiás Áház királyt szólítja fel hitre a katonai fenyegetés idején (Ézs 7,9 – a híres szójátékkal: hinni és megmaradni, ugyanúgy az *'mn* gyökérrel van kifejezve); Habakuk pedig szintén politikai fenyegetés közepette mondja, hogy élet csak hit által lehetséges (2,4). Úgy tűnik, az ószövetségi „hit" fogalma inkább a döntéssel függ össze, míg az „istenfélelem" fogalma nem egyetlen konkrét döntést, hanem folyamatos életvitelt jelent. Hogy e kettőnek közös gyökere van, tudniillik az Isten akaratával megegyező élet, afelől nem lehet kétség!

c) Diaszpóralét (Eszter könyve)

Eszter könyvével megint egy olyan iratot tárgyalunk, amelynek felvétele a kánonba nem volt vitáktól mentes. Érthető, hiszen meglehetősen kivételes könyvről van szó, mind irodalmilag, mind pedig tartalmilag. Az előző kapcsán érdemes megjegyezni, hogy bár a kánonban szereplő könyv állaga körülhatárolható, sőt mondhatni, hogy jó állapotban van szövegkritikailag, mégis nehéz a hagyományos értelemben vett könyvről beszélnünk. Talán ha az újabban divatos „blog" kifejezéssel élnénk, az ragadná meg jobban a lényeget, hiszen a kanonikus Eszter könyve nem az első feltételezhető verziója a könyvnek, s a könyv bővítése sem állt meg ennél a pontnál, több kiegészítés is érte a könyvet, amelyeknek a Septuaginta őrzi a dokumentumát. Nyilvánvaló, hogy teológiailag mi ugyan a kanonikus Eszter könyvét követjük, mégis a könyv fejlődésének tendenciáját a magyarázatban sem hagyhatjuk figyelmen kívül.[375]

A másik probléma ennél is súlyosabb, hiszen a könyv tartalmát illeti: a keresztyén értelem számára nehezen integrálható a könyvben szereplő „bosszúállás"

[373] Hangsúlyoznunk kell, hogy az istenfélelem fogalmának említésével a Qóhelet tökéletes összhangban van a korábbi bölcsességgel. Lásd Péld 1,7: „Az Úrnak félelme az ismeret kezdete", vö. Zsolt 111,10. Lásd továbbá Péld 2,5; 9,10; 10,27; 14,27; 15,33; 19,23; 22,4 – hasonló persze a Jób 28,28 is, sőt a Zsolt 34,12 is összekapcsolja a bölcsességet és az istenfélelmet. Szokásos bölcsességirodalmi toposzról beszélhetünk.

[374] Változatlanul H. Wildberger kutatásai a meghatározók a hit ószövetségi fogalmához. Lásd E. Jenni/C. Westermann (Hrsg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament,* I, München–Zürich, Chr. Kaiser – TVZ, 1975, 177–209.

[375] Az Eszter könyvének irodalmi problémájáról lásd D. J. A. Clines: *The Esther Scroll. The Story of the Story,* JSOTS 30, Sheffield, JSOT Press, 1984.

gondolata – elsősorban a 9. fejezet tartalmára utalhatunk itt. A protestáns teológia történetében főként Luther Márton értelmezése vett botránkozást ezen a gondolaton – és a botránkozás oly módon nyilvánult meg, amelytől ma általában elhatároljuk magunkat: a „vérszomjas" zsidók elítélése ma inkább az antijudaizmus kategóriájába esik. A zsidó vallás ugyanis egyike a legbékésebb vallásoknak, és a vérontás távol áll tőle! Nem árt rögtön egy oldalpillantást vetni a zsidó magyarázatokra, hogyanértelmezik ők ezt a nehéz kérdést? Általában az nyer hangsúlyt a zsidó magyarázatokban, hogy a fegyveres ellenállás nem az első, hanem az utolsó eszköz *(ultima ratio),* csak ha semmilyen más módszer nem használ, akkor végső esetben lehet erőszakhoz folyamodni. Ez a magyarázat már keresztyének számára is elfogadható, hiszen senkinek nem jutna eszébe a hugenották vagy a táboriták ellenállását elítélni.

A könyv átolvasásakor fel kell tűnnie, hogy a könyv névadója, Eszter királyné gyakorlatilag eluzív személy. Sehol nem olvasunk akaratáról, érzéseiről, kívánságáról, kizárólag engedelmes tetteiről. Ez tökéletesen egybevág azzal, hogy a perzsa király sem mutat fel különösebb jellegzetességet: nem látja át Hámán ravaszkodását, teljesíti Eszter kérését, megbízza Mordokajt stb. Kettejük arculatában jóformán csak egyetlen olyan mozzanat van, ami magánemberre jellemző, mégpedig az a finom erotika, amellyel a könyv láttatja, hogy szeretik egymást. Világos, hogy paradigmatikus személyekről van szó! Ezzel szemben a két antagonista, Mordokaj és Hámán meglehetős erős vonalakkal vannak ábrázolva. Mordokaj gondoskodik Eszterről, jó tanácsokkal látja el, s akkor is figyelemmel kíséri, amikor már királynéként a palotában él Eszter. Hámánnal szemben karakán a viselkedése, tekintélye van a zsidók között, az ellenség győzelmét gyásszal fogadja, saját győzelme esetén kész tervei vannak. Hámán is világosan kivehető, bár nyilván negatív, fennhéjázó, bosszúálló, kapzsi.[376] Világos, hogy a könyv magját e két karakter összeütközése adja meg, és az is érdekes, hogy a 10. fejezet (a könyv vége) azzal zárul, hogy Mordokaj második ember lett a birodalomban a király után.

Úgy tűnik tehát, érdemes először a Mordokaj–Hámán-történetre koncentrálnunk, amelyben világos a teológiai mondanivaló: Mordokaj kitart zsidó hite mellett, szokásait sem hagyja el (nem hajlik meg Hámán előtt). Ez viszont semmiként sincs ellentétben azzal, hogy közben a perzsa király hűséges szolgája, így amikor merényletet tervez két eunuch a király ellen, ő az, aki leleplezi a gyilkos tervet (2,19–23). Mordokaj nem vár ezért ellenszolgáltatást a királytól, mi több, először feledésbe is merül hűséges tette, és majd Isten az, aki a király eszébe

[376] Lásd írásomat: Eszter könyvének kompozíciója és teológiája, in uő: *Az Ószövetség varázsa*, 54–69, további irodalommal.

juttatja egy álmatlan éjszakán, hogy adós maradt a jutalommal (6,1–5). Isten beavatkozása jelenti az elbeszélés fordulópontját, innentől kezdve a vesztésre álló, de hűséges zsidó alattvaló győzedelmeskedik ellenfele fölött, s az ország második vezetője lesz. Ki ne venné észre, hogy mennyire hasonlít ez a történet a József-novellára? A hűséges és igaz József intrika miatt börtönbe kerül, de Isten közbeavatkozik. Ott az álomlátás hozza meg a fordulópontot, és József is Egyiptom második embere lesz a fáraó után (1Móz 39–41. r.). Nemcsak ez az egy történet áll közel az Eszter könyve ezen részéhez, hanem Dániel könyvének első fele is hasonló témákat fejteget.[377] Az 1. részben Dániel és társai nyomatékosan kitartanak zsidó étezési szokásaik mellett; a 2. fejezet már arról szól, hogy Dániel megfejti a király álmát; a 3. fejezetben jön el a megmérettetés ideje, hitük miatt tüzes kemencébe veti a három zsidó barátot Nebukadneccar, hiszen nem hajlandók bálványimádásra. Isten azonban megmenti híveit, s a fejezet végén maga a babiloni király ismeri el: „Mily nagyok az ő jelei, mily hatalmasak csodái! Az ő királysága örök királyság, és uralma megmarad nemzedékről nemzedékre!" (Dán 3,33) A 4. fejezetben ismét álmot fejt meg Dániel; az 5. fejezetben Bélsaccar lakomáján megfejti a láthatatlan kéz írását – majd a 6. részben ismételten Isten megmentő tettéé a fő szerep. Dárius az oroszlánok vermébe vetteti Dánielt, bár maga is sajnálja őt, Isten azonban „bezárta az oroszlánok száját". Ez a fejezet kifejezetten tud is arról, hogy a környező népek nem mindig jóindulatúak a zsidósághoz, és szándékosan Dániel elvesztése érdekében veszik rá a királyt arra, „hogy hozzon a király végzést, és adjon ki szigorú rendeletet: aki harminc napon belül bármiért könyörög, akár istenhez, akár emberhez rajtad kívül, ó, király, azt dobják az oroszlánok vermébe!" (Dán 6,8) A történet végkifejlete szerint a király ezek után a vádlókat vetteti az oroszlánok vermébe – és ezúttal az oroszlánok nem késlekednek megölni őket (6,25). A rosszindulatú vádló ugyanazt kapja, amit tervezett a hűséges, királyhoz lojális zsidó ellen – erre még Eszter könyve esetén vissza kell térnünk.

Úgy tűnik, bármennyire is szokatlannak, páratlannak tűnt Eszter könyve a kanonizálás során, bármennyire is idegenkedtek tőle a keresztyén teológusok hosszú ideig, a könyv magja egyáltalán nem szokatlan a kor kérdésföltevésének tükrében, s jó párhuzamai vannak a Bibliában – de a Biblián kívül is.[378] Központi téma egyrészt Isten királysága: hogyan viszonyul Isten uralma az idegen

[377] Az alábbiakhoz lásd R. G. Kratz: *Translatio imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld,* WMANT 63, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991.

[378] Joggal beszél esetünkben egy olyan toposzról, amely gyakran szolgáltatott témát a késő fogság utáni kor szerzői számára. L. M. Wills: *The Jew in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

uralomhoz, milyen módon király Isten, ha közben perzsa (avagy görög) uralkodót kell elismernünk. Másrészt pedig téma a kettős lojalitás: hogyan lehet a diaszpórában élő zsidó hűséges a népéhez és vallásához úgy, hogy az idegen országban se kelljen lemondania a politikai sikerességről. Ennek ábrázolására a Mordokaj–Hámán-történet tökéletesen alkalmas, de hogy mennyiben ad vissza tényleges történeti eseményeket, azt eldönteni már nem tudjuk, ugyanakkor nem kizárt, hogy történeti alapja is van ennek a modellértékű elbeszélésnek. Az Adár hónap 13. napja az Eszt 9,17-ben a púrimünnep előestéje, ezt a napot a 2Makk 15,36 Mordokaj-ünnepnek nevezi. S bár úgy tűnik, a púrimünnep indoklása nem eredeti célja volt Eszter könyvének, hanem csak szekunder módon került be az ünnep legitimálása, mégis az elnevezés arra utal, hogy esetleg egy Mordokaj által kieszközölt csodás megmenekvést köszönhettek itt a zsidók Istennek. Hogyan kerül azonban Eszter a képbe? Miért nem maradt ez az elbeszélés úgy, ahogy megírták? A válasz csupán az lehet, azért, hogy senki ne értse félre, itt most nem csupán egy emberről, hanem egy népről van szó. A kiegészítés itt egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy Mordokaj Saul családjából származik, bár nem Sault, hanem annak apját, Kíst említi a szöveg (Eszt 2,5). Ezzel szemben Hámán „agági" (3,1). Ilyen nép ugyan nincs, de egyértelmű az utalás Amálék királyára, Agágra, akit Saul legyőzött (1Sám 15,8). Ez a nyilvánvalóan irodalmi eszközként használt genealógia mutatja, hogy a két nép harca folytatódik ezúttal. Eszter szerepe itt, hogy nőalakként a népet szimbolizálja – s ezért jogos, hogy nincs önálló arca. Ő Mordokaj unokahúga, aki mindig engedelmeskedik nagybátyja bölcs utasításainak, szereti a perzsa királyt, s kiáll népe mellett, Isten pedig őt használja fel az új szabadító tett eszközéül. Az elbeszélésből nyilván látszik, hogy voltaképpen két csúcspontja, illetve fordulópontja van az Eszter könyvének. Az elsőt már említettük, hiszen a 6. fejezetben Isten juttatja Ahasvérós király eszébe, hogy még nem jutalmazta meg Mordokajt, innentől fogva a tisztesség Mordokajé, Hámánnak pedig meg kell alázkodnia. A 7. fejezet azonban ismét fordulópont, ezúttal Eszter közbenjárása révén, és a 10. versben ugyanarra az akasztófára akasztják fel Hámánt, amit ő csináltatott Mordokajnak.

A kínzó teológiai kérdés, ami válaszra vár, hogy hogyan viszonyuljon keresztyén ember a 9. fejezetben található bosszúállás gondolatához? Szabad talán embereket lemészárolni, még ha rosszat is terveztek a zsidóság ellen? Távol legyen! Voltaképp ezt kell válaszoljuk, hogy már a kérdés is rossz. Azzal a zsidó magyarázattal ugyan egyetérthetünk, hogy az *ultima ratio*, tehát az extrém eset még a fegyveres ellenállást is megengedi, de a „bosszúállás" motívuma itt nem más, mint az Isten által szolgáltatott elégtétel, amit a „zsidó hívő idegen udvarban" típusú elbeszéléseknél rendre láthatunk. Utaljunk vissza, hogy Dániel vádlóit is azok az oroszlánok tépték szét, amiket pedig a vádlók Dánielnek szántak. Ebben

az esetben is, Izrael rosszakaróinak ugyanaz a sorsuk, mint amit ők szándékoztak tenni Izraellel. Hámán ugyanazon fán végzi, amelyet maga állított Mordokajnak. Világos, hogy szerkesztéstechnikai, irodalmi eszközről van szó – a megfizetés azonban Isten dolga.

Kitekintésül fel kell tennünk a kérdést: hogyan írták tovább ezt a könyvet? A Septuaginta kétféle kiegészítést is tartalmaz, nyilván azért, mert úgy érezte, hogy a mi számunkra kanonikus szöveget teológiailag még tovább lehet fejleszteni.[379] Az egyik típus imák beiktatásával kívánja azokat a nemes izraeli tradíciókat megszólaltatni, amelyek egyébként jellemzők az ószövetségi teológiában, ámde hiányoznak az Eszter könyvéből. Szóhoz jut itt a teremtésteológia, a kiválasztásteológia, az appellálás Isten szabadító tettére – tehát teológiailag tudatos munkáról van szó. Szintén tudatos az is, hogy egy másik kiegészítés egy keretelbeszéléssel apokaliptikus művé akarja alakítani az Eszter könyvét: Mordokaj látomást lát a könyv elején, amit nem ért. A könyv végén azonban a látomás egyes darabjait az eseményekkel azonosítja, így lesz nyilvánvaló Isten megváltó tette. Ezenkívül még dokumentumjellegű kiegészítéseket is találhatunk a Septuagintában – ezzel inkább az Ezsdrás-Nehemiás könyvéhez hasonló beszámoló jelleget kölcsönöz valaki a könyvnek. A „blog" ma is nyitott – és minden olvasóját meghívja, hogy folytassa tovább Eszter történetét.

[379] A szövegeket lásd fordításomban, magyarázatokkal: Eszter könyve a Szeptuagintában, in Xeravits Géza – Zsengellér József (szerk.): *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2004, 125–147.

VI. NYITOTT BEFEJEZÉS

Ha valaki átolvasta az Ószövetség alapvető kifejezési formáiról írottakat, bizonnyal jól látta, hogy azok az alapvető irodalmi struktúrák, amelyeket tárgyaltunk, nem az ószövetségi korral kezdődtek, hanem már korábban megvoltak. Főként az összehasonlító vallástörténet anyagából merítve idéztünk is korábbi emlékeket, bár elsősorban azokra az elemekre szorítkoztunk, amelyek teológiai jelentősége vitathatatlan. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a kánon megállapításával bizonyos iratok meghatározó, kötelező erejűvé lettek a hívő közösség számára. Ez viszont a legkevésbé sem jelentette azt, hogy akár az irodalom története, akár a tradíciók további folytatása megszakadt volna. A Biblia éppen azért emelkedik ki az irodalomtörténet többi könyve közül, mert hatása változatlanul érezteti magát. Az Ószövetség hatástörténetét széles körben tárgyalhatnánk, de az ószövetségi teológia szempontjából elsődlegesen az intertestamentális kor irodalma és az Újszövetség fontos.

1) Teológia az intertestamentális irodalomban

A kánon határainak meghúzása nyilván nem történelmi és irodalmi latolgatás kérdése volt, hanem hitbeli döntés eredménye. Ez azt jelenti, hogy az irodalom és vallás története töretlenül folytatódik ott is, ahol a kánon megállt. Az nyilvánvaló, hogy a tudományos kutatásnak tovább kell folynia a kánon elhagyásával is, teológiai jelentősége mégis ott lesz a dolognak, ahol aztán az újszövetségi iratok is megkezdődnek. Az Ószövetség szempontjából utóhatásként értelmezhetjük az intertestamentális irodalmat, az Újszövetség szempontjából azonban közvetlen vallástörténeti előzmény! A kérdés mindazáltal egyáltalán nem problémamentes. Már csak ha az elnevezést tekintjük, akkor is gondban vagyunk, hiszen intertestamentális irodalomról beszélünk, azaz a két szövetség ideje között keletkezett iratokról, holott ez nem minden esetben, és nem minden egyes irat

esetében korrekt meghatározás, hiszen van átfedés mind az ó-, mind az újszövetségi korral. Szokás pszeudepigráf iratokról beszélni – „hamis" felirattal ellátott, tehát más szerző neve alatt megjelentetett írás mindkét kanonikus Szövetségben található. Apokrif iratokat is szoktunk mondani, aminek nyilván a 4Ezsd könyve az eredete. A nem kanonikus iratokat e könyv szerint (amely az i. sz. 1. század végén, tehát az újszövetségi kor végén keletkezett) „el kell rejteni", tehát nem szabad nyilvánosságra hozni. Ez ismét nem áll egy sor érintett könyvre, amelyek nagyon is nyilvánosak voltak. Deuterokanonikus iratokat is szoktunk mondani, ám ez kizárólag azokra az iratokra vonatkozik, amelyek fölvételt nyertek a Septuagintába, de kimaradtak a héber kánonból. Talán még mindig a legjobb, ha W. Bousset és H. Greßmann klasszikus tankönyvének[380] meghatározásával egyszerűen a késő hellenisztikus kor zsidó irodalmáról beszélünk – ebből azonban hiányzik mind a konkrét idő, mind pedig a konkrét hely meghatározása. Az azonban világos, hogy ezek az iratok nem képeznek úgy egységet, mint akár az Ó-, akár az Újszövetség, hanem csak azért kerültek egymás mellé, mert mindkét gyűjteményből kimaradtak[381] – éppen ezért közös teológiájukról aligha lehet beszélni. Azt viszont állíthatjuk, hogy a teológiai reflexió nem állt meg a kánon lezárásával, hanem érezhető módon tovább folytatódott – ezt láttuk már Eszter könyvének kiegészítései esetén is (vö. A diaszpóralét fejezettel), hiszen a Septuaginta kifejezetten teológiai deficitet akart pótolni, amikor az imákat, illetve az apokaliptikus keretet hozzáfűzte Eszter könyvéhez. Az alábbi gondolatok tehát további példákat hoznak a kánon lezárása után folytatódó teológiai eszmélődésre, ami egyben az Újszövetség előfutárának is tekinthető – de természetesen nem csak annak, mert a zsidóság gondolati rendszere is ezen az úton fejlődött tovább.[382]

A teológiai munka igen látványos nemcsak az Eszter könyvében, hanem a Kr. e. 2. századra datált *Jézus, Sirák fia* (Jézus ben-Sírák) könyve esetében is. Voltaképpen olyan bölcsességirodalmi összeállítással van dolgunk, mint a Példabeszédek könyvénél, mindössze a teológiai sajátosságok térnek el. Jézus ben-Sírák a bölcsességet és a törvényt (illetve a törvény megtartását) egymás mellé rendeli: „Ha bölcsességre vágyol, tartsd meg a parancsolatokat, és az Úr bőven ellát majd vele. Mert az Úr félelme a bölcsesség és nevelés, és jótetszésére szolgál a hűség meg szelídség"

[380] W. Bousset – H. Greßmann: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1926.

[381] Az elmúlt években leggyakrabban használt tankönyv G. W. E. Nickelsburg: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Minneapolis, Fortress Press, 2005^2. Magyarul jól használható Xeravits Géza: *A deuterokanonikus könyvek. Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2008.

[382] A megértésben sokat segít Zsengellér József: A deuterokanonikus könyvek hermeneutikája, in Xeravits Géza – Zsengellér József (szerk.): *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2004, 59–80.

(JSirák 1,26–27). Ugyanakkor talán mégsem a szerző kizárólagos gondolata a bölcsesség és a törvény összekapcsolása; előfordul ez a 19. zsoltárban is, de ott inkább két egymás mellett álló entitásról van szó, itt pedig konkrét kapcsolatról, amely a kegyes ember életében nyilvánul meg. Nem véletlenül szerepel még itt az istenfélelem szó (a Zsolt 111,10 = Péld 9,10 idézetével együtt). A tóra-kegyességgel együtt jár az alázatosság is: „Minél nagyobb a rangod, annál jobban alázd meg magad, és kegyelmet találsz az Úr előtt. Mert nagy az Úr hatalma, és az alázatosok által nyer dicsőséget" (JSirák 3,18.20). Ez a gondolat sem új, bár más összefüggésben szerepel a Mik 6,6–8 verseiben, ahol a templomi istentisztelet (áldozat) és a törvénytisztelet, illetve az alázatosság áll egymással szemben. Hangsúlyozzuk, ez nem a bölcsességirodalomban, hanem egy prófétai könyvben történt meg! Úgy tűnik, Jézus ben-Sírák különösen is érdeklődött az ószövetségi antropológia iránt. A JSirák 17 az emberi méltóságról szól (különösen a Zsolt 8 sejlik fel az olvasó előtt), a JSirák 18 azonban már inkább az esendőségről (itt talán inkább a Zsolt 90 tanulságát vonja le a szerző): az ember múlandósága „mint a tengervíz egy cseppje vagy egy homokszem a fövenyben, olyan csekélyek élete évei az örökkévalósághoz képest" (18,10), ezt követően azonban már mintha inkább azt hangsúlyozná, hogyan lehet bölcs szívhez jutni. Különösen érdeklődik a könyv a gonosz léte iránt, pontosabban szólva, magyarázni akarja az élet negatív tapasztalatait is. Megoldása szerint Isten mindent párosával teremtett, jót és rosszat együtt: „Amint a rosszal szemben ott van a jó, és a halállal szemben ott van az élet: úgy van ott a bűnös az istenfélővel szemben. Így aztán, ha a Magasságos minden művét tekinted: párosával vannak, egyik a másik ellenében" (JSirák 33,14-15). A 40. fejezet kifejezetten olyan hangvételű, hogy a Qóheletre emlékeztet, de az élet végére utalás nála inkább vigasztalás, míg a Qóheletnél a panasz oka. Ádám fiai mind terhes igát húznak, s „minden gondolatuk és szívük félelme napjaik vége várására irányul" (JSirák 40,2). Ez utóbbi a Qóhelet esetében még követelmény volt! Összességében elmondhatjuk, hogy a könyvhöz írt előszó Jézus ben-Sírák unokája részéről bizonnyal igazat írt, amikor hangsúlyozta, hogy a bölcs a Törvény, a próféták és az atyák más könyveit szorgalmasan olvasta, hogy tapasztalatot szerezzen. Ennek eredményeképpen a szent iratok teológiailag reflektált aktualizálása jött létre, amit új megfogalmazásban, ám mégis recepcióként tárt olvasói elé.[383] Az ószövetségi kor vége felé Jézus ben-Sírák a teológiai munka egyik legszebb példáját tárja elénk!

[383] G. Sauer úgy gondolja, hogy főleg a templom és a törvény hangsúlyozásával Jézus ben-Sírák könyve a szaddúceusok körében örvendett népszerűségnek, míg a farizeusok körében kevésbé. Feltűnő, hogy a könyv nem említ korából semmilyen más kegyességi formát, s Ezsdrásnak sincs helye visszaemlékezéseiben. Ha ez így van, akkor értjük, hogy miért maradt ki a palesztin kánonból ez a könyv. Lásd G. Sauer: *Unterweisung in lehrhafter Form. Jesus Sirach (Ben Sira)*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, III/5, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1981, 492.

A *Makkabeusok könyvei* egészen más benyomást keltenek – illetve benyomásokat, hiszen az 1Makk és 2Makk jelentősen eltér egymástól; szemmel láthatóan nem azonos a szerzőjük. Az 1Makk célja az új főpapi/királyi dinasztia legitimációja, amit kellőképpen biztosít is a Makkabeusok hőstetteinek leírása. Ugyanakkor azonban azt sem mulasztja el a szerző, hogy hangsúlyozza hőseinek hűségét a Törvényhez, míg az ellenfél vagy idegen, vagy pedig Izrael Törvényének a megvetője – nyilvánvaló tehát, hogy a könyv feltételezi már a megosztást is hellenista és hászíd zsidók között. Ezzel együtt értesülünk arról is, hogy Isten a Makkabeusok családját választotta ki, hogy általuk megmentse Izraelt, de nem minden ellenállás sikeres az idegenekkel szemben. Az 1Makk 5,55–63 szerint József és Azarjá azért szenved vereséget, mert saját hírnevüket keresik, s így akarják megverni Gorgiászt.

> Nagy vereséget szenvedett ez a nép, mert nem hallgattak Júdásra és testvéreire, hanem a vágyuk hírnév szerzésére vitte őket. Nem azoknak az embereknek a nemzedékéből valók voltak, akiknek a keze által szabadulás adatott Izráelnek. Júdást azonban, aki derék férfiú volt, és testvéreit egész Izráel tisztelte, sőt még a pogányok is mind, akikhez eljutott a hírük. (1Makk 5,61–63)

A történetírás Antiokhosz Epiphanész jeruzsálemi megbotránkoztató fellépésével indul, s ezt teszi a Makkabeus-fölkelés okává, majd Simon legyilkolásával, illetve János uralmával zárul. A cél tehát mindenképpen az lehetett, hogy a csodálatos történetek a Makkabeus-ház uralmát legitimálják, így akkor fejeződik be, amikor a Makkabeus-ház uralma stabilizálódik. Ettől jelentősen eltér a 2Makk, amely könyv állítja is magáról, hogy Cirénei Jázón ötkötetes munkájának rövid összefoglalása akar lenni (2Makk 2,23). Ezért értelemszerűen korábbról is indul, és hozzávetőlegesen a Kr. e. 180 és 160 közötti időszakot írja le, amelyről persze tudjuk, hogy rendkívül mozgalmas volt. A könyv kifejezetten érdeklődik a mártírteológia iránt, a 2Makk 6 az élenjáró írástudók egyikének, Eleázárnak a halálát írja ezekkel a szavakkal: „nemes példát hagyok a fiatalok számára arról, hogy hogyan kell önként és nemes lélekkel halni szép halált a tiszteletreméltó, szent törvényekért" (6,28). Az elbeszélés vége ismét hangsúlyozza: Eleázár „példát hagyott" (31. v.). A 2Makk 7 hét testvér és édesanyjuk mártírhalálát írja le, s az elbeszélés a szörnyű kivégzés ábrázolása mellett hangsúlyozza: „de a testvérek és édesanyjuk nemes halálra bátorították egymást" (2Makk 7,5). A mártírok erkölcsi magaslatát a hatalommal szemben jól ábrázolja e fejezetben a mártír és a király párbeszéde. A könyv végül Júdás Makkabeus Nikánór fölötti győzelmével zárul, de az értelem nem egyszerűen egy győzelem megörökítésében rejlik, hanem egy új ünnep elrendelésében a Mordokaj-ünnep előtti napon

(2Makk 15,36). A szerző tehát Izrael vallásos intézményrendszerét érezte veszélyben, s azáltal ért céljához, hogy azok megmaradását, sőt bővülését is le tudta írni. Míg az Ószövetség teológiája felől szemlélődő az 1Makk elbeszéléseiben talán Dávid felemelkedésének történetét látja megújult formában (bár jelentős eltérésekkel), addig a 2Makk inkább a Dán 8–12 erőfeszítéseit és mártírteológiáját vélheti újjászületni.

A Messiás váradalma is tovább él az intertestamentális korban. *Salamon zsoltárai* közül a legtöbb a Kr. e. 1. században keletkezhetett, s talán legkifejezettebben a 17. zsoltár beszél Dávid utódáról, az ideális királyról, aki Isten ígéreteit megvalósítja.[384] Az igen valószínű, hogy a Dávid-leszármazás polémia akart lenni a nem dávidi Makkabeus-házzal szemben, , miként az is, hogy ezúttal a farizeusok irányzata jut szóhoz. Feltűnő ugyanis, hogy míg az előzőekben tematikus utalásokat láthattunk ószövetségi tradíciókra, itt konkrét igehelyek határozhatók meg az egyes kijelentések mögött.

> Íme, óh, Uram, támaszd nekik királyul Dávid fiát, arra az időre, melyet kiválasztottál, óh, Isten, hogy a te szolgád uralkodjék Izrael fölött. Övezd fel őt erővel, hogy megtörje az igazságtalan uralkodókat, hogy megtisztítsa Jeruzsálemet a pogány népektől, akik gyalázatosan eltiporják őt; hogy bölcs igazságossággal eltávolítsa a bűnösöket az örökségtől, és összetörje a bűnösök gőgjét mint a cserépedényt; hogy összetörje vasvesszővel teljes mivoltukat, és elpusztítsa szájának szavával a törvénysértő pogány népeket; hogy fenyegető szava által elmeneküljenek a pogányok színe elől, és megfeddje a bűnösöket szívük gondolatáért. (SalZsolt 17,21–25)

Talán először tűnik föl itt a „Dávid fia" kifejezés messiási méltóságjelzőként, ami később az Újszövetségben igen gyakori lesz (például Mk 10,47). A Zsolt 18,33 és 40. vers szól arról, hogy erővel ruházza fel Isten a királyt, de a Zsolt 2,9 is idézetként tűnhet fel: „Összetöröd őket vasvesszővel, szétzúzod, mint egy cserépedényt!" A Messiás beszédével győz az ellenségek fölött az Ézs 11,4 szerint is: „Megveri a földet szájának botjával, ajka leheletével megöli a bűnöst." Az Isten szava elől menekülő ellenség talán a Zsolt 104,7 versét idézi. Természetesen a SalZsolt 17 további ószövetségi utalásokat is tartalmaz (amelyekre Szabó Xavér utal is), itt most csak arra szorítkoztunk, amely alátámasztja, hogy a Biblia tradícióhasználata egészen más, mint az előző példák esetében: az utalásszerű idézetek mind-mind a bibliai szöveg aktualizálásának a szolgálatában állnak, s ez az aktualizálás nyilván Izrael helyreállításának a reménye.

[384] Lásd Szabó Xavér: *Salamon zsoltárai. Bevezetés – fordítás – jegyzetek*, Budapest, Sapientia–L'Harmattan, 2009, további irodalommal.

Utaljunk vissza röviden arra is, hogy már korábban tárgyaltuk a SalBölcs 3 jelentőségét a szenvedő igaz tradíciójának továbbfolytatásában (vö. Az Úr szenvedő szolgája fejezetünkkel), amely szintén a Kr. e. 1. század feltételezhetőleg görög nyelvű zsidó kegyességét idézi. Hasonlóképpen említettük az 1Móz 6,1–4 kapcsolatát az Énókh könyvében található „virrasztók" könyvével (1Énókh 1–36). Nyilván a bűnbeesés történetének további fokozása volt a cél a Kr. e. 2. században, amikor is nem csupán az első emberpár engedetlensége magyarázza a rossz elterjedését a földön, de az angyalok olyan tudományt adnak az embernek, amellyel az ember lázadhat Isten ellen: az özönvíz ezért elkerülhetetlenné vált (vö. a Nem író próféták fejezettel). Itt már nemcsak a bibliai tradíció továbbfolytatásáról, hanem kreatív átalakításáról is beszélhetünk, és bár Énókh könyve egyetlen kánonba sem került bele, népszerűsége a kortárs olvasók között vitán felül állt. Úgyszintén említettük Eszter könyvének kiegészítéseit is (A diaszpóralét fejezet), ahol kifejezetten teológiai természetű imákat, illetve keretelbeszélést fűztek a korábban meglévő kompozícióhoz, mely inkább a diaszpóralét nagy kérdését, az idegen politikai hatalomhoz és a néphez, a valláshoz való hűség kettősségét tárgyalta. Úgy tűnik, a diaszpóralét szélesebb körben is foglalkoztatta az intertestamentális kor zsidóságát, erről tanúskodik a Tóbit könyve is.[385] Ez a Kr. e. 2. századból származó irat talán több vonást, közös mozzanatot tartalmaz a korabeli mesékkel, és a Törvény tisztelete, a bölcsesség iránti érdeklődés csak általánosságban található meg benne. Ugyanakkor igen erősen jelen van, az endogám házasság iránti érdeklődés (szemben az Eszter könyvével), ami éppúgy fontos volt a diaszpórában élők számára, mint az Eszter könyve által tárgyalt kettős lojalitás.

Bár a körkép nem teljes, de meg kell még emlékeznünk a konkrét bibliamagyarázatokról is az intertestamentális korban. Először a targumok fordítását kell megemlítenünk, már amennyiben a fordítás szó megfelelő e helyütt.[386] Sajátos kérdésről van szó: az arám „fordítások" egy igen közel álló rokon nyelvre akarták átültetni a héber szöveget (nyilván azért, mert ebben a korban a beszélt nyelv már az arám volt). Azt gondolnánk, hogy ez könnyebb, mintha teljesen idegen nyelvre történne a fordítás – valójában a legkevésbé sem. Itt fenyeget igazán, hogy ugyanaz a szó nem ugyanazon használattal bír a rokon nyelvben! Ráadásul ott van a *les faux amis* jelensége – a „rossz barátok" itt azt jelenti, hogy a hasonló hangzás egyáltalán nem jelent hasonló értelmet is, vagy ha igen, akkor a hasonló jelentés

[385] Vö. Xeravits Géza – Zsengellér József (szerk.): *Tobit/Tóbiás könyve. Szöveg – Hagyomány – Teológia*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2005.

[386] Jó áttekintést ad a targumokról Egeresi László Sándor: Targum, targumim, *Theologiai Szemle*, XLIII. évf., 2000/3, 132–140.

felhangja egészen más lehet a rokon nyelvek esetében is.[387] A targumok készítői nem is gondolták, hogy sajátos munkájukat kötelező fordításként kellenne érteni, eleinte le sem írták őket. Ennek alapján azonban meglehetősen szabadon fordítottak, és ott, ahol a nyelvközelség már inkább zavarónak tűnt – ha már szabad fordításról van szó –, néhol a parafrázis messzeségéig jutottak. Ezen túlmenően még szabadon ki is egészítették a bibliai szöveget. A kiegészítés néhol csak egy magyarázó szó, esetleg egy mondat, de gyakran előfordul, hogy szinte önkényes kiegészítésekről beszélhetünk. A Targum Jonathan például az 1Móz 10,2 versében szereplő Jáfet leszármazottainak nevét kiegészíti a gyermekek nevéhez fűződő országokkal: Frígia, Germánia, Média, Macedónia, Bithünia, Ázsia és Trákia. Mindez természetesen jelentősen korlátozza a lehetőséget, hogy a targumokat ténylegesen felhasználjuk a szövegkritikában. A bibliamagyarázat történetéhez mégis jelentős a hozzájárulásuk!

A másik jelentős kísérlet az Ószövetség magyarázatára Qumránból jön. A *peser*ek, bibliamagyarázatok a qumráni közösség tagjainak igen fontos kiegészítő tevékenysége, a héber (sőt nem csak héber) Biblia szövegének összegyűjtése és megőrzése mellett.[388] Voltaképpen nevezhetnénk ezeket kommentároknak, csak ez az elnevezés talán félrevezető a mai kommentárok hátterén, mert ezek a bibliamagyarázatok igen jelentős aktualizálást tartalmaznak, akár folyamatos szövegekhez, akár tematikusan meghatározott témákhoz fűzték őket. Az aktualizálás nyilván a közösség sajátos helyzetére vonatkozott, illetve sajátos teológiájukat tükrözte, főként az Igazság Tanítójának visszavárását. A *peser,* módszere szerint gyakorta fűz szómagyarázatot a szöveghez, számunkra értékes módon jelezve az illető szó szinonimáit, vagy néhol szójátékot űzve. Magyarázatul többször fűz a szöveghez egyéb bibliai idézetet, amely hasonló tudatosságra utal, mint amit az Ószövetség egyéb helyein is feltételezünk: belső keresztreferenciákat hoz létre az Ószövetség szövegei között. A magyarázat néha szóhoz, máskor mondathoz fűződik, és mai szemmel nézve esetenként talán tendenciózusnak is nevezhetnénk. Ismét egy példa: a Hab 1,7 (bár mi úgy tudjuk, hogy Babilonra vonatkozik) Qumránban értelmét a „kittímre", a rómaiakra vonatkoztatták, akik sokakat karddal pusztítottak el. Azonban – szemben a targumokkal – a *peser*ek

[387] Példaként említhetjük a modern nyelvekből, hogy az angol *wife* = feleség szó etimológiai megfelelője németül: *Weib*. Ezt a szót azonban nem ajánlatos a mai német nyelven ugyanebben az értelemben használni, s helyette inkább a *Frau* szót mondjuk (eredetileg: úrnő), a *Weib* szónak ugyanis negatív felhangja van a mai németben.

[388] Ajánlott, a qumráni kommentárok világába kitűnő betekintést ad Xeravits Géza: *Szentírás-értelmezés Qumránban. Folyamatos peserek*, Budapest, KRE, 1995.

mindig jelzik, hogy mi a bibliai ige, és mi a magyarázat. Néhol csak az *ʾašer* („ami") köti össze a szöveget a magyarázattal, de néha kiírja: *pisró* („ez a magyarázata"), esetleg *peser haddábár ʿal…* („a magyarázat arra vonatkozik…").

Mindez természetesen rendkívül érdekes az Ószövetség tradícióinak további történetére vonatkoztatva. Mégis talán legértékesebb ez az intertestamentális tevékenység az Újszövetség szempontjából, hiszen sokat megérthetünk abból, ahogyan az Újszövetség tekintett az Ószövetségre, illetve ahogy a keresztyén üzenet megfogalmazására használta és értelmezte az ószövetségi kánon könyveit.

2) A két szövetség egysége

> Loquere tu nobis, et non loquatur ad nos Deus, ne quando moriamur. Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem: quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat.
>
> (*Augustinus: Quaestiones in Heptateuchum*)[389]

Másfél évezred múltán is gyakorta idézik Augustinus e mondását, jóllehet a fenti idézet éppúgy Janus-arcot mutat, mint maga az egyházatya: egy nagy igazságot mond ugyan a két szövetség egységéről, viszont a teofánia összefüggésében elhangzó szavak idézete nyilván egyoldalúságról tanúskodik. Nincs olyan vallás, ahol ne lehetne példát hozni a *mysterium tremendum* megnyilvánulására. Az Újszövetségben is van erre példa , illetve fordítva: az Ószövetségben is találhatók olyan igék, amelyek a *mysterium fascinans* kategóriájába tartoznak. Ezzel együtt igaz, hogy a két szövetség kapcsolatának meghatározása klasszikus bibliai teológiai feladat,[390] hiszen egyrészt biztosítania kell a történeti kutatások során fölfedezett különbségek érvényre jutását, másrészt pedig ezek mellett a kettőben megnyilvánuló hit önazonosságát – történeti és rendszerező feladatot látunk ismét magunk előtt! A történeti folyamatosság és a rendszerszintű egység ugyan

[389] „Te beszélj velünk, de ne Isten beszéljen velünk, mert akkor meghalunk. Sokszor és határozottan megnyilvánul, hogy az Ószövetséghez úgy tartozik a félelem, mint az Újhoz a szeretet, mégis az Ószövetségben is benne rejlik az Új, s az Újban az Ószövetség nyílik ki." Az eredeti bibliai idézet: „Te beszélj velünk, és mi hallgatunk; de ne Isten beszéljen velünk, mert akkor meghalunk" (2Móz 20,19).

[390] Nagyon hasznos áttekintés Bándy György: Ószövetségi teológia vagy az Ószövetség teológiája?, *Lelkipásztor,* 87. évf., 2012/7, 242–249.

világos, mégis hangsúlyoznunk kell azt is, hogy ez nem automatikus: az Ószövetség olvasása nem szükségszerűen eredményezi Jézus Krisztus Messiásként történő elfogadását – sőt, amennyiben ez megtörténik, még akkor sem szükségszerű, hogy valaki keresztyén legyen! „Sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk […]" (Zsid 1,1–2) – ezt az igazságot csak Isten kijelentése által fogadhatja el valaki. A kijelentő Isten szavának elfogadása pedig több írásmagyarázati tevékenységnél, hiszen a „Kövess engem!" (például Lk 9,59) parancsa a teljes élet átadását igényli az embertől. Akik viszont a hit ajándékát megkapták, azok számára a két szövetség szorosan összetartozik. Ennek megragadása azonban soha ne engedje sem az egyik, sem a másik szövetség legapróbb részletének vagy sajátosságának háttérbe szorulását! Ezért a legszerencsésebb, ha modellek segítségével fejezzük ki az egység és különbözőség valóságát. Ugyanakkor minden modell csak bizonyos mértékig használ, és ahol már nem használ, hanem a megértést akadályozza, ott nyilván fel kell hagyjunk használatával.

Klasszikusan az első modell a nagy bibliai teológiai fogalmak kidolgozása volt. Bizonyos jelentős gondolatok azonosak a két szövetségben, s ezek egységbe foglalják őket. Ugyanakkor ezek vizsgálata azt is eredményezi, hogy a fogalom alakulásának (kikristályosodának) történetét megírjuk. Voltaképpen már a reformáció korában megkezdődik ez a munka, hiszen sok reformátor (például Ph. Melanchthon, de a magyar Szegedi Kis István is) összegyűjtötte azokat a bibliai helyeket, amelyek egy-egy fontosabb fogalom „bizonyító helyei" *(dicta probantia)* voltak. Az így előállt műveket „Egybevágó igehelyek" címmel látták el *(Loci communes)* – ezek lettek a protestáns dogmatikák előfutárai. S ez utóbbi kijelentésünk egyben jelzi is ennek a modellnek a határát: véletlenül se történjék meg, hogy egy ilyen modell által a bibliai teológia visszacsússzon a dogmatikába, hiszen akkor a történeti kutatás eredményei sérülnek. Láttuk a bevezetőben, hogy B. S. Childs bibliai teológiáját éppen ezzel vádolta J. Barr… Melyek ezek a nagy fogalmak? Nyilván elsősorban maga a szövetség fogalma jön számításba, amelynek kiemelkedő szerepét láttuk az ószövetségi teológián belül; ám láttuk azt is, hogy a szó használata az Ószövetség egyes rétegeiben jelentősen eltér. Ez egyáltalán nem baj, meg kell írni a történetét, s az újszövetségi előfordulásokat is hozzá kell venni a „szövetség" fogalmának fejlődéséhez, ezáltal garantálhatjuk a két szövetség egységét úgy, hogy közben az eltéréseket is érvényre juttatjuk. Természetesen egy sor további fogalom is kínálja magát: Isten igéje, a bűn – büntetés – bűnbocsánat gondolatköre, a szabadítás,[391] a kiválasztás,

[391] Hangsúlyoznunk kell mindazáltal, hogy még fogalmi egyezés esetében is rendkívül körültekintőnek kell lennünk a bibliai teológiai vizsgálatokban. A szabadítás fogalma központi fontossággal bír az Ószövetségben, az Újszövetségben nemkülönben. Viszont aligha elég csupán

a megváltás, megtérés, hogy csak néhányakat említsünk. Aligha véletlen, hogy a 20. század második felében két nagy bibliai teológiai lexikon (németül: „szótár") született, a negyedik fejezet elején említett E. Jenni és C. Westermann által kiadott *THAT*, valamint a H. Ringgren, G. J. Botterweck és F.-J. Fabry által kiadott *ThWAT* – ezzel jelezve, hogy a teológiai témák kutatása változatlanul nagy erőkkel folytatódik. Ismételten figyelmeztessünk azért a modell határára is, mert az Ószövetség (és az Újszövetség is) nyilván több, mint fogalmak tisztázása. Ha *csak* ezt és semmi mást nem kutatunk az Ószövetségben (és Újszövetségben), akkor riasztóan statikus képet fogunk festeni egy olyan iratgyűjteményről, amely élő és ható ige akar lenni.

Egy másik modellt is említhetünk, amely szintén dogmatikai ihletettségű, tradicionális, és mégis örökzöld témaként kell rátekintenünk: egyfajta tipológiával az Ószövetség ígéretként történő értelmezésére az Újszövetség beteljesedésként válaszol.[392] Ez a felfogás (bár talán jogos a „tipologikus" megjegyzés az előzőekben) természetesen magából a Bibliából származik, s rengeteg olyan esetre hivatkozhatunk, ahol az Újszövetség kifejezetten idézi is az Ószövetséget.[393] Persze az ószövetségi idézetek az Újszövetségben egyáltalán nem egyformák, s ezek kutatása szintén összetett feladat, ugyanakkor az idézetek révén is sokszor éppen a beteljesedést akarja hangsúlyozni az Újszövetség. A teljesség kidolgozása komplex bibliai teológiai feladat lenne, úgyhogy csupán néhány példa álljon itt e modell használatára. Nyilvánvaló, hogy Jézus Krisztus halálakor a kereszten a Zsolt 22,2 szavait idézi (vö. Mt 27,46), ami aztán arra indítja az evangélistát, hogy a Mt 27,35-ben is a Zsolt 22,19 beteljesedését lássa. Egészen nyilvánvaló azonban az utalás már a születéstörténetben is: a Mt 2,6 idézi (rövidebb formában) a Mik 5,1.3 verseit, ami nyilvánvalóan utalás az Ószövetségben megígért, s az Újszövetségben megszületett Messiásra. A virágvasárnapi bevonulás történetében ismét egy ószövetségi idézet biztosítja, hogy a messiási ígéret teljesedett be: a Mt 21,5 idézi Zak 9,9 versét a szamárcsikón bevonuló békesség Fejedelméről, nyilván osztva, hogy szemben a lovagló, harcos képpel, a szamáron bevonuló Messiás az örök békességet hozza el. Ellenvetésként ugyan mondhatná valaki, hogy ezek az idézetek, és általában az ígéret és beteljesedés típusértelmezése csak

az Ószövetség szóhasználatát vizsgálnunk egy teljes bibliai teológia összefüggésében, hiszen nem hagyhatjuk figyelmen kívül az újszövetségi szerzők párbeszédét a kortárs görög filozófiával. Példaként lásd Kókai-Nagy Viktor: A szabadság Epiktétosznál és Pálnál, *Vallástudományi Szemle,* IV. évf., 2019, 9–32.

[392] Ugyan nem a teljesség igényével lép fel, mégis változatlanul szép ábrázolása Jézus igehirdetésének W. G. Kümmel: *Verheißung und Erfüllung*, Zürich, Zwingli Verlag, 1958.

[393] Bibliaolvasás során mindenképpen ajánlott a protestáns Bibliákban szereplő utalóhelyekre is figyelnünk a lap alján. Tanulmányaink során pedig célszerű a görög Újszövetség kritikai kiadásainak függelékében áttekinteni az ószövetségi idézetek listáját.

kicsiny hányadát fedi le a két szövetségnek. Ez ugyan igaz, mégis nem akárhogyan történik meg ez, hanem oly módon, hogy annak hermeneutikai jelentősége van mindkét szövetség magyarázatában. Nem ez jelenti a modell határát, hanem egy másik mozzanat, azaz hogy sem az Ószövetségről nem mondhatjuk, hogy kizárólag ígéret, sem az Újszövetségről nem állíthatjuk, hogy minden részében beteljesedés lenne. Hiszen beteljesedés van az Ószövetségben önmagában is: az atyáknak ígéreteket tesz Isten (az utódokról, illetve az országbírásról), amelyek aztán be is teljesednek a Józsué könyvében, mert Isten hűséges az ígéretéhez. Deutero-Ézsaiás meghirdeti a szabadulást a babiloni fogságból, és Isten itt is beteljesíti ígéretét. Azt is látnia kell a teológus-exegétának, hogy Isten ígérete nemcsak üdvösség, hanem ítélet is: az 1Kir 13 megjövendöli a bételi oltár pusztulását, ami szintén valóra is válik. Ugyanakkor az Újszövetség sem kizárólag beteljesedést tartalmaz, ígéret is van benne, olyan, aminek beteljesedésére mindmáig várunk. Élhet-e mai keresztyén az Újszövetség végén felhangzó „Bizony, hamar eljövök" (Jel 22,20) ígérete nélkül? – Mindez persze jottányit sem változtat azon, hogy az ígéret–beteljesedés teológiai kerete jó modell a két szövetség egységének megragadásához, csak arra kell vigyázni, hogy a modell ne váljon Prokrusztészágyhoz hasonlóvá, ne akarjunk levágni semmit a Bibliából, ami esetleg nem illik a modellbe – ez esetben inkább a modellt hagyjuk el.

Harmadik modellünk ismét immár tradicionálisnak nevezhető, hiszen az előző generációk felismeréséhez tartozik: az üdvtörténeti modell. Itt nyilván arról van szó, hogy Isten üdvterve a történelem során különbözőképpen valósul meg, viszont az üdvtörténet vonala végig töretlen, s nem csak magába foglalja az Újszövetséget éppúgy, mint az Ószövetséget, hanem Jézus Krisztust az „idők teljességében" (Gal 4,4) középpontba állítja. E tétel az elmúlt generáció során nagy népszerűségnek örvendett Magyarországon is, hiszen kidolgozója, O. Cullmann számtalan magyar lelkész professzora is volt.[394] Cullmann szerint Isten kiválasztása és üdvözítő akarata az ember engedetlensége ellenére is tovább folyik az Ószövetségben, bár a teremtés után egyre szűkül azok köre, akiket Isten választott (progresszív redukció), egészen addig, amíg csupán egyetlen személyre szűkül: az Ószövetségben ő Isten szenvedő szolgája, akit az őskeresztyénség azonosít Jézus Krisztussal. Jézus Krisztus azonban a középpont, az ő személye, megváltása által valamennyien Isten kiválasztottai lehettünk. Így a progresszív

[394] O. Cullmann: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1948. Magyarul uő: *Krisztus és az idő. Az őskeresztyénség idő- és történelemszemlélete,* Hermeneutikai Füzetek 22, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000. A könyv hatása óriási volt, Barth Károly is sokra értékelte. Cullmann mindazáltal fő művének az 1965-ben megjelent *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) könyvét tartotta. (franciául uő: *Le salut dans l'histoire: l'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966).

redukció visszafordul, s egyre bővülő kört ír le Jézus Krisztus után, „egészen a föld végső határáig" (ApCsel 1,8). Az üdvtörténet gondolata számtalanszor és számtalan új formában jelentkezett már az elmúlt évtizedekben. Az utóbbiak közül talán kiemelhetjük Jörg Jeremias találó gondolatát, miszerint az ószövetségi kegyelem és üdvösség történetében állandóan Isten önkorlátozásának mozzanatait láthatjuk (Selbst-Einschränkungen).[395] Isten megfogadja, hogy soha többé nem pusztítja el özönvízzel a földet, vagy a szövetségkötésben számol azzal, hogy az ember nem fogja tudni megtartani a szövetség feltételeit, és prófétai közbenjárást fogad el, könyörül. Újszövetségi szemmel egész nyilvánvalóan e folyamat csúcspontját láthatjuk abban, hogy a testtélétel során „megüresítette magát" (*heauton ekénószen*, Fil 2,7), de ez a *kenószisz* nem végpontja, hanem fordulópontja a történelemnek: célja, hogy „Isten legyen minden mindenekben" (1Kor 15,28). Nyilvánvaló tehát, hogy egy olyan modellről van szó, amely ma is használatos, és különböző formákban újra és újra felbukkan. A modellnek nyilván megvannak a határai, hiszen bizonyos passzusok (például a bölcsességirodalom darabjai) meglehetősen marginális szerepet játszanak az üdvtörténeti modellben. Kritika mégis inkább az elv gyakorlati kivitelezéséhez kapcsolódhat,[396] és nem annyira magához a modellhez. Óvatosságra kell intsen bennünket, hogy az Ószövetség nemcsak redukciós mozzanatokat tartalmaz, hanem kifejezetten meggazdagodásról is beszél: Ábrahám leszármazottaiból nagy nép lesz (amit már Jákób fiai esetében látunk is); Egyiptomban Isten megszaporítja az izraeliek számát, s erejüktől már az egyiptomiak is félnek; a honfoglalással megnyerik az országot, s az ellenség is fél erejüktől. Mindenképpen arra kell hát figyelnünk, hogy az apró részletek üzenetét ne fedje el az üdvtörténeti szemlélet.

Látszólag az üdvtörténeti modellhez áll közel a tradíciótörténeti modell, mégis teljesen másként tekinthetünk rá. G. von Rad nyomán sokak számára meggyőző lehetett, hogy az ószövetségi vallásos tradíciók történeti leírásával gyakorlatilag az ószövetségi teológiát is fölvázoltuk. W. Brueggemann szívesen használja a *trajectories* kifejezést[397] azokra a tradícióvonalakra, amelyek mind Izrael szociológiáját, mind pedig teológiáját áthatják. Az üdvtörténeti modelltől azonban jelentősen eltér ez a nézet abban, hogy az egyes tradícióvonalak fejlődésének nem

[395] Jeremias: *Theologie*, 485–495. Jeremias nem utal könyvében Cullmannra, nyilván arról van szó, hogy gondolkodásában hasonlít, és nem konkrét könyvészeti utalásokban jut mindez kifejezésre.

[396] Az olvasónak talán föltűnik, s a tisztesség is azt diktálja, hogy ne hagyjuk megjegyzés nélkül, hogy személyesen és családilag is elfogult lehet a szerző O. Cullmann munkáival. Egy nagyvonalú tanár és megnyerő személyiség ui. sokszor nagyobb meggyőző erővel bír, mint fehér lapon a fekete betű. O. Cullmann a baseli Theologisches Alumneum vezetőjeként számtalan magyar diák mentora lett, így apámé is, és én is sokat köszönhetek neki.

[397] W. Brueggemann: Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel, *JBL*, vol. 98, 1979/2, 161–185.

kíván tendenciát tulajdonítani. Ahogy a történeti kutatás láttatja, úgy mutatja be őket, és igyekszik pontosabban a konkrét történeti helyekhez kapcsolni az egyes gondolatokat – az ilyen történeti bemutatás mindazáltal impozáns lehet. Vegyük példának a szegények védelmét, ami már az Ószövetség előtti tradícióban megvolt (az özvegyek és árvák jogainak védelme királyi funkció már Ugaritban is), majd fűzzük hozzá a klasszikus prófétaság társadalomkritikáját, az igazságosság hangsúlyozását a babiloni fogság előtt, a fogság utáni nemzeti szolidaritás fontosságát, majd az *ʿanáwím* (szegények) kegyességi mozgalmát a hellenista korban (amit az Újszövetség is ismer, hiszen Jézus Krisztus boldognak mondja a „lelki szegényeket", Mt 5,3), végül az őskeresztyénség szociális érzékenységét, amit az ApCsel 5. és 6. fejezete jól dokumentál – világos, hogy részleteiben nagyon eltérő, üzenetében mégis konzisztens mondanivalót találunk. Talán az is föltűnik, hogy ha az egyes tradícióvonalakra tekintünk, akkor átfedés van az első modellünkkel is, hiszen ezek a vonalak lehetnek nagy bibliai teológiai fogalmakkal fémjelzett gondolatok is. A tradíciótörténet azonban lemond arról, hogy előzetes teológiai értékelés által kiválassza a témákat – ami összefüggő történelmet alkot, azt mind vizsgálni kell. Világos, hogy ez a kutatás egyrészt mélységekbe hatol, hogy a legapróbb részletet is fölfedezze, egyúttal rendkívül konstruktív, hiszen sok új jelenségre világít rá, amit az eddigi kutatás nem vett észre. Ugyanakkor azonban látható a modell határa is, hiszen a fenti példánk is jól mutatta, hogy ez a modell ugyan jól összekapcsolja az Ó- és Újszövetséget, de hozzáköt még egyebeket is, amely tényezőket a tradíciótörténet számon kell tartson, ám a bibliai teológiában nem lehet helye. Nyilván egyrészt az ókori kelet számtalan mozzanatát (Újszövetség esetén hellenista vallásokat) éppen úgy, mint a fentebbi pontban tárgyalt intertestamentális kor dokumentumait.[398] Az vitathatatlan, hogy a Biblia magyarázatához háttérként figyelembe kell vennünk ezeket is, de a bibliai teológiának azt is érvényre kell juttatnia, hogy ezek nem kanonikus dokumentumok, hanem háttéranyagot képeznek a kánon értelmezéséhez és aktualizálásához. És itt van ez utóbbi modell határa is: ahol ez a módszer szétfeszíti a kánon határait, ott nyilván föl kell hagynunk használatával.

Áttekintésünk nyitott, láthattuk, hogy mindegyik modell releváns, de egyik sem kizárólagos. Ez egyben azt is jelenti, hogy nyitottnak kell lennünk új modellek jelentkezésére és használatára – ezek kidolgozása és határaik bizonyítása a jövő feladata, jelentőségük a jövő titka!

[398] Csupán példaként említjük O. Kaiser már idézett *Der eine Gott Israels* művét, ahol a Septuaginta kánonja mellett még Alexandriai Philón és az Énókh könyve is szerepel a bibliai teológiai kiértékelésben.

FÜGGELÉK

Az ószövetségi tradíciók kezdetei időrendben

A datálás kérdése minden ókori szöveg esetében kihívást jelent a modern magyarázó számára. Az Ószövetségben ez annál is fontosabb, mivel a kanonikus rendben ez a szempont sokszor nem jut érvényre. Kanonikus szempontból ugyanis teljesen mindegy, mikor keletkezett egy szöveg – magyarázati szempontból azonban néha akár döntő is lehet. Az alábbi összefoglalás azt ábrázolja, hogy milyen kronológiai rend állt a fenti lapok hátterében, megjegyezve, hogy a tudományban elég gyakran történik meg egy-egy szöveg datálásának megváltoztatása. Jobbára K. Schmid könyvének[399] irodalomtörténeti nézeteit követjük, s csupán arra kell felhívnunk a figyelmet, hogy a tradíciók kezdetét nyilván korábban kell feltételeznünk, mint a tradíciók során kialakult irodalmi műveket.

Kr. e. 11. sz.	Történelmi emlékek (2Móz 15,21b; Bír 5). Hadi-, illetve viharisten képek lírai lecsapódása (Zsolt 29, Hab 3).
Kr. e. 10. sz.	Udvari történetírás (hivatalnoklisták, Dávid trónutódlásának története). Jeruzsálem és a király szerepének megéneklése (Zsolt 65, Zsolt 45). Gnómikus bölcsesség (Péld 10,1–5).
Kr. e. 9. sz.	Prófétai hagyományok (Elizeus, Ahijjá); JHWH kizárólagossága (Illés). Ősatyák északi tradíciói, Sínai-tradíciók magja. Annalisztikus megjegyzések uralkodókról. Királyideológia (Zsolt 2). Hősi legendák.

[399] K. Schmid: *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Kr. e. 8. sz.	Prófétai hagyományok (Hóseás, Ámósz, Mikeás, Ézsaiás). Etikai szentenciasorozatok (kazuisztikus, apodiktikus). Bölcsességirodalmi kisebb gyűjtemények. Mózes-exodus, Ábrahám–Lót elbeszélések.
Kr. e. 7. sz.	Prófétai iratok (Hóseás–Ámósz kombináció, Ézsaiás-gyűjtemények). Törvénykönyv. Királyok történetének áttekintése.
Kr. e. 6. sz.	Deuteronomiumi történetírás. Tradíciók konzerválása (Ezékiel). Történeti tradíciók, történetteológia (Deutero-Ézsaiás). Restaurációs törekvések (Haggeus–Proto-Zakariás). Eszkhatologikus próféciák. Siralmak könyvének panaszénekei.
Kr. e. 5. sz.	Papi Irat. Tartományi legiszláció (Ezsdrás–Nehemiás). Népvallás. Léviták és új kultusz (Zsoltárok könyve).
Kr. e. 4. sz.	Samaritánus-polémia (Krónikák). Népvallás újraértelmezve (Jónás, Ruth). Messiás-váradalmak. Prófétai könyvek redakciói.
Kr. e. 3. sz.	Hellenizmus kihívásai (Qóhelet). Diaszpóralét problémái (Eszter). Bölcsességirodalmi gyűjtemények (Jób 28). Zsoltároskönyvek összeállítása.
Kr. e. 2. sz.	Apokaliptikus történetszemlélet (Dán 8–12). Deutero-kanonikusok közül Makkabeusok könyve, JSir, SalBölcs, és a Énókh-tradíciók kombinálása.

Héber szavak mutatója

ʾáb 146
ʾób 210
ʾádám 164
ᵗdámá 164
ʾáhéb 120, 123
ʾáwen 109, 145
ᵗwíl 105
ʾót 69
ʾáh 146
ʾahᵃrít 228
ʾijjím 138
ʾís 61, 115, 168, 210
ʾálá 172
ʾél 67, 89, 117, 146, 245
ᵗlóᵃh 146
ᵗlóhím 36, 58, 61, 67, 74, 83, 115, 116, 132, 146, 169, 200, 210, 211, 217, 242, 245, 252
ᵗlíl 70
ʾáman 89, 216, 253
ᵗmet (ᵗmúná) 172, 175, 214, 226, 258
ʾaf (harag) 200, 201
ʾefesz 145
ʾerek 200, 201
ʾerec 232
ʾárúr 51, 124
ʾásám 151
ʾasré 42

bádal 193
báhan 58
báhar 118, 175, 214
bátah 90
bajit 76
bálal 166
bámót 133
baᶜal 145, 146
bór 237
bárá 143
bárah 192
bᵉrít 17, 172, 173, 177, 216

góʾél 140, 196
gádól 200
gój 168, 176, 179
gánab 51
gér 48, 61

dábár 139, 172, 208, 210, 266
dám 71, 140, 196
dᵉmút 164, 194
daᶜat 83
derek 125
dat 205

hebel 248
hájá 59
ʾehje ᵃser ʾahje 67

zebah 186
zᵉbúl 82
zákar 71
zikkárón 71
záqén 87
zeraᶜ 92

hag 221
hádás 232
házá 70, 77
hattáʾt 108
hokmá 105
hól 162
hálal (megszentségtelenít) 173

hámász 195
hén 175, 195
hinnám 245
hannún 22, 123, 200, 201
héfec 145
heszed 175, 197, 200, 201, 214
hóq (huqqá) 124, 175, 214
háqar 58
hérem 129
hárás 105
hátán 71

tób 109, 164, 193 ,195, 251
támé 162

jóm 221, 224, 228
jászaf 33
járá 72
járé 58
jóséb hakk^{e}rúbím 42, 159
jása^{c} 40, 90, 104, 139, 196, 197
jiszrá'él 179
jitrón 249

kábód 58
kábas 194
kún 37
kóhén 176
k^{e}márím 222
kászá 188
kisszé 217
kiflajim 138, 154
káfar (kappóret) 187, 188
kárat 172

lahab 240
liwjátán 192

má'asz 176
mabbúl 36
mút (meginogni) 37
mút (meghalni) 46
mah^{a}sze 40
majim rabbím 37
melek 199, 200
malkút (m^{e}lúká, mamleket) 145, 176, 198
minhá 187
miszgáb 40
mó^{c}éd 221
mófét 69, 210
maccébá 133
micwá 124
máqóm 118
másah 39
másí^{a}h 145, 214, 216
másál 111, 112
mispát 150, 175, 214

ná'af 51
nábí 77, 82
néder 173
náham 84, 39, 196
náhár 37
náhás 192
nászá (megkísért) 58
niflá'ót 69
nefes 90, 197
nácal 71, 196, 197
náqam 227
nászá (felemel) 14

sz^{e}gullá 175, 176
szód 232
szút 211
szálah 187, 197

széfer 72
szátar 89

ᶜebed 149
ᶜábar 71
ᶜáwá 250
ᶜáwón 84, 108, 197
ᶜóz 40
ᶜázab 145, 173
ᶜázar 196
ᶜᵃteret 145
ᶜólá 187
ᶜeljón 245
ᶜólám 177, 211, 214, 216, 217, 231
ᶜam 175, 179, 179, 197
ᶜámál 249
ᶜᵃnáwím 271
ᶜónén 210
ᶜᵃqallátón 192
ᶜattá 39

pádá 196, 197
pe 66
pahad 146
pele 69
pálat 197
pászah 71
párar 173, 178
pesaᶜ 108
peser 266

cábá 38, 159
cádaq 150
caddíq 40, 41, 105, 108
cᵉdáqá 58
celem 164, 194
cemah 215, 216
cáníf 145

qádós 162, 176, 178
qódes 92
qáhál 168
qúm 172, 173, 211
qᵉlálá 124
qanná 117
qószém 70, 210

rá'á 77
rab 37
rádá 194
rahab 191
rúᵃh 90, 145, 248
ráham 139, 175
rahúm 122, 200, 201
rókéb ᶜᵃrábót 36
rᵉᶜút 248
rácah 51
rásáᶜ 41, 108
raᶜ 129

száné 123

sᵉ'ól 237
sᵉ'érít 92
súb 84, 90
sábaᶜ 173
sᵉgágá 108
saddaj 67, 146, 169
sáw 68
sákah 173
sákan 118
sálem 146
sém 118, 251
sᵉmittá 50
sámajim 232
sámam 145, 234
semen 251

sáma^{c} 120, 130, 179
sámar 200
sófét 41
siqqúc 239
tébél 37
tóhú 145
tannín 192
tif'eret 145
tórá 72, 84, 150, 205, 214

Névmutató

Ackermann, Susan 133
Ackroyd, P. R. 206
Ahn, J. J. 145
Albani, M. 145
Albertz, R. 14, 81, 147
Alt, A. 44, 49
Amzallag, N. 179
Ansberry, C. B. 110
Assmann, J. 15, 193

Baker, D. L. 24
Balla Ibolya 84, 89
Balog Margit 235
Balogh Csaba 29, 57, 76, 91, 116, 236
Bándy György 29, 62, 71, 205, 266
Barr, J. 16, 25, 190, 267
Barstad, H. M.156
Barth Károly 43, 269
Barthélemy, D. 75
Barton, J. 43
Beck, M. 86, 221
Becking, B. 133, 206
Ben-Zvi, E. 227
Benyik György 50, 127, 140, 153
Berg, E. van den 23
Berges, U. F. 91
Bergsma, J. S. 205
Berlejung, Angelika 52
Bernat, D. A. 71
Binger, Tilde 133
Bizer, E. 13
Bloch-Smith, Elisabeth 117, 133
Blum, E. 46
Boecker, H.-J. 44
Bosshardt-Nepustil, E. 86
Botterweck, G. J. 171, 268
Bousset, W. 260
Brenner, M. L. 34
Brueggemann, W. 29, 270
Buber, M. 76
Bultmann, C. 114
Burns, Rita J. 66

Childs, B. S. 24, 25, 26, 29, 267
Claburn, W. E. 117
Clines, D. J. A.
Coats, G. W. 64
Coccejus, J. 17
Collins, J. J. 133, 233
Cook, S. L. 145
Cross, F. M. 65, 128
Crouch, C. L. 173
Crüsemann, F. 48, 49, 131
Cullmann, O. 269, 270

Deurloo, K. 23
Dicou, B. 227
Dietrich, W. 74, 114, 135, 136, 207, 222
Dobbs-Allsop, F. W. 145
Dobos Károly 167
Doedens, J. 84
Döhling, J.-D. 84
Dohmen, C. 52
Donner, H. 123
Dreytza, M. 90

Ebehardt, Gönke 237
Edelman, Diana V. 129
Egeresi László Sándor 39, 62, 73, 89,20, 264
Eichrodt, W. 16, 17, 20, 43, 171
Enghy Sándor 222, 236

Fabry, D.-J. 171, 268
Faust, A. 127
Fazakas Sándor 114, 232
Ferencz Árpád 232
Fischer, A. A. 252
Fodor György 167, 232
Fohrer, G. 23
Fornet-Ponse, T. 217
Frankfort, H. 37
Frevel, C. 157
Fröhlich Ida 165
Fulton, D. N. 206

Gabler, J. P. 13, 16
Gadamer, H.-G. 20
Gertz, J. C. 62, 164
Gooding, D. W. 75
Görgey Etelka 100
Grabbe, L. L. 126, 206, 242
Graf, K.-H. 156
Graham, M. P. 134
Greenspahn, F. E. 26
Greßmann, H. 260
Grünwaldt, K. 161
Gunneweg, A. H. J. 23, 24

Haak, R. D. 226
Halbe, J. 51
Hamar István 164
Hanson, P.-D. 232
Hanula Gergely 33
Hartenstein, F. 94
Hasel, G. F. 16, 21
Hausmann, Jutta 50, 98, 106, 107, 140, 206, 207, 209
Hay, D. M. 38
Hayes, C. B. 231
Hayes, J. H. 13
Heppe, H. 13
Hermisson, H.-J. 37, 149
Hess, R. H. 133
Hesse, F. 19
Hilber, J. W. 77
Hillers, D. R. 125
Hodossy-Takács Előd 50, 53, 54, 77, 95, 96, 98, 127, 135, 139, 227
Hoop, R. de 62, 63
Horst, P. W. van der 133
Hossfeld, F.-L. 50
Houten, Christiana van 48
Husser, J.-M. 209

Janowski, B. 16, 94, 165, 187, 188
Japhet, Sara 26, 204
Jenni, E. 71, 89, 120, 162,171, 196, 253, 268
Jeremias, J(örg) 30, 31, 33, 36, 49, 51, 84, 94, 187, 193, 270

Kaiser, O. 27, 28, 29, 271
Kákosy László 106, 193
Kalimi, I. 26, 203
Kállay Kálmán 236
Kálvin János 13
Karasszon Dezső 23, 52, 102, 150, 213, 239
Kárpáti Judit 69
Kató Szabolcs F. 94, 120, 215
Keel, O. 113, 240, 244
Kessler, R. 43, 131, 215
Kiss Jenő 93, 114
Kleinknecht, K. T. 152
Knierim, R. 109
Knohl, I. 27
Knoppers, G. N. 206
Koch, K. 108
Köckert, M. 94
Kocsis Elemér 219

Koenen, K. 155
Köhler, L. 18
Kókai-Nagy Viktor 39, 42, 62, 71, 89, 184, 198, 235, 268
Komoróczy Géza 102
Kőszeghy Miklós 19, 55, 73, 116, 133
Kottsieper, I. 147
Kovács Krisztián 114
Kratz, R. G. 78, 79, 117, 137, 193, 234, 255
Kraus, H.-J. 13, 232
Krinetzki, L. G. 240
Krispenz, Jutta 186
Krüger, T. 78, 79, 103, 193
Kustár Zoltán 85, 94, 152, 157, 202, 232
Kutsch, E. 215
Kümmel, W. G. 268
Kvanvig, Helge S. 165

Laato, A. 241
Labahn, Antje 137
Labuschagne, C. J. 145
Lambert, W. G. 242
Landy, F. 240
Lau, P. H. W. 207
Lauber, S. 246
Leene, H. 143
Lemos, T. M. 133
Lenkeyné Semsey Klára 198
Leuenberger, M. 67, 217
Lévai Attila 237
Levin, C. 114, 134
Lipiński, E. 213, 214
Löwith, K. 20, 53
Lust, J. 75
Lux, R. 46

Macchi, J.-D. 62, 63
Marjovszky Tibor 50
Martin-Achard, R. 60
Mathys, H.-P. 121
McKenzie, S. L. 114, 134, 177, 203
Melugin, R. F. 137
Mettinger, T. N. D. 22, 52, 159, 238
Midden, P. van 23
Millar, W. R. 231
Milgrom, J. 187
Molnár János (Kolozsvár) 222
Molnár János (Komárom) 96, 237
Moltmann, J. 139
Moor, J. C. de 62, 63, 241, 245
Mowinckel, S. 215
Müller, H.-P. 162
Müller, R. 182

Nagy András 196
Naumann, T. 59
Németh Áron 37, 39, 217
Nickelsburg, G. W. E. 260
Niditch, Susan 1 133
Nissinen, M. 208
Noetzel, Jutta 225
Noth, M. 127, 137, 233

Oeming, M. 24, 58
Ollenburger, B. C. 16
Olyan, S. M. 133
Oorschot, J. van 243, 244
Otto, E. 43
Oyen, H. van 43

Pákozdy László Márton 151
Pannenberg, W. 20

Pap Ferenc 104
Pap László 18
Parpola, S. 140
Peres Imre 199
Perlitt, L. 172
Petterson, A. R. 219
Pietsch, M. 126
Pinçon, B. 248
Podella, T. 181
Pola, T. 157
Preuss, H.-D. 22
Procksch, O. 17, 18
Prudký, M. 122
Pruin, D. 81
Prusser, F. 13
Pury, A. de 58, 62, 63, 168, 177

Rad, G. von 17, 18, 19, 20, 21, 47, 53, 134, 143
Rapp, Ursula 66
Rendtorff, R. 27
Reuß, E. 156
Reventlow, H. G. 16
Richards, K. H. 24
Richter, Sandra L. 118
Ringgren, H. 171, 268
Robinson, W. H. 30
Rokay Zoltán 230
Röllig, W. 123
Römer, T. 105, 128, 168
Rose, M. 251
Rothkamm, J. 49
Rowley, H. H. 61
Rózsa Huba 164

Sauer, G. 261
Sauerwein, Ruth 82
Saur, M. 38
Sauter, G. 33
Schaper, J. 117, 118
Schart, A. 86, 186
Schloen, J. D. 117
Schmid, H. H. 20
Schmid, K. 30, 62, 78, 79, 168, 177, 273
Schmidt, W. H. 20, 21
Schmitt, H.-C. 62
Schneider, J. 23
Schott, M. 215
Schottroff, W. 71
Schroer, Silvia 52
Schwantes, M. 222
Schweitzer József 249
Schwienhorst-Schönberger, L. 49
Seitz, C. R. 24
Smend, R. (sen.) 16
Smend, R. (jun.) 16, 21, 114, 135, 179
Smith, M. S. 193
Spieckermann, H. 117, 123, 183, 222
Stade, B. 16
Stager, L. E. 117
Stamm, J. J. 196
Steck, O. H. 79, 139, 193
Steymans, H. U. 125
Steuernagel, C. 16
Stoebe, H.-J. 75
Stökl, J. 76, 208
Sweeney, M. A. 231

Szabó Andor 70, 83, 85
Szabó Előd 84
Szabó Lajos 19, 207
Szabó Xavér 263
Szécsi József 98

Szőnyi Etelka 127
Szűcs Ferenc 52

Talstra, E. 153
Tamási Balázs 245
Tenke Sándor 73
Tooman, W. A. 104
Toorn, K. van der 133
Torrance, T. F. 176
Tóth Kálmán 23, 73, 232, 234, 236
Tov, E. 75
Tsevat, M. 26, 27
Tsumura, D. T. 193

Uehlinger, Chr. 113, 126, 166
Utzschneider, H. 225

Van Seters, J. 49
Veijola, T. 73, 75, 135, 136
Vermeylen, J. 78
Villanueva, F. G. 39
Vriezen, Th. C. 18, 30

Wanke, G. 183
Weinberg, J. 160
Wellhausen, J. 156, 169, 202
Westermann, C. 22, 23, 30, 71, 89, 120, 162, 171, 196, 253, 268
Wildberger, H. 89, 253
Williamson, H. G. M. 179
Wills, L. M. 255
Wilson, R. R. 77, 145
Witte, M. 62, 193
Wolff, H.-W. 85, 90, 134, 153

Xeravits Géza 52, 153, 189, 219, 257, 260, 264, 265

Zabán Bálint Károly 110
Ziemer, B. 38
Zimmerli, W. 21, 22, 250, 251
Zobel, H.-J. 63

Zsengellér József 70, 130, 153, 203, 257, 260, 264

Bibliai helyek mutatója

1Móz 1 190, 192, 193, 196
1Móz 1,2 193
1Móz 1,22 192, 194
1Móz 1,26–28 194
1Móz 1,28 192
1Móz 1–2Móz 24 162
1Móz 2 191, 193, 194, 195
1Móz 3 164
1Móz 3,17–19 195
1Móz 4 194
1Móz 4,16–24 164, 195
1Móz 4,21–22 194
1Móz 4,25–5,32 195
1Móz 5 164
1Móz 6,1–4 165, 264
1Móz 6,7.8 195
1Móz 6,7 140
1Móz 6,8 164, 179
1Móz 6,12 194
1Móz 6,9–21 165
1Móz 7,6–7.11–17a.18–21 165
1Móz 8,1–5.13a.14–19 165
1Móz 8,15–22 186
1Móz 8,21 195
1Móz 9,4–5 176
1Móz 9,6–7 165
1Móz 9,7 192
1Móz 9,8–17 169, 195
1Móz 9,11 176
1Móz 9,18–28 166
1Móz 9,20
1Móz 9,20–21 166
1Móz 10 166
1Móz 10,2 265
1Móz 11 166
1Móz 11,7 194
1Móz 12–25 58
1Móz 12 195
1Móz 12,1 166
1Móz 12,2 179
1Móz 12,4 167
1Móz 13 59
1Móz 14 219
1Móz 15 172
1Móz 15,6 253
1Móz 15,7–21 178
1Móz 15,18 178
1Móz 17 59
1Móz 17,1 177
1Móz 17,1–8 167
1Móz 17,4–7 177
1Móz 17,8b 59
1Móz 17,9–14 71, 167
1Móz 17,19 167
1Móz 18 67
1Móz 18,25 41
1Móz 19 167
1Móz 20 252
1Móz 21 59
1Móz 22 163, 192
1Móz 22,1 58
1Móz 22,19 25, 166
1Móz 24 169
1Móz 25,1–4 167
1Móz 25,19–26 60
1Móz 25,27–34 60
1Móz 26,3 173
1Móz 26,12–32 60
1Móz 28 60
1Móz 28,1–6 168
1Móz 28,10–22 168
1Móz 28,18 186
1Móz 29–31 60
1Móz 31,44 173

1Móz 32,23–33 57
1Móz 34 55
1Móz 35,1–13 60
1Móz 35,9–15 168
1Móz 35,11 168
1Móz 35,27–29 168
1Móz 36,40–43 168
1Móz 38 207
1Móz 39–41 255
1Móz 45 63
1Móz 45,8 62
1Móz 46,6–7 168
1Móz 47,27–28 62
1Móz 49 62
1Móz 49,28–33 168
1Móz 50 63
1Móz 50,12–13 168

2Móz 1 169
2Móz 1,1–5 168
2Móz 1–2 64, 169
2Móz 2,7–9 65
2Móz 3 169
2Móz 3,14 67
2Móz 3,15 68
2Móz 3–4 67
2Móz 4,1–9 68
2Móz 4,10–12 67
2Móz 4,13–16 65
2Móz 4,24–26 71
2Móz 6,2–12 169
2Móz 6,6 196
2Móz 6,20 64
2Móz 7,1–5 169
2Móz 7,3 88
2Móz 8,15–22 186
2Móz 12 47
2Móz 12,7 71
2Móz 12,12 71
2Móz 12,14a 71
2Móz 12.37a.40–42 169
2Móz 13,3 71
2Móz 13,20 169
2Móz 14 69
2Móz 14,1–4.8–10.15–18.21–23.27–29 169
2Móz 14,18 158
2Móz 15 33
2Móz 15,21b 33, 273
2Móz 15,22 169
2Móz 15,22–26 69
2Móz 16 69
2Móz 16,1 169
2Móz 17 65, 68, 69
2Móz 17,8–16 69
2Móz 19 176
2Móz 19,1 169
2Móz 20,2–17 50
2Móz 20,5b–6 122
2Móz 20,7 68
2Móz 20,19 266
2Móz 20,24b 186
2Móz 21–23 48, 49, 72
2Móz 21,1–11 45
2Móz 21,8 196
2Móz 21,11–17 49
2Móz 21,12 46
2Móz 21,16 51
2Móz 21,17 51
2Móz 21,24 49
2Móz 21,18–23,16 49
2Móz 22,28–29 50
2Móz 22,17–19 49
2Móz 22,21–26 49
2Móz 22,28–29 50
2Móz 23 47
2Móz 23,9 48

2Móz 23,10–12 50
2Móz 23,14–18 186
2Móz 23,15 47
2Móz 23,19 50
2Móz 24 163
2Móz 24,1 66
2Móz 24,7 176
2Móz 24–3Móz 27 48
2Móz 24–40 66
2Móz 24,7 176
2Móz 24,15–18 170
2Móz 24,17 158
2Móz 25,20 188
2Móz 25–40 157
2Móz 25–3Móz 27
2Móz 29,43.45–46 159, 170
2Móz 32 67, 129
2Móz 32–34 158
2Móz 32,7–14 67
2Móz 33,12–23 66
2Móz 34,6–7 123
2Móz 34,10–16 51
2Móz 34,28 210
2Móz 35–40 158
2Móz 40,34–36 157
2Móz 40,34b 181

3Móz 1–9 187
3Móz 4,20 187
3Móz 9,23 163
3Móz 10 160
3Móz 11 160
3Móz 14,10–13 186
3Móz 16 161, 188
3Móz 17–26 161
3Móz 18,5 161
3Móz 19,2 161
3Móz 19,18 120
3Móz 19,20 196
3Móz 19,33–34 49
3Móz 19,34 161
3Móz 19,36 162
3Móz 20,9–21 46
3Móz 21,9 46
3Móz 22 161
3Móz 22,33 162
3Móz 22–25 161
3Móz 23 186
3Móz 25 205
3Móz 25,23 162
3Móz 25,38.42.55 162
3Móz 26,40–45 178
3Móz 27 48, 196

4Móz 6,24 200
4Móz 12,2 66
4Móz 12,6–8 66
4Móz 14 66
4Móz 20,7–11 69
4Móz 20,12 69
4Móz 21 63, 68,
4Móz 21,8–9 179
4Móz 21,21–30 69
4Móz 21,31–35 69
4Móz 22–24 70
4Móz 22,7 70
4Móz 24,17b 70
4Móz 25,1–9 189
4Móz 25,6–15 65
4Móz 26,59 64
4Móz 31,8.16 70
4Móz 35,19–25 140

5Móz 4 65
5Móz 4,9 120
5Móz 4,37 175

5Móz 5 72, 210
5Móz 5,5 210
5Móz 5,9b–10 122
5Móz 5,11 68
5Móz 5,6–21 50
5Móz 6–7 122
5Móz 6,4 115, 130
5Móz 6,5 120
5Móz 6,8–9 179
5Móz 7,3–4 98
5Móz 7,6–7 120
5Móz 7,7–8 120, 173
5Móz 11 125
5Móz 11,26–27 125
5Móz 12–26 48, 72, 114, 161
5Móz 12,5 118
5Móz 13 210
5Móz 14,1a 119
5Móz 15,1–10 120
5Móz 15,4 120
5Móz 15,12–18 120
5Móz 16,1–17 186
5Móz 16,3 71
5Móz 16,12 47
5Móz 17,8–13 119
5Móz 17,14–20 119
5Móz 18,10 70
5Móz 18,15–22 97
5Móz 19,1–13 118
5Móz 21,10–14 119
5Móz 23,2–9 119
5Móz 23,5–6 70
5Móz 23,16–17 119
5Móz 24 119
5Móz 24,17–18 48
5Móz 26,5–10 19
5Móz 26,19 178
5Móz 26,40.41.42 178
5Móz 27 124
5Móz 27,1–8 125
5Móz 28 124
5Móz 28,1.3–4 124
5Móz 28,15–16 124
5Móz 28,15–68 124
5Móz 29,11.13 172
5Móz 30,15.19b.20 126
5Móz 33,8 65
5Móz 34 67

Józs 2 56
Józs 3–4 34
Józs 6 56
Józs 8,30–35 125
Józs 8,31 72
Józs 10,6–14 56
Józs 10,16–27 56
Józs 24,9–10 70

Bír 1,27–2,10 134
Bír 2,3 135
Bír 3,12–23 54
Bír 4–5 273
Bír 5,24–27 195
Bír 6–9 55
Bír 6,36–7,8 55
Bír 8,1–3 55
Bír 8,22–23 55
Bír 9,8–15 215
Bír 11–12 55
Bír 11,12–27 55
Bír 11,27 41
Bír 11,29–40 55
Bír 11,32–33 56
Bír 13–16 54, 55
Bír 18,30 64

Ruth 2,20 206
Ruth 4,13–17 207

1Sám 1–2 55
1Sám 1–4 131
1Sám 5–6 131
1Sám 7 131
1Sám 8 131
1Sám 8,7 204
1Sám 10,9–16 77
1Sám 14,45 197
1Sám 15 129
1Sám 15,8 256
1Sám 16 74
1Sám 16,6 214
1Sám 16,8c 75
1Sám 17 75
1Sám 17,31–33 75
1Sám 17,39 58
1Sám 23 73
1Sám 24,7.11 214
1Sám 25 74
1Sám 26,9.11.23 214
1Sám 27 74
1Sám 28 237
1Sám 28,7–25 74
1Sám 30 74

2Sám 1,14.16 214
2Sám 5,3 172
2Sám 7 75, 180, 213
2Sám 7,12a 236
Sám 7,14–16 76
2Sám 7,18–29 75
2Sám 11–12 128
2Sám 12 111
2Sám 12,7b 111
2Sám 12,30 215
2Sám 15–1Kir 2 73
2Sám 19,22 214
2Sám 23,1–7 136
2Sám 24 75, 180

1Kir 2,1–4 136
1Kir 3 187
1Kir 5,10.12–13 106
1Kir 5,26 173
1Kir 8 179
1Kir 11,29–39 129
1Kir 12 128
1Kir 12,25 61
1Kir 12,26–33 129
1Kir 12,28b 158
1Kir 13 135, 210, 269
1Kir 13,1 210
1Kir 13,1–3 129
1Kir 15,30 134
1Kir 16,19 128
1Kir 16,26 128
1Kir 16,31 128
1Kir 17 81, 208
1Kir 18 208
1Kir 18,26 71
1Kir 18,40 81
1Kir 8,41–46 81
1Kir 19 81
1Kir 20,34 173
1Kir 20,35–43 112
1Kir 21 81
1Kir 21,23 82
1Kir 22,9–28 77
1Kir 22,19–23 88
1Kir 22,53 128

2Kir 1 82
2Kir 1,16 82
2Kir 2 81
2Kir 2,6 237
2Kir 2,19–22 82
2Kir 2,23–25 82
2Kir 3 82
2Kir 3,3 128

2Kir 4,1–7 82
2Kir 4,18–37 82
2Kir 4,38–41 82
2Kir 4,42–44 82
2Kir 5 82
2Kir 6,1–6 82
2Kir 6,8–23 82
2Kir 8,7–14 82
2Kir 9,27–33 82
2Kir 10,31 128
2Kir 13,1 210
2Kir 13,2 128
2Kir 13,11 128
2Kir 13,20–21 82
2Kir 14,24 128
2Kir 15,9 128
2Kir 15,18 128
2Kir 15,24 128
2Kir 15,28 128
2Kir 17 175, 176
2Kir 17,20–21 129
2Kir 17,24–33 129
2Kir 18 130
2Kir 18,1–7 117
2Kir 18,4 64, 179
2Kir 20 130
2Kir 21,6 130
2Kir 21,16
2Kir 23,15 129
2Kir 25,27–30 134

1Krón 1 203
1Krón 2–9 203
1Krón 10 203
1Krón 22–26 204

2Krón 10 203
2Krón 13 203
2Krón 18 203
2Krón 22 203
2Krón 31 204
2Krón 33,14–20 204
2Krón 35,25 100

Ezsd 1–6 205
Ezsd 3 179
Ezsd 4,1–5 224
Ezsd 5–6 179
Ezsd 7 205
Ezsd 8,21–31 205
Ezsd 9 205
Ezsd 9,10–12 98, 205

Neh 2–4 205
Neh 2 205
Neh 5 205
Neh 8,1 72
Neh 9 205
Neh 13,23–25 98

Eszt 2,5 256
Eszt 2,19–23 254
Eszt 3,1 256
Eszt 6,1–5 255
Eszt 7 256
Eszt 9 256
Eszt 9,17 256
Eszt 10 254, 256

Jób 1–2 245
Jób 1,21 241
Jób 3–27 242, 243, 244
Jób 3,3 93
Jób 6,23 197
Jób 7,17–21 243
Jób 8,11 107
Jób 9,5–10 243
Jób 9,11 244

Jób 9,13 191
Jób 13 243
Jób 17 243
Jób 18 243
Jób 19 243
Jób 19,25 196, 238, 243
Jób 19,27 238
Jób 20 243
Jób 22 243
Jób 23 243
Jób 25 243
Jób 26,12–13 191
Jób 28 110, 190, 246, 274
Jób 28,12 245
Jób 28,28 253
Jób 32–37 246
Jób 36,22–24 246
Jób 38–42,6 246
Jób 38 244
Jób 38,17 237
Jób 39 244
Jób 40 192
Jób 40–41 244
Jób 42,5 244
Jób 42,7–17 245

Zsolt 1 41, 248
Zsolt 2 218, 273
Zsolt 2,7 213, 218
Zsolt 2,9 263
Zsolt 2,12 218
Zsolt 7 41
Zsolt 7,12 41
Zsolt 8 243, 261
Zsolt 8,2.10 190
Zsolt 9,5 41
Zsolt 9,8–9 201
Zsolt 11 41
Zsolt 17 263
Zsolt 18,33 263
Zsolt 19 190,
Zsolt 19,2–5 190
Zsolt 20 217
Zsolt 21 217
Zsolt 22,1–22 201
Zsolt 22,2 268
Zsolt 22,19 268
Zsolt 22,23–32 201
Zsolt 24 198
Zsolt 24,3–4 183
Zsolt 24,9–10 198
Zsolt 29 273
Zsolt 29,1 245
Zsolt 32,1 188
Zsolt 33,4 212
Zsolt 33,6–7 212
Zsolt 34,12 253
Zsolt 37 197
Zsolt 45 37, 240, 273
Zsolt 45,7 217
Zsolt 45,8 217
Zsolt 46 40, 181
Zsolt 47 36, 37
Zsolt 48 183
Zsolt 48,2–4.10–12 182
Zsolt 48,11–12 183
Zsolt 49,9 197
Zsolt 49,16 238
Zsolt 50,3 223
Zsolt 50,6 41
Zsolt 50,8–9.13–15 184, 185
Zsolt 55,19 197
Zsolt 65 273
Zsolt 68 36
Zsolt 68,16–17 183
Zsolt 68,21 238
Zsolt 72 217
Zsolt 72,16–18 199

Zsolt 73,23–26 239
Zsolt 74,14 193
Zsolt 76,4 184
Zsolt 76,9–10 183
Zsolt 78,42 197
Zsolt 82,6 245
Zsolt 89 213
Zsolt 89,11 191
Zsolt 89,13 191
Zsolt 89,20–38 213
Zsolt 89,20 74
Zsolt 89,20–21 213
Zsolt 89,27–28 214
Zsolt 89,31–34 214
Zsolt 90 261
Zsolt 93 37
Zsolt 94 41
Zsolt 94,1–7 41
Zsolt 94,2 41
Zsolt 97 37
Zsolt 97,1–5 199
Zsolt 97,7 37
Zsolt 98 37
Zsolt 98,4–6 199
Zsolt 99 37
Zsolt 100 299
Zsolt 103,2 34
Zsolt 103,3–5 200
Zsolt 103,8.11.13 121
Zsolt 103,9–11 201
Zsolt 103,19 201
Zsolt 104 190
Zsolt 104,7 263
Zsolt 106 35
Zsolt 106,28–31 189
Zsolt 107,20 212
Zsolt 110 38, 219
Zsolt 110,4 38
Zsolt 111,1–3 219
Zsolt 111,4 71
Zsolt 111,10 110,261
Zsolt 114 34
Zsolt 119 190
Zsolt 122 42
Zsolt 125 42
Zsolt 126 42
Zsolt 129 42
Zsolt 130 197
Zsolt 132 42, 180
Zsolt 133,3 183
Zsolt 136 35
Zsolt 137,7 227
Zsolt 145,13 200
Zsolt 145,15–18 200
Zsolt 147,19–20 212
Zsolt 148 35
Zsolt 148,5–6 212
Zsolt 150 42

Péld 1,7 110, 253
Péld 2,5 253
Péld 5,15–19 240
Péld 6,16–19 107
Péld 8,15–16 217
Péld 8,22–31 190
Péld 8,27–28 191
Péld 9,10 253, 261
Péld 10 105
Péld 10,1–5 173, 273
Péld 10,24–25 41
Péld 10,27 253
Péld 11 108
Péld 11,2a 107
Péld 11,19 108
Péld 11,23 108
Péld 12,3 108
Péld 12,7 108
Péld 12,21 108

Péld 13,7 106
Péld 14,27 253
Péld 15,33 253
Péld 16,9 109
Péld 18,10 41
Péld 19,23 253
Péld 21,31 109
Péld 22,4 253
Péld 22,17–23,12 106
Péld 22,22–29 110
Péld 25–29 110
Péld 27,1 109
Péld 29,4 110
Péld 29,8 110
Péld 30,1–14 110
Péld 31,1–9 110

Préd 1–3 251
Préd 1,5–7 107
Préd 1,9 247
Préd 1,11 247
Préd 1,15 249
Préd 2,1–11 248
Préd 2,14.15 43
Préd 2,18 251
Préd 3,1–8 250
Préd 3,11 193, 252
Préd 3,13 248
Préd 3,14 251
Préd 3,19 43
Préd 3,21 252
Préd 5,1–6 252
Préd 5,7–8 252
Préd 5,12–16 252
Préd 7,1 251
Préd 7,13–14 250
Préd 7,16 251
Préd 7,18 252
Préd 7,25–29 251, 252
Préd 8,1b 252
Préd 8,13 252
Préd 9,2.3 43
Préd 9,7–9 248
Préd 11,1–2 252
Préd 9,11 248
Préd 11,9 250
Préd 12,1–7 250
Préd 12,1 250
Préd 12,13 247, 252

Énekek 3,1–5 240
Énekek 3,6–11 240
Énekek 4 240
Énekek 5,2–6 240
Énekek 5,8–16
Énekek 7,1–6 240
Énekek 7,11–13
Énekek 8, 6 240

Ézs 1,3 88
Ézs 1,8 88
Ézs 2,2–3(4–5) 228
Ézs 2,2–5 182, 216, 232
Ézs 4,3 92
Ézs 6 179
Ézs 6,1–8,18 89
Ézs 6,5–7 67
Ézs 6,9b–10 88
Ézs 6,13 92
Ézs 7 78
Ézs 7,1–9 89
Ézs 7,9 253
Ézs 7,9c 89
Ézs 8,17 89
Ézs 8,19 237
Ézs 9,1–9 218
Ézs 9,5 218
Ézs 9,6 218

Ézs 11,1–5 92
Ézs 11,1–9 218
Ézs 11,4 263
Ézs 13,6 223
Ézs 14–21 226
Ézs 14,9 237
Ézs 14,11 237
Ézs 24–27 231
Ézs 24,19–20 231
Ézs 25 231
Ézs 25,6 231
Ézs 25,7–8 231
Ézs 26 231
Ézs 26,19 239
Ézs 27 231
Ézs 27,1 192, 231
Ézs 29,1–8 182
Ézs 30,5 150
Ézs 30,15–16 89, 90
Ézs 31,1–3 109
Ézs 31,3a 90
Ézs 34–35 232
Ézs 34,8 232
Ézs 35,7 232
Ézs 36–39 89, 91
Ézs 37,30–32 92
Ézs 38,19 237
Ézs 40,1–11 137
Ézs 40,1 139
Ézs 40,2 139
Ézs 40,3–5 154
Ézs 40,4–5 138
Ézs 40,6–8 137
Ézs 40,7 211
Ézs 40,8 210
Ézs 40,12–14 143
Ézs 40,18–26 145
Ézs 40,20 105
Ézs 40,22 143
Ézs 40,14.16 141
Ézs 40,28 212
Ézs 41,2.4 211
Ézs 41,14.16b 141
Ézs 41,25–29 145
Ézs 42,1–4 (5–9)
Ézs 42,3 211
Ézs 42,5 212
Ézs 43 140, 196
Ézs 43,1 140, 196
Ézs 43,3 140, 141
Ézs 43,4 141
Ézs 43,5 140
Ézs 43,15–16 144
Ézs 43,18.19a 143
Ézs 44,6b 45
Ézs 44,6 145
Ézs 44,12–20 144
Ézs 44,25–26 211
Ézs 45,1–2 216, 217
Ézs 45,1–4 145
Ézs 45,7 143
Ézs 45,15 89
Ézs 45,17 228
Ézs 45,18 212
Ézs 46,3 92
Ézs 47 228
Ézs 48 137
Ézs 48,1 144
Ézs 48,13 212
Ézs 49,1–6 (7–13) 150
Ézs 49,14 142, 180
Ézs 49,15 139
Ézs 49,18–21 180
Ézs 50,1.2b 142
Ézs 50,2 142, 197
Ézs 50,4–9 (10–11)
Ézs 51,3 181
Ézs 51,11 181

Ézs 52,7–12 137
Ézs 52,13–15 150
Ézs 52,12–53,12 150
Ézs 53,11b–12 150
Ézs 54,6–8 142
Ézs 55,3–4 216
Ézs 55,12–13 137
Ézs 56,1–8 154
Ézs 57,14–16 154
Ézs 59,9 154
Ézs 60,1–2 155
Ézs 60,1–3 229
Ézs 60,22 229
Ézs 61,1 149
Ézs 61,1–3 154
Ézs 61,2 232
Ézs 61,5–6 176
Ézs 62,1–7 181
Ézs 61,7 154
Ézs 62,4 145
Ézs 62,10–12 154
Ézs 63,11 155
Ézs 64,7–8 154
Ézs 65,17 232
Ézs 66,13 139
Ézs 66,18–21 229

Jer 1,5 99, 226
Jer 1,6–7 87
Jer 1,10 99
Jer 1,14 94
Jer 2–6 94
Jer 2,13 94
Jer 3 83
Jer 3,1 94
Jer 4,19 95
Jer 6,1 94
Jer 7 179
Jer 7–20 95
Jer 7,4 95
Jer 7,9a 95
Jer 7,30–31 95
Jer 10,3–4 95
Jer 11,18–12,6 93
Jer 11,20 41
Jer 13 96
Jer 14,11–12 96
Jer 14,14 70
Jer 15,10–21 93
Jer 17,12–18 93
Jer 18 96
Jer 18,18–23 93
Jer 19 96
Jer 20,7a 93
Jer 20,9b 93, 209
Jer 20,7–11 209
Jer 20,7–18 93
Jer 20,14 93
Jer 23,13–14 97
Jer 23,29 209
Jer 26 209
Jer 26,24 96
Jer 28 209
Jer 31 178
Jer 31,11 197
Jer 31,31–34 178
Jer 31,33 178
Jer 31–33 99
Jer 32,6–15 98
Jer 32,15 98
Jer 36 78
Jer 38,14–28 98
Jer 44,25 73
Jer 46–51 226

JSir 1,8.14 100
JSir 3,42 100
JSir 4,6 100

Ez 1,1–3 101
Ez 1,28b 102
Ez 3,1–3 211
Ez 3,22 101
Ez 4–5 101
Ez 8 102
Ez 8,14 102
Ez 10–11 104
Ez 10,9–22 102
Ez 11,19–20 179
Ez 11,20 179
Ez 13,4–7 102
Ez 14,11 179
Ez 16 102
Ez 17 173, 216
Ez 17,19 173
Ez 18 103
Ez 18,2 103
Ez 20 103
Ez 20,8 103
Ez 20,9 103
Ez 20,38a 103
Ez 23 102
Ez 25–32 103, 226
Ez 30,1–3 223
Ez 33 104
Ez 36,26–27 179
Ez 37 104, 298, 239
Ez 37,11 238
Ez 38–39 104, 224
Ez 39,21–22 104
Ez 40–48 104
Ez 43,4 105
Ez 47,1 105

Dán 1–6 233
Dán 1 202, 255
Dán 2 233, 255
Dán 2,21 202
Dán 3 202, 233, 255
Dán 3,3 255
Dán 3,33 202
Dán 4 233
Dán 4,24 202
Dán 5 233, 255
Dán 6 233, 255
Dán 6,1 233
Dán 6,8 255
Dán 6,25 255
Dán 7 202, 235, 236
Dán 7,14 235, 236
Dán 8–12 233, 234, 235, 236, 274
Dán 8 234
Dán 9 234
Dán 9,1 233
Dán 10 234
Dán 12 234, 235, 236
Dán 12,2–3 235, 239

Hós 1 175
Hós 1,1 208
Hós 1,2a 83
Hós 2 83
Hós 3,2 83
Hós 4,1–2 83
Hós 4,2 95
Hós 4,6 83
Hós 5,8 94, 223
Hós 5,8–15 84
Hós 6,1–3 230
Hós 7,1–7 84
Hós 7,7 84
Hós 8,1 94
Hós 8,11–15 185
Hós 9,1–4 221
Hós 9,5–7 221
Hós 10,5–8 80
Hós 11,1–7 84

Hós 11,8–11 84
Hós 11,8 84
Hós 12 167
Hós 12,13–14 56
Hós 14,5–9 230

Jóel 1,1 208
Jóel 1,15–20 223
Jóel 1,15–16 223
Jóel 2,1–9 223
Jóel 2,1 223
Jóel 2,2 223
Jóel 2,3 223
Jóel 2,12–14 123
Jóel 2,17 223
Jóel 3 223
Jóel 3,3–4 223
Jóel 3,5 223
Jóel 3,18–20 223
Jóel 4 223, 224
Jóel 4,9–17 182, 223
Jóel 4,15 223

Ám 2,4–5 226
Ám 2,6–8 226
Ám 3,3–5 107
Ám 3,7 207, 230
Ám 3,8 209
Ám 3,9–12 85
Ám 4,1–3.6–8 85
Ám 4,13 86
Ám 5,4–7 85
Ám 5,8.9 86
Ám 5,10–13 85
Ám 5,18–20 85
Ám 5,20 86, 221
Ám 5,21 185
Ám 7–8 85
Ám 7,1–9 67
Ám 7,3 84
Ám 7,8 71
Ám 7,10–17 78
Ám 7,15 67
Ám 8,4–6 85
Ám 8,9–10 221
Ám 9,1–4 221
Ám 9,2 237
Ám 9,5–6 86
Ám 9,7 86, 174
Ám 9,11 80
Ám 9,11–15 86
Ám 9,13–15 230

Abd 13 227
Abd 17 223, 227

Jón 1–2 207
Jón 2 208
Jón 3–4 207
Jón 4,2 207

Mik 1–3 79
Mik 1,1 208
Mik 1,3 223
Mik 1,5b 87
Mik 3 230
Mik 3,5–7(8) 221
Mik 3,12 179, 218, 228
Mik 4,1–2 225
Mik 4,1–5 182
Mik 4,9–14 182
Mik 4,10 196
Mik 4,11 87
Mik 5 87
Mik 5,1.3 268
Mik 5,1–4 218
Mik 6,2–4a 80

Mik 6,6–8 185
Mik 6,8 88
Mik 7,18–20 88

Náh 1,2–10 227
Náh 1,3 80
Náh 2,1–3 227
Náh 2,12–14 227
Náh 3,5–8 227

Hab 1,6 223
Hab 1,7 265
Hab 2,4 253
Hab 2,4–5 226
Hab 3 227, 273

Zof 1,2–4a 80
Zof 1,4 222
Zof 1,5 222
Zof 1,14–15 222
Zof 2,1–5 222
Zof 2,2 86
Zof 3,9 229
Zof 3,12–13 92
Zof 3,18–20 231

Hag 2,5 172
Hag 2,9 224
Hag 2,10–14 224
Hag 4,9 224

Zak 1,8–6,8 230
Zak 2,7–13 181
Zak 2,10–13 80
Zak 2,15 229
Zak 3,8 215, 219
Zak 6,12–13 215, 219
Zak 7 224
Zak 8,9–13 92
Zak 9–14 215, 224
Zak 9,1–8 224
Zak 9,9–10 219, 268

Zak 9,9–12 224
Zak 12,10 219
Zak 14 224, 225
Zak 14,1 224
Zak 14,16–19 80

Mal 3,1–5 225
Mal 3,2.5 225
Mal 3,2–3 86
Mal 3,23–24 80
Mal 3,23 225

Mt 2,6 268
Mt 5,3 271
Mt 21,5 224, 268
Mt 22,40 72
Mt 27,35 268
Mt 27,46 268

Mk 10,47 273

Lk 1 55
Lk 1,17 225
Lk 9,59 267
Lk 24,47 90

Jn 1 189, 212
Jn 3,14 63
Jn 19,37 219

ApCsel 1,8 270
ApCsel 2 223
ApCsel 5 271
ApCsel 6 271
ApCsel 8,26–40

Ró, 1.17 226
Róm 3,25 188
Róm 4,3.22 58
Róm 12,7 58
Róm 13,14–18 58

1Kor 13,12 12
1Kor 15,14 238
1Kor 15,28 270

Gal 4,4 269

Fil 1,23 238
Fil 2,6–11 33
Fil 2,7 270

Zsid 1,1–2 267
Zsid 5,5.6 38
Zsid 7 219
Zsid 9,5 188
Zsid 13,20 189

1Pt 1,16 161
1Pt 2,9 176

Jel 1,7 219
Jel 21,1 232
Jel 22,20 269