

UNIVERZITA J. SELYEHO – SELYE JÁNOS EGYETEM
Református Teológiai Kar

Bándy György

AZ ÓSZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA

Ezt a művet a Selye János Egyetem Református Teológiai Karának
Tudományos Tanácsa a 2010. január 14-én tartott ülésén tankönyvnek hagyta
jóvá az Ószövetség teológiája két kurzusa részére.

UNIVERZITA J. SELYEHO – SELYE JÁNOS EGYETEM

REFORMÁTUS TEOLÓGIAI KAR



Bándy György

AZ ÓSZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA

© Prof. ThDr. Bándy György

Az átdolgozott mű eredeti címe: Teológia Starej zmluvy

Lektorálta: a szerző

Nyelvi ellenőrzés: Mgr. Lévai Attila, PhD.

ISBN 978-80-8122-002-9

Komárno, 2010



TÁMOGATÁSÁVAL

TARTALOM

ELŐSZÓ	9
1. ALAPFOGALMAK	11
1.1 A teológia fogalma	11
1.2 Az Ószövetség fogalma	12
1.2.1 Tenak	13
1.2.2 A Septuaginta (LXX) és a Vulgata (V)	15
1.2.3 A reformáció és az ószövetségi kánon	17
1.3 Az Ószövetség teológiája, mint genitívuszos szó szerkezet	17
1.3.1 Az Ószövetséghez való keresztyén teológiai hozzáállások	18
1.3.1.1 Ígéret / várakozás - beteljesedés	18
1.3.1.2 Az Ószövetség, mint az Újszövetség ellentéte	21
1.3.1.3 Krisztológiai értelmezés	23
1.3.1.4 Teokratikus értelmezés	24
1.3.1.5 Univerzális – történelmi értelmezés	25
1.3.1.6 Tipológia	27
1.3.1.7 Szerkezeti analógia	28
1.3.1.8 Kezdet és folytatás	29
1.4 Az Ószövetség teológiájának, mint tudományagnak a története	32
1.5 Az anyag feldolgozásának a lehetőségei	39
1.6 A tudományág feladatai	40
2. A PENTATEUCHOS	42
2.1 Genézis	45
2.1.1 A világ és az ember teremtése	45
2.1.2 A bűn és annak elterjedése	52
2.1.3 Családfák és nemzetek	55
2.1.4 A pátriárkák teológiai értékelése	58
2.2 Exodus	64
2.2.1 Az Egyiptomból való kivonulás	64
2.2.1.1 Jahve nevének a kinyilatkoztatása	64
2.2.1.2 Az egyiptomi kivonulást kísérő csodák	67
2.2.2 A Sínai-hegyi kinyilatkoztatás	70
2.2.2.1 Az együttélés általános szabályai – a Tízparancsolat	71
2.2.2.2 Jogi elvek - A Szövetség könyve	76
2.2.2.3 A szent sátor elkészítése	78
2.2.2.4 Az aranyborjú	80
2.3 Leviticus	82
2.3.1 Izrael istentisztelete	82

2.3.1.1 <i>Az istentisztelet lényege</i>	82
2.3.1.2 <i>Izrael istentiszteletének a történelmi fejlődése</i>	85
2.3.1.3 <i>Az ünnepek</i>	90
2.3.1.4 <i>A sabbát</i>	91
2.3.1.5 <i>A körülmételés</i>	96
2.3.1.6 <i>Az áldozatok</i>	97
2.3.2 <i>A szentség értelmezése</i>	101
2.4 <i>Numeri</i>	104
2.4.1 <i>Az ároni áldás</i>	105
2.4.2 <i>A sivatagi vándorlás</i>	106
2.4.3 <i>A kémekről szóló történetek</i>	109
2.4.4 <i>Bálám jövendölései</i>	110
2.4.5 <i>Tetrateuchos?</i>	112
2.5 <i>Deuteronomium</i>	113
2.5.1 <i>Bevezetés és intések</i>	114
2.5.2 <i>Rendeletek és jogi előírások</i>	117
2.5.3 <i>A törvénykönyv befejezése</i>	119
2.5.4 <i>A könyv befejezése</i>	119
2.6 <i>Mózes alakja</i>	120
3. <i>A KORAI PRÓFÉTÁK – NEBÍ'ÍM RÍSONIÍM</i>	131
3.1 <i>A korai próféták üzenete</i>	131
3.2 <i>Józsué könyve</i>	132
3.3 <i>A bírák könyve</i>	135
3.4 <i>Sámuel könyvei</i>	137
3.4.1 <i>A királyság megalapítása</i>	137
3.4.2 <i>Dávid fölemelkedése</i>	140
3.4.3 <i>Dávid trónutódlása</i>	145
3.5 <i>A királyok könyvei</i>	146
3.5.1 <i>Salamon uralkodása</i>	146
3.5.2 <i>A két részre szakadt királyság kora</i>	149
3.5.3 <i>A Júdeai királyság pusztulása</i>	154
4. <i>A KRÓNIKÁS TÖRTÉNELMI MŰVE</i>	156
4.1 <i>A krónikák könyvei</i>	157
4.2 <i>Ezsdrás és Nehémiás könyve</i>	161
5. <i>A ZSOLTÁROK</i>	167
5.1 <i>Izrael Istene</i>	170
5.1.1 <i>Isten nevei és jelzői</i>	170
5.1.2 <i>A mennyei világ</i>	174
5.2 <i>Isten népe</i>	175

5.2.1 <i>Isten népének kezdetei és alapjai</i>	175
5.2.2 <i>Isten népének történelme</i>	176
5.2.3 <i>Isten népe, mint kultikus közösség</i>	177
5.3 <i>A szentély és az istentisztelet</i>	178
5.3.1 <i>A szentély</i>	179
5.3.2 <i>A sioni teológia</i>	180
5.3.3 <i>A jeruzsálemi istentisztelet</i>	183
5.4 <i>A király személye</i>	188
5.5 <i>Az ellenségek</i>	192
5.5.1 <i>A nép ellenségei</i>	193
5.5.2 <i>Az egyén ellenségei</i>	193
5.5.3 <i>Az ellenséges hatalmak</i>	194
5.6 <i>A zsoltárok antropológiája</i>	195
5.7 <i>A zsoltárok visszhangja az Újszövetségben</i>	197
6. <i>A BÖCSÉSSÉG-IRODALOM</i>	205
6.1 <i>Jób</i>	210
6.2 <i>A példabeszédek könyve</i>	215
7. <i>AZ ÖTTEKERCS KÖNYVEI - MEGILLÓT</i>	218
7.1 <i>Rút könyve</i>	218
7.2 <i>Énekek éneke</i>	219
7.3 <i>A Prédikátor könyve</i>	221
7.4 <i>Jeremiás siralmi</i>	223
7.5 <i>Eszter</i>	224
8. <i>DÁNIEL ÉS AZ APOKALIPTIKA</i>	227
9. <i>A KÉSŐBBI PRÓFÉTÁK- NŐBÍ'ÍM ACHARÓNÍM</i>	231
9.1 <i>Proto-Ézsaiás (Ézs 1 – 39)</i>	232
9.2 <i>Deutero-Ézsaiás (Ézs 40 – 55)</i>	234
9.3 <i>Trito-Ézsaiás (Ézs 56 – 66)</i>	235
9.4 <i>Jeremiás</i>	237
9.5 <i>Ezékiel</i>	241
9.6 <i>A Tizenkét próféta könyve</i>	243
9.6.1 <i>Hóseás</i>	245
9.6.2 <i>Jóél</i>	248
9.6.3 <i>Ámós</i>	251
9.6.4 <i>Abdiás</i>	254
9.6.5 <i>Jónás</i>	254
9.6.6 <i>Mikeás</i>	258
9.6.7 <i>Náhum</i>	259

9.6.8 Habakuk	260
9.6.9 Zófóniás	261
9.6.10 Haggeus	262
9.6.11.1 <i>Proto-Zakariás (Zak 1–8)</i>	263
9.6.11.2 <i>Deutero- és Trito-Zakariás (Zak 9–14)</i>	264
9.6.12 Malakiás	264
FELHASZNÁLT ÉS AJÁNLOTT IRODALOM	266

ELŐSZÓ

E mű alapjának szlovák eredetije a Comenius Egyetem Evangélikus Teológiai Kar hallgatói számára készült. Örömmel tapasztalom, hogy a bibliai teológia területén oly nagymértékű az ökumenikus összhang, hogy tankönyvem bővített és javított változatát ezentúl a Selye János Egyetem Református Teológiai Karán is használhatják.

E bővített változat figyelembe veszi a német nyelvű és a magyarországi ószövetségi kutatás legújabb eredményeit, valamint saját, legutóbbi kutatásaim eredményeit is.

Mivel úgy az evangélikus, mint a református egyházban az Ószövetségre való nagyobb odafigyelés tapasztalható az utóbbi években, ezt a tankönyvet haszonnal lapozhatják az egyházi szolgálatban lévő lelkészek és lelkésznők is.

Kérem a jó Istent, hogy e tökéletlen mű is segítse elő azok munkáját, akik az Ige szolgálatában állnak.

Somorja – Komárom 2010. januárjában

Bándy György

1. ALAPFOGALMAK

Ha az Ószövetség teológiáját akarjuk tanulmányozni, akkor mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk közelebbről az alapfogalmakat, tehát az Ószövetség és a teológia, valamint azt, hogy miként értelmezhető az „*Ószövetség teológiája*” genitívusos szó szerkezet.

1.1 A teológia fogalma

A teológia tudomány, mert megfelel annak a követelménynek, miszerint „olyan ismeretek összessége, melyek módszeresen, és rendszeresen vannak elrendezve, racionálisan vannak megindokolva és bebizonyítva, és nem zárják ki egymást kölcsönösen. Egyidejűleg új ismeretek szerzésére alkalmas kutatási terület...”¹

Fontos kihangsúlyozni, hogy a teológia nem Istenről szóló tudomány, ahogyan azt a *o theos* és *o logos* – szavak tükörfordítása alapján feltételeznénk. Inkább úgy határozhatnánk meg a teológia jelentését, mint „a hívő ember gondolkodását a kinyilatkoztatás alapján”.² A teológia tárgya ezek szerint Isten kinyilatkoztatása. A teológia csakis azért létezhet, mert az Isten az embernek kijelenti magát. Ha ez nem így lenne, akkor csak Istenről szóló spekulációról beszélhetnénk, de nem teológiáról. A teológia megkísérli megragadni az isteni kinyilatkoztatás tartalmát, és azt a mában alkalmazni. A teológusnak azért van szüksége a hitre, mert a hit az, amely az isteni kinyilatkoztatást valóságnak, és az ebből adódó következtetéseket kötelezőnek tekinti. Ha valaki nem hisz abban, hogy a Biblia kutatásakor rátalál az embernek tett isteni kinyilatkoztatásra, akkor az illető nem nevezhető teológusnak, legfeljebb történész, irodalmár vagy vallástörténész lehet.

Akkor is, még ha ez feleslegesnek is tűnne, fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon az Ószövetség hittudományi könyv –e. Az Ószövetségben található teológia is. De rögtön azt is meg kell jegyezni, hogy az egész Ószövetség vallási okokból hagyományozódott, és még azok a szövegrészek is rendelkeznek

¹ Így határozza meg a tudományt a Szlovák Köztárságnak a tudományról és technikáról készülő törvényének a tervezete 2000-ben (2§, a) bekezdés).

² Prof. ThDr. Karol Nandrásky: *Teológia Starej zmluvy*, Bratislava 1976, 3. o. (a továbbiakban: Nandrásky: *Teológia*)

valamilyen teológiai háttérrel, melyek nem kimondottan vallási jellegűek (pl. nemzetségtáblázatok, polgári jog, történelem). Tehát az Ószövetség kétségekívül vallási könyv.

1.2 Az Ószövetség fogalma

Maga az Ószövetség, mint fogalom három problémát tartalmaz:

- Az első rögtön maga a jelző –„ó”- ami könnyen keltheti azt a benyomást, hogy az Ószövetség egy elévült, lejárt, érvényét veszített könyv. Ezen kívül még arra is utal ez a jelző, hogy az Ószövetség önmagában nem teljes mű, hanem kiegészítésre szorul az Újszövetség által.
- A második problémát a bőrít fogalomnak a „szövetség” szóra történő fordítása jelenti. A bőrít szó *diathéké*-re való fordításával először 2Kor 3, 14-ben találkozunk. Az viszont kérdéses, hogy a görög *diathéké* később pedig a latin „*testamentum*” szavak találó fordításai-e a bőrítnek? Következő kérdésként pedig azt vethetjük fel, hogy a bőrít vajon annyira központi szerepet tölt be ebben a könyvgyűjteményben, hogy meg kell jelennie a címében?
- A harmadik probléma abban rejlik, hogy az egyes könyvek sorrendje, és szövegük terjedelme a különböző kánonokban egymástól eltérő, ami befolyásolja az egyes szövegrészek összefüggő magyarázatát. Az Ószövetségen kívül nincs más szentkönyv-gyűjtemény, melyet két világvallás is a magáénak mondhatna. Az Ószövetséget a zsidóság és a keresztyénség is magáénak vallja, mint az isteni kinyilatkoztatás hiteles és kötelező bizonyítékát. A zsidóság – természetesen - nem Ószövetségnek nevezi ezt a szent könyvét, mert a zsidó teológiának nincs tudomása egy másik szövetségről.

Rögtön felvetődik egy újabb kérdés: vajon a zsidók és a keresztyének ugyanazt a könyvet olvassák-e, amikor az Ószövetséget olvassák? Ez a kérdés nemcsak azért jogos, mert az Ószövetség csak egy része a keresztyén Bibliának, melyet az Újszövetség egy új fényben világít meg, hanem azért is, mert az egyes könyvek száma és elrendezése más-más a zsidóság kánonjában, a Septuagintában, a Vulgatában és a protestáns Bibliákban. Ezért lesz szükséges az egyes kánonok közelebbi vizsgálata.

1.2.1 Tenak

A zsidóság nem Ószövetségnek (ami természetes), hanem Tenak-nak nevezi szent könyveinek a gyűjteményét. Ez a megnevezés a Tóra, Nöbíum és Kötúbim szavak rövidítéséből keletkezett. A héber Biblia céltudatosan és tervszerűen összeállított gyűjtemény. A Tóra lett elsőként kanonizálva. Ennek a ténynek élő bizonyítékai a samaritánusok, akik a mai napig csakis a Tórát ismerik el szentírásként.

Később lettek kanonizálva a Próféták (Nöbíum), és még később az Iratok (Kötúbim). A Kötúbim megnevezés elárulja, hogy ezek az iratokat „csak” megírták, de a gyülekezeti istentiszteleteken nem olvastak belőlük. Jézus Krisztus korában még nem volt befejezve a kanonizációs folyamat, ez csak később, a Kr. u. 1.században történt meg Jamniában. Az első utalás a kánon három részből való voltára Sirák deuterokanonikus könyvének előszavában található, ahol a szerző a nagyapjáról a következőképpen ír: „Nagyapám, Jézus – miután mindinkább arra adta magát, hogy a Törvény, a próféták és az atyák más könyveit olvassa és ezekből elegendő tapasztalatot szerzett – arra az elhatározásra jutott, hogy maga is ír valamit, ami előrevizsi az oktatást és a bölcsességet.”³ Ezek a szavak egyfelől a szent iratok három csoportjára utalnak, másfelől pedig arra engednek következtetni, hogy a szerző, Jézus, Sirák fia, a saját művét a már meglévő szent iratokkal egyenértékűnek tekinti. Ez pedig csakis azt jelentheti, hogy akkor, mikor ez a könyv íródott, a kánon még nem volt lezárva.

Az iratcsoportok ilyen sorrendjéből arra következtethetünk, hogy zsidóság körében a Biblia különböző részei más –más jelentőséggel bírtak. A héber kánon legjelentősebb része a Tóra. A Nöbíum könyveire a zsidóság úgy tekint, hogy bennük van leírva annak népnek az élete, mely a Tóra segítségével (nöbíum risoním) az Istennek elkötelezte magát. Ezek az iratok a Tóra szerinti életvitelre buzdítanak, ígéreteket adnak azoknak, akik betartják a Tóra utasításait, intik, figyelmeztetik, és büntetéssel fenyegetik azokat, akik megszegik a Tóra előírásait (Nöbíum acharóním). A zsidóság felfogása szerint a Tórától származik ezeknek a könyveknek a léte és a tekintélye.

A zsidóság felfogása szerint a Kötúbim olyan könyvek csoportja, mely szintén a Tórát veszi alapul, mégpedig olyan formában, hogy a Tóra szerinti életvitelt tárja az olvasó elé. A Kötúbimra vonatkozó ezen nézetnek a megalapozottságát azok a fejezetek igazolják, amelyek a Tóra jelentőségét hangsúlyozzák. Ilyen fejezeteket a Krónikák könyveiben, valamint Eszter és Dániel könyvében találhatunk (pl. Dán.9, 1 – 19).

³ Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján, A Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest 1998, 66. o.

Az elmondottakból arra lehet következtetni, hogy a héber Bibliában a Tóra: kánon a kánonban. A Talmud tartalma igazolja, és egyidejűleg szemlélteti is ezt az állítást.

A Tenak szerkezete nemcsak történelmi, de rendszerező szempontokat is figyelembe vesz.

A Tenak elején a Tóra található. A tóra kifejezés nem törvényt jelent, mint ahogy a Septuagintában *bó nomosz*-nak és a Vulgátában mint *lex*-nek van lefordítva. Ezt rögtön a legelején ki kell hangsúlyozni, hogy el tudjuk kerülni azokat a félreértéseket, amelyhez hozzájárult mindkét ókori bibliafordítás.

A *tóra* elsősorban autoritatív utasítást jelent. Ilyen utasítást adhat az apa (pl. Péld.4, 2 – meg kell azonban jegyezni, hogy a szövegből nem derül ki, hogy a *tórát* az apára, vagy a bölcs tanítómesterre vonatkozik-e), a bölcs tanító (pl. Péld.7, 2), a próféta (Ézs.8, 2), a pap (pl. Jer.18, 18 – ennek a versnek a jelentősége abban van, hogy a papi tóra, a bölcsességi *éa* és a prófétai *dábár* azonos szintre vannak emelve), a bíró (pl. 5M 17, 11) és végül az anya (pl. Péld.1, 8). Minden ilyen tóra segédeszköz és utasítás ahhoz, hogy különböző élethelyzetekben megkönnyítse az embernek döntéseket.

A Pentateuchost úgy is lehet értelmezni, hogy „benne foglaltatik a Tóra, Isten alapvető utasítása Izrael számára. A Tóra tehát *egyetlen* utasítás, mely *soke* történetben és parancsolatban van leírva, és a Tóra öt könyvébe van összeállítva, amelyek egyrészt a „történet- törvény kinyilatkoztatása –történet” elbeszélési ívet követik, másrészt egy alapvető mozgást követnek: Izrael útját az ígért földje felé. Így akarják a Tórát, mint útra való utasítást bemutatni, mint olyan utasítást, amelyet Isten cselekvése indokol.“ A Tóra tehát nem korlátozókat állító, tiltó törvény, hanem Isten ajándéka a szabadság felé vezető útra.

A héber kánon második része – Nöbíim – nemcsak elhelyezkedésével kötődik a Tórához, hanem a tartalmával és kereteivel is. Józsué könyvének elején figyelmeztetés hangzik el Józsué részére, hogy ne térjen el a Tórától, elmélkedjen a Tóra felett, és a Tóra szövege ne távolodjon el szájától.(Józ 1, 7). E könyvcsoport végén – Malakiás befejező részében – szerkesztői befejezés található, mely a Mózes törvényére való emlékezésre bízta (Mal 3, 22).

Nem véletlen, hogy a kánon harmadik része – a Kötübím – a Tórára való tudatos utalással kezdődik. Az első zsoltár boldognak mondja azt az embert, aki „az Úr törvényében gyönyörködik, és az ő törvényéről elmélkedik éjjel-nappal.”(Zsolt 1,2)⁴

⁴ Az összes bibliai idézet, mely ebben a tankönyvben szerepel, abból a fordításból való, mely az „1975. évi újfordítású Biblia javított kiadása, a Vizsolyi Biblia 400. évfordulójára” jelent meg. Kálvin János Kiadó, Budapest, 2000

Az első zsoltár, nemcsak a Zsoltárok könyvét, de a Kötübímet is a Tórával kapcsolja össze. Ezen kívül még Józsué könyvére is emlékeztet, és így kapcsolatot képez a Nöbíim és a Kötübím között. Az első zsoltárban a Kötübím programja is ki van jelölve: „Az engedelmesség a Mózesnek adott, a Nöbíimben magyarázott, a Kötübím tanulmányozásával az emlékezetbe bevészt Tóra iránt az az út, melyen az Úr a szeretettel vezérel (v. ö. Zsolt 1, 6)”⁵

A kánon harmadik részének, és ezzel az egész kánonnak a befejezése is tervszerű jelleggel bír. A kánon végére került a Krónikák könyve, és nemcsak azért, mert Ezsdrás és Nehémiás könyvei – melyek a Krónika folytatásai – már korábban kanonizálva lettek, hanem azért is, mert Círus ediktumával fejeződik be, ahol a következő felhívás található: „Aki csak az ő népéhez tartozik közületek, legyen azzal Istene az Úr, és menjen el (*vejá ' al*)”(2Krón 36, 23). Az *'alá* ige itt tudatosan van használva, mert gyakran fordul elő az exodussal, valamint a száműzetésből való visszatéréssel kapcsolatban. A kánon befejező szavai reményt adtak abban a korban, mikor már a második templom is megsemmisült, hogy Isten útjának még nincsen vége, el lehet rajta indulni, mert az Isten útjának még lesz folytatása.

Kimondhatjuk tehát, hogy a Tenak egyfelől tudatosan megszerkesztett, és befejezett könyv, de másfelől pedig egy „nyitott” könyv. Nyitott Isten további cselekvései számára. A Tenak ilyen formájú „nyitottságának” keresztyén szempontból nagy a teológiai jelentősége.

1.2.2 A Septuaginta (LXX) és a Vulgata (V)

A közelmúltig a Septuagintát a hellenisztikus zsidóság kánonjaként tartották számon, amelyet a keresztyén egyháznak át kellett volna vennie. Általánosan az a nézet uralkodott, hogy ha az egyház éppen ezt a kánont vette át, akkor ezáltal, mintegy közvetve elutasítja a héber-farizeus Tenak-ot. A kutatások jelenlegi állása mellett nagy a valószínűsége, hogy „soha nem létezett semmilyen, a Septuaginta alapján készült különleges zsidó kánon, hanem az a keresztyénség talaján keletkezett, kis eltérésekkel arra vonatkozólag, hogy mely könyvek a kanonikusak a zsidó kánon keretein kívül.”⁶

Abban a kánonban, melyet mi Septuagintaként ismerünk, a Tenakhoz képest már hangsúlyeltolódások észlelhetők. Ezek nem azáltal keletkeztek, hogy a szent könyveknek ebben a gyűjteményben több irat lenne, mint a Tenakban, hanem azért, mert más a sorrendjük.

⁵ Zenger: První zákon, 130. o.

⁶ Ugyanott, 133. o.

A Septuagintában a könyvek rendezési elve a következő: múlt – jelen – jövő. Ennek a kánonnak négy részes történelmi-teológiai felépítése van: *leges, historiae, libri poetici, libri prophetici*.

Ez a felosztás arról árulkodik, hogy a történelem iránt fokozódott a figyelem, és ezzel egyidejűleg a Tóra jelentősége meggyengült. A Septuaginta a Nöbíúm rísóním könyveire, mint történelmi könyvekre tekint, és a Kötübím csoport egyes könyveit is ide sorolja be. Ruth, a Krónikák könyvei, Ezsdrás, Nehémiás, és Eszter könyve a „történelmileg megfelelő” helyre vannak besorolva, és így létre jött Izrael összefüggő történelme az ígélet földjén. A *historiae* csoport keretkönyveit Józsué könyve és a Makkabeusok könyve alkotja. Ezek közül az elsőben az ígélet földjéért folytatott harcok vannak leírva (Józs), az utolsó kettőben pedig a Tóráért (1Makk), valamint a temploméért (2Makk) folyó harcok leírása található meg. Jób könyve a költői könyvek élén áll, aminek két oka is lehet:

- a) Jób könyvét a benne ábrázolt patriarkális állapotok miatt korábbi eredetűnek tekintették, mint a Zsoltárok könyvét, amelyet Dávidnak tulajdonítanak. Néhány hagyományos nézet szerint Mózes volt Jób könyvének az írója.
- b) A teológiai dinamika szellemében a sirató énekektől a dicsőítő énekek felé haladva megfelelőbb a helye a Zsoltárok könyve előtt, ahol a dicshimnuszok fokozatosan a siránkozó és panaszkodó zsoltárok fölé kerekednek.

Az eszkatológia iránti fokozott figyelemről tanúskodik az a tény, hogy Dániel könyve a próféták közé került. A septuagintális kánon is „nyitott”. Ezt a nyitottságot biztosítja vagy Mal 3, 22 - 24, (lásd fentebb), vagy a Dán14, 31, ahol arról van szó, hogy Círus király megtért az Úrhoz. A Septuaginta különbözően szerkesztett változataiban utolsóként vagy Malakiás könyve, vagy Dániel könyve szerepel.

A Septuaginta úgy tekint Isten Igéjére, mint arra az Igére, amely a múltból beszélve tanít, a jelenben irányt mutat, és a jövőre vonatkozóan pedig ígéretet tesz. Talán a mai napig sem vagyunk egészen tisztában annak a jelentőségével, miszerint a Septuaginta a tórárt (utasítás, tanítás, helyreigazítás) „csak” *nomos*-szá (törvény) változtatta. Ezért fontos kihangsúlyozni, hogy nem lehet egyenlőségjelet tenni a Tenak és Septuaginta közé, mert – ahogy ezt a kutatások is mutatják – az őskeresztyének Szentírása a Septuaginta volt. Ezért lett összeállítva a keresztyén Biblia első része - kis eltérésekkel ugyan, de - a Septuaginta szerint.

Az ószövetségi kánon a Vulgata szerint is – ugyanúgy, mint a LXX szerint – négy részre van osztva: *historiae, libri didactici, libri prophetici, libri historici*

novissimi. Ez a Septuagintára támaszkodó felosztás tovább csökkenti a Tóra jelentőségét, mert azt egyszerűen csak a történelmi könyvek közé sorolja be. Itt szintúgy látható a könyvek besorolásánál a történelmi–teológiai rendezőelv megerősödése.

1.2.3 A reformáció és az ószövetségi kánon

A reformáció tovább bonyolította, komplikálta az ószövetségi kánon körüli kérdéseket azáltal, hogy Luther az Ószövetség fordításakor ragaszkodott a Septuaginta általi sorrendhez, és ezt követően a Vulgatahoz, de a terjedelmet azokra a könyvekre korlátozta, melyek a Tenakban találhatóak.

Ezáltal a reformáció folytatta a régi vitát, mely Augustinus és Hieronymus között zajlott. Augustinus a Septuagintát akarta kánonként elismertetni, míg Hieronymus erősen ragaszkodott a *veritas hebraica*–hoz.

Manapság megállapítható, hogy a protestáns egyházak mintha ökumenikus okokra hivatkozva szükségét éreznék a „görög” Bibliához való visszatérésnek. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy az ún. deuterokanonikus könyvek a technikai-kiadói okok miatt maradtak ki a protestáns Bibliából.

Másrészt, katolikus oldalon elvétve hallhatók olyan hangok, hogy tudatosítva a közös, keresztyén–zsidó gyökereket és alapokat, „karcúsítani” kelle-ne a katolikus és az ortodox kánon.

Ebben a tankönyvben, mivel elsősorban protestáns diákok számára készült, a könyveket terjedelem és sorrend tekintetében – kisebb eltérésekkel – a református tradíció szerint fogjuk elemezni.

1.3 Az Ószövetség teológiája, mint genitívuszos szószerkezet

Az *Ószövetség teológiája* szószerkezetet kétféleképpen lehet értelmezni. Ha *genitivus objectivus*-t tételezünk fel, akkor az Ószövetséghez való teológiai hozzáállásról van szó.

Ha pedig *genitivus subjectivus*-t tételezünk fel, akkor arról a teológiáról van szó, melyet az Ószövetség tartalmaz. Az „Ószövetség teológiája” tudományág feladata az Ószövetség teológiai tartalmának kutatása, megragadása és értelmezése.

Bár ennek a tudománynak nem az a feladata, hogy az Ószövetséghez való keresztyén teológiai hozzáállásokat tanulmányozza, mégis érdekes, és tanulságos lesz ezeket a megközelítéseket röviden felvázolni.

1.3.1 Az Ószövetséghez való keresztyén teológiai hozzáállások

Ebben a fejezetben csak a huszadik század német protestáns teológiára szorítkozunk. Úgy gondolom, hogy ebben a jelentős „cseppben” megtalálható majdnem az egész teológiai „tenger”.

A huszadik század minden jelentősebb teológusa megérdemelné, hogy legalább fő vonalakban fel lenne vázolva, hogyan értékelte az Ószövetséget, és miként látta az Ószövetségnek az Újszövetséghez való viszonyát. A jobb áttekinthetőség kedvéért (tudván a veszélyről, hogy egy színes kép lesz leegyszerűsítve) megpróbálom a huszadik század protestáns teológusainak az Ószövetséghez való exegetikai-hermeneutikai hozzáállását jellemezni. Meg kell jegyezni, hogy amikor Németországban a náci antiszemitizmus egyre erősödött, akkor a teológiai párbeszéd nem folytatható kizárólagosan szakmai területen és hermetikusan zárt térben, s a részvevőknek azt is szem előtt kellett tartaniuk, hogy az Ószövetségre vonatkozó minden kritikus nézettel politikailag ugyanúgy visszaélhetnek, mint azt Luther zsidóellenes kinyilatkoztatásával a náciak meg is tették.

E problémakör néhány területén történt kutatásokat nálunk a hetvenes évek elején Nandrásky professzor térképezte fel egy terjedelmes tanulmányban (Cirkevné listy 1974, 2 - 5sz.) főként Georg Fohrer (Das Alte Testament und das Thema „Christologie”, Ev. Theologie 1970, 282 o. és Messiasfrage und Bibelverständnis, Tübingen 1957), valamint Herbert Braun (Das Alte Testament im Neuen Testament, ZThK, 1962, 162 o.) munkáira támaszkodva. Nandrásky professzor akkor megállapította, hogy „eddig nem sikerült teológiailag kimerítően megmagyarázni a két szövetség egymáshoz való viszonyát és kapcsolatát”⁷

Az Ószövetséghez való viszonyulást, ill. az Ószövetség – Újszövetség kapcsolatot kissé leegyszerűsítve a következő nyolc módon lehet megoldani:

1.3.1.1 Ígéret / várákozás - beteljesedés

Az egyházi és egyházas vallásosságra jellemző, hogy az Ószövetségre úgy tekint, mint az ígéretek és várákások könyvére, melyek Jézus Krisztusban teljesedtek be. Az ilyen hozzáállás teljes mértékben jogos és indokolt. Az Ószövetséghez való ilyenfajta hozzáállás jogosultságát bizonyítandó, elégséges ha megnézzük Máté evangéliumát, mely gyakran hangsúlyozza, hogy ami az Ószövetségben meg volt írva, az Jézus Krisztus életének valamely eseményé-

⁷ Prof. Dr. Karol Nandrásky: Vzt'ah Starej a Novej zmluvy, Cirkevné listy 1974, 2. sz., 22. o.

ben bekövetkezett (lásd: 1, 22; 2, 17; 2, 23; 4, 14 stb.), vagy 1Kor 15, 1 – 4, ahol Pál apostol kétszer kihangsúlyozza, hogy Krisztus „az Írások szerint” halt meg és támadt fel.

Azonnal ki kell hangsúlyozni, hogy bár a fenti vélemény teljes mértékben indokolt, nem ez az Ószövetséghez való egyedüli lehetséges hozzáállás, és hogy ez a nézőpont leegyszerűsítene a Biblia két része közti kapcsolatot. Ez a megközelítés az Ószövetséget csak az ígéretek könyvére redukálná, amelynek az a feladata, hogy előkészítse az Újszövetséget. Másfelől viszont az a tény, hogy az újszövetségi szentírók ószövetségi szövegekkel érvelnek, azt bizonyítja, hogy

- a) az Ószövetséget nem tekintik érvénytelennek, vagy idejét múltnak,
- b) vitathatatlan tekintélyként, és az Isteni kinyilatkoztatás vitathatatlan írásos dokumentumként tartják számon.

Ellenkező esetben ezeket az ószövetségi idézeteket nem tekintenék a legkomolyabb érveknek. Az ilyen nézetek esetében a következő kérdések és problémák merülnek fel:

- a) Számunkra már használhatatlanok azok az exegetikai módszerek, melyeket az Újszövetség nem egyszer alkalmaz az ószövetségi szövegekre (pl. 1Kor 10, 4). Az újszövetségi szentírók ezeket az exegetikai módszereket a korabeli zsidóságtól vették át, és ezek már a múlthoz tartoznak. Több ószövetségi szöveg, amelyet az Újszövetség messiási ígéretként értelmez, az eredeti szövegkörnyezetben nem tekinthető annak.

Georg Fohrer miután kritikai – analitikai szempontból vizsgálta meg azokat a szövegrészeket, melyeket az őskeresztyénség (és a korabeli zsidóság) messiási ígéretnek tartott, megállapította, hogy ezek nem mindig messiási ígéretek, és a valóban messiási ígéretek száma elenyésző – csak 11, esetleg 12 perikópa. Ebből aztán azt a következtetést vonta le, hogy a messiási ígéretek nem alkotják az Ószövetség központi üzenetét.⁸ Témánk szempontjából Fohrer megállapításából azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az Ószövetségben az „ígéret - beteljesedés” modell csak nagyon korlátozott mennyiségű szövegre alkalmazható.

- b) A mai keresztyén ember hitére milyen jelentősége van annak a megállapításnak, hogy az egyik, vagy másik ószövetségi ígéret Jézus Krisztusban teljesedett be?

Az első keresztyének számára az ószövetségi ígéretek beteljesedése még valami új dolog volt. De velünk már más a helyzet. H. D. Preuss ezt a

⁸ Georg Fohrer: Das Alte Testament und das Thema „Christologie”, Evangelische Theologie, 1970, 262. o.

következőképpen fejezi ki. „Nem sürgető kérdés számukra, hogy Jézus-e a Krisztus, és az egyház-e az új Izrael”⁹

A Jézus Krisztusban beteljesedett ószövetségi ígéret hangsúlyozásával ma arra lehet rámutatni, hogy Isten hűséges, az Ő szavára lehet támaszkodni, és hogy Jézus Krisztus személye és működése nem a véletlen műve, hanem Isten tervének a megvalósulása. Amikor több teológus azt kifogásolja, hogy ezek túlságosan általános teológiai tételek, melyeket konkrét ígéretekől lehet meríteni, akkor számukra az a helyes válasz, hogy ezek az ígéretek abban a pillanatban nagyon is komolyakká válnak, amikor az Ószövetség olvasója tudatosítja, hogy ő is támaszkodhat Isten ígéreteire, és hogy Krisztus jótéteményei rá is vonatkoznak.

Az Ószövetség egész tartalmát nem lehet csak ígéretekre szűkíteni, mint ahogyan azt Eichrodt akarta, aki hegymászáshoz hasonlította Isten ószövetségi népének történetét. Ahogy a hegycsúcs közeledik, a cél egyre közelebb lesz, és egyre láthatóbbá válik.

Hova helyezük el ebben a modellben a pusztulás és az ítélet jövődőléseit? Erre a kérdésre az ígéret - beteljesedés sémája nem ad választ.

Nem lehet említés nélkül hagyni azon teológusok között, akik az Ószövetségben mindenekelőtt az ígéretek látják, Walter Zimmerlit. Önmagáért beszél könyvének címe „Verheissung und Erfüllung” (1952).

Zimmerli azt a nézetet vallotta, hogy az Ószövetség az ígéretek és beteljesedések közötti nagy áramlatba helyez be minket. Mintha megfeledezett volna arról, hogy nem mi, a mai olvasók vagyunk ebben a mozgásban, hanem Istennek az ószövetségi népe élt az ígéretek és beteljesedések között. Mi ezt a történetet csak olyan nézőnek a helyzetéből nézhetjük, aki egy olyan sportmérkőzést néz felvételtől, amelynek az eredményét már ismeri.

Zimmerli az Ószövetséget az eljegyzéshez, az Újszövetséget pedig a házassághoz hasonlítja. Az azonban kérdéses, hogy azokhoz az emberekhez, akik már régóta házasságban élnek, lehet-e úgy beszélni, mint a jegyesekhez. Szükséges-e állandóan emlegetni nekik a jegyeség idejét, vagy arra kell-e törekedni, hogy a jelenlegi helyzetükben szólítsuk meg őket?

Az egyházi gyakorlatban jól használható az *ígéret/ elvárás* – beteljesedés modellje, azonban ha az Ószövetséget az ígéretek és elvárások könyvére redukálnánk, annak az lenne az eredménye, hogy a tartalmából csak egy kis válogatást ismernének gyülekezeteink.

⁹ H. D. Preuss: Das Alte Testament in Christlicher Predigt, Kohlhammer 1984, 63. o. (a továbbiakban csak Preuss: Predigt)

1.3.1.2 Az Ószövetség, mint az Újszövetség ellentéte

Mivel csak a 20. századra összpontosítunk, csak teljesen tömören tegyünk említést arról, hogy már J. S. Semmler azt javasolta, hogy kellene készíteni egy „egészséges ószövetségi kivonatot” amely a keresztyének számára elfogadható lenne. Schleiermacher nyomatékosan követelte, hogy a keresztyén etikából tűnjön el minden, ami törvényies, és pl. Adolf von Harnack szerint (Markionról szóló művében) a vallás és egyház megmerevedése miatt maradt az Ószövetség a keresztyenség kanonikus könyvei között.

A 20. század azon teológusai között, akik az Ószövetséget az Újszövetség ellentétének tekintették, elsősorban E. Hirschet kell említeni. A „Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums” című 1936-ban megjelent könyvében azt állítja, hogy az ószövetségi szövegek soha nem tekinthetők a keresztyén igehirdetés alapjának és mércéjének, hanem a keresztyén igehirdetésben kell hangot adni az ószövetségi szövegek értékelésének.¹⁰ Az Ószövetséghez való hozzáállásában Hirsch gyöngye pontja abban mutatkozik meg, hogy az Ószövetséget csak törvénynek tekinti. Vele, és azokkal a teológusokkal kapcsolatban is, akik nem tudnak mit kezdeni az Ószövetséggel, fel kell tenni a kérdést, hogy vajon megértették-e az Újszövetséget.

Rudolf Bultmann is azok közé a teológusok közé tartozik, akik az Ószövetségben az Újszövetséget ellentétjét látják. Azt írja a „Die Bedeutung des Alten Testaments für den Christlichen Glauben” (GuV I, 1933, 313 – 336 o.) c. munkájában, hogy az isteni kinyilatkoztatás az Ószövetségben annyira össze van kapcsolva egy nép történetével, hogy számunkra az már nem lehet közvetlen kinyilatkoztatás, és hogy Izrael történelme számunkra már nem üdv-történet. Az Ószövetségnek Jézus Krisztus adja a kinyilatkoztatás-jelleget, mert az egyház sok mindenre talál rá abból, ami Krisztusban volt teljességgel kinyilatkoztatva. Bultmann szerint tehát, ha az Ószövetségnek van tekintélye, akkor az Krisztustól ered.

Friedrich Baumgärtel a „Verheissung, Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments” (1952) c. könyvében a következő kérdést teszi fel: Az Ószövetségből mi releváns számunkra, akik Újszövetség talaján álló keresztyének vagyunk? Erre a kérdésre a szerző válasza az, hogy ez az Ószövetség alapígérete: Én vagyok az Úr, a te Istened. Ígéretként kezeli ezt a mondatot, amelyet az Ószövetség alapvető ígéretének tekint.

Egyszer állítólag Baumgärtel viccesen megjegyezte, hogy ha a nézetei ellenére is a mennybe jut, büntetésből naponta két órát kell sétálnia és beszélget-

¹⁰ i. m., 75. o.

nie G. von Raddal a via *typologica*-n.¹¹ Itt minden bizonnyal arra a nézetére gondolt, hogy az Ószövetség egy olyan vallást képvisel, amely az evangélium platformján kívül áll.

Luther tanítását alkalmazva a törvény és evangélium közti következetes megkülönböztetéséről Baumgärtel az Ószövetség és Újszövetség viszonyában kimondja, hogy Izraellel nem vagyunk a célban, hanem a célhoz újból és újból Izraellel jutunk el. Az Ószövetség alapígérete (Baumgärtel szerint: „Én vagyok az Úr a te Istened.”) megfelel a törvény és evangélium egységének, ahogy azt Luther a Kis Káté 1. tételében fejtette ki.

Hanna Wolff olyan messzire megy, hogy ezt állítja „Teljesen kizárt dolog, hogy a keresztyén ember elfogadja az Ószövetséget Szentírásaként, és hitének alapjaként. Végre abba kell hagyni, hogy keresztyén pozícióinkat ószövetségi idézetekkel támasszuk alá. Nem tarthatjuk - úgy, mint eddig - az Ószövetséget keresztyén hitünk dogmatikai alapjául” és „az Ószövetséget vissza kell adni a zsidóknak, az ő tulajdonuk, és mindig is az volt”¹² A szerző szerint a keresztyén teológia kétezer éves katasztrófája abban rejlik, hogy a jézusi üzenet „új borát” a zsidóság „régii tömlőjébe” öntötte bele, így mintegy megakadályozva a keresztyénséget abban, hogy megtalálja saját identitását. Mint pszichológus elutasította a szövetség kategóriájában való teológiai gondolkodást, mert a szövetséget a kollektív vallásosság megnyilvánulásának tekintette, ahol az egyén nincs tekintetbe véve, és ahol nincs lehetőség „a vallási szempontból való fejlődésre” és szerinte „Jézus ettől elhatárolódott”.¹³ H. Wolff lényegében ellenzi, hogy a keresztyénség az Izraelhez való viszony által határozza meg önmagát. Ezt legkifejezöbben a következő kijelentésében fogalmazza meg: „Végre már nem akarunk „jobb zsidók” lenni, hanem keresztyének akarunk lenni, önmagunk akarunk lenni”¹⁴

Ha csak ellentétet látunk az Ószövetség és Újszövetség kapcsolatában, az egyáltalán nem biblikus, és a rendszeres teológia szempontjából is helytelen. A krisztusi „megmondtatott...én pedig azt mondom nektek” (Mt 5, 21 - 22) nem hozható fel érveként az Ószövetségnek az Újszövetséggel való szembeállítására, mert Krisztus szavaiban nem az Ószövetség elutasításáról van szó, hanem a követelményei radikalizálásáról. Az Ószövetség és Újszövetség ellentétes volta mellett érvelni csak azokkal a krisztusi kijelentésekkel lehet, amelyekben Krisztus „tökéletesebb igazságosságot” (Mt 5, 38 - 48) követel. Az Úr Jézus ezekben a kijelentéseiben sem követel semmit, ami az Ószövetséggel

ellenkezik, hanem radikálisabb szeretetet vár el – a korlátozott bosszú helyett azt követeli, hogy a gonosszal ne szálljunk szembe, az ellenség gyűlölete helyett (ami mellékesen nem ószövetségi, hanem qumráni tanítás) az ellenséget szeretetét hirdeti.

Az egyházi gyakorlatban nem lehetséges az Ószövetséget az Újszövetség ellentétének tekinteni.

1.3.1.3 Krisztológiai értelmezés

A mai teológusoknak 1Kor10, 4 indokolja az ilyen értelmezést, ahol az a kőszikla, melyről 2M 17 és 4M 20 tesz említést, Krisztusra van vonatkoztatva. A Zsidókhöz írt levél is, főként az első fejezet, szolgáltart érvt azoknak, akik minden ószövetségi szövegnek krisztológiai értelmezést akarnak adni.

Az említett újszövetségi példánál (de más szövegeknél is) meg kell kérdezni, hogy a mai exegézis használhatja-e az újszövetségi szentírók módszereit.

Az Ószövetség krisztológiai értelmezésének a legjelentősebb képviselője Wilhelm Vischer volt. Christuszeugnis(se) des Alten Testaments c. művének első része 1933-ban, a második 1942-ben jelent meg. A harmadik rész már nem jelent meg, mert időközben maga a szerző is felismerte módszere problémás voltát. Vischer a középkori tantételtől indul ki (így tulajdonképpen visszatér a bibliakutatás kritika előtti korszakába), amely így hangzik: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus is Novo patet (Az Újszövetség rejtve van az Ószövetségben, és az Ószövetség az Újszövetségben nyílik meg). Ebből a tantételtől ezt a következtetést vonja le: ha Krisztus valóban az ószövetségi iratok rejtett értelme, akkor egy alapos tudományos exegézisnek törvényszerűen el kell jutnia ehhez az értelmezéshez. Vischer bizonyára elfelejtette, hogy a tudományos exegézis nem dolgozik a szövegek rejtett értelmével.

Azt Vischer sem állítja, hogy az Ószövetségben minden meg van írva Krisztusról. Az általa megfogalmazott és népszerűsített tétel szerint az Ószövetség arról beszél, hogy kicsoda Krisztus, míg az Újszövetség arról, hogy kicsoda Krisztus.¹⁵

Vischer arra figyelmeztet, hogy az, aki az Ószövetséget zsidó könyvként akarná „elintézni”, nagyon könnyen másnak ítélné oda a Krisztus címet, és nem a Názáreti Jézusnak.

Amikor von Rad Vischer módszerét kritizálta, Karl Barth állt ki Vischer mellett. Von Radnak azt mondta, hogy sokkal meggyőzőbb lenne a

¹¹ Az anekdotát közli Preuss: Predigt, 76. o.

¹² Hanna Wolff: Neuer Wein - Alte Schläuche, Berlin 1984, 189. o. (a továbbiakban csak: H. Wolff)

¹³ H. Wolff, 133. o.

¹⁴ idézi őt Erich Zenger: První zákon, 73. o.

¹⁵ Vischer, i. m. I. rész 7. o.

kritikája, ha ő maga valami jobbat tudna felmutatni, mint Vischer.¹⁶ Az vitathatatlan, hogy Vischer műve jelentős szerepet játszott Németországban a nemzeti szocializmus idején. Sok lelkész éppen Vischer Christuszeugnis műve óvta meg a náci antiszemitizmustól. Ezért nem véletlen, hogy a Hitvalló Egyház két neves teológusa, K. Barth, és D. Bonhoeffer erősen Vischer befolyása alatt álltak. Bonhoeffer Ószövetséghez való hozzáállását, és az ószövetségi szövegmagyarázatát Martin Kuske értékelte abban a könyvében, melynek címe önmagáért beszél: *Das Alte Testament als Buch von Christus* (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1970).

Vischer (és Barth) exegetikai-hermeneutikai módszerének nyomdokában haladt a II. világháború után a holland K. H. Miskotte, (műve: *Wenn die Götter schweigen, Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1963) és K. Schwarzmüller (tanulmányát lásd: *EvTh31*, 1972, 139. o.) Később ennek a módszernek nem akadtak követői.

Összegezve azt lehet mondani, hogy a krisztológiai értelmezés elvitatja az Ószövetség eredeti jelentését, és önálló értékét a feltételezett rejtett jelentősége kárára.

Az egyházi gyakorlatban az Ószövetség krisztológiai magyarázata csak nagy adag óvatossággal alkalmazható. Tudatosítani kell, hogy az Ószövetség minden részlete nem mutat Krisztusra, és az Ószövetség sok kinyilatkoztatásának megvan a saját valláserkölcsei értéke az újszövetségi összefüggések nélkül is.

1.3.1.4 Teokratikus értelmezés

Az Ószövetség teokratikus értelmezésének legjelentősebb (vagy egyedüli) képviselője A. A. van Ruler volt a *Die Christliche Kirche und AT* (1953) című munkájával.

Az ő szemében a Biblia a szó legteljesebb értelmében csak az Ószövetség. Az Újszövetség szerinte csak az Ószövetség magyarázata. Az Ószövetség az a könyv, amelyik igazolja Krisztus messiási voltát.

Az Ószövetség fontosságát Ruler abban látja, hogy ez a könyv a földi életünket alakítja. Szerinte az Ószövetség fő gondolata a teokrácia, Isten uralmának a megvalósítása. Ebből aztán az következik, hogy a megszentelődés fontosabb, mint a megigazítás. Ruler olyan messzire megy, hogy azt állítja, hogy az Újszövetséget az Ószövetség szempontjából kell kritikának alávetni (v. ö. Hirsch ellenkező nézetével az 1. 3. 1. 2 fejezetben).

Isten országának az evilági célja a föld megszentelése. A megszentelődésnek ebben a folyamatába az állam is megkapja a saját teológiai helyét, ill. feladatát.

Az csak természetes, hogy az ilyen nézetek a forradalom teológiájának az érveivé váltak.

Helyesen hangsúlyozzák van Ruler kritikussai, hogy az Isten országa a földön az ember megváltása, üdvözítése által valósul meg. Ha ezt tudatosítjuk, rögtön más fényben látjuk azt a kérdést, hogy a megszentelődés fontosabb-e, mint a megigazulás.

Rulernek nem voltak követői. Nézeteit teológiai szélsőségnek lehet tekinteni, amelyeknek a református teológiai hagyomány szolgált ugródeszkaul.

Részben van Rulerhez sorolhatnánk G. Fohrert, aki elutasítva azt a nézetet, hogy a messiási ígéretek képezik a kapcsolatot az Ószövetség és az Újszövetség között, azt állította, hogy Isten uralmának és a vele való közösségnek a hirdetése nemcsak az ószövetségi könyvek közös nevezője, hanem a Biblia két része közötti fő kapocs.¹⁷

A történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy minden eddigi kísérlet, amely a teokrácia bevezetésére irányult, a klérus uralmához vezetett. (Ez a tapasztalat a keresztyénségen kívül is érvényes.) Ebből az okból kifolyólag az Ószövetség teokratikus értelmezését hagyjuk inkább a történelem és az elmélet területén.

1.3.1.5 Univerzális – történelmi értelmezés

W. Pannenberg a visszájára fordította azt a teológiai tételt, hogy az általános isteni kinyilatkoztatásnak az egyik formája a történelemben való kinyilatkoztatás. Szerinte a kinyilatkoztatás nem más, mint a történelem. A kinyilatkoztatás maga a történelem. Erre utal annak a műnek a címe, amelyben a saját dolgozatai, és követőinek munkái jelentek meg: *Offenbarung als Geschichte* (1961). Pannenberg a történelem alatt először csak az ígélet és beteljesedés közti eseményeket értette. Csak később, Izrael történelmének kutatási eredményei hatására, vonta be a történelem fogalom alá a hagyománytörténetet is. Ebből az következik, hogy egységben látja a tényeket és a hagyomány által nekik tulajdonított jelentőséget.

Pannenberg szerint csak a történelem keretén belül van értelme minden teológiai kérdésnek és a rájuk adott teológiai válasznak. Pannenberg úgy véli, hogy Isten népének a történelmi tudata a kapocs az Ószövetség és Újszövetség között. Ezért szerinte a Biblia két része között nem szerkezeti analógiáról (lásd a 7. pontot) van szó, hanem a Biblia összehasonlíthatatlan részei közti történelmi folytonosságról.

¹⁷ Fohrer, 295. o.

Pannenberg szerint Isten csak a történelem végén jelenti ki magát teljesen. Ezért Krisztus feltámadása a történelem végének anticipált eseménye. Minden részleges kinyilatkoztatást a teljes kinyilatkoztatás fényében kell vizsgálni. Ebből az következik, hogy az Ószövetség tartalmát (részleges kijelentés) Krisztus feltámadásának (a történelem végének anticipált eseménye) a szemszögéből kell nézni.

Hogyan tükröződik vissza az Ószövetség ilyenfajta megítélése a keresztyén igehirdetésben? Erre a kérdésre Pannenberg ezt válaszolja: „Az igehirdetésnek ... a bibliai történetekben fellelhető tények magyarázatának kell lenni”¹⁸

Pannenberg kritikussai joggal kérdezik, hogy az ő Ószövetséghez való ilyen viszonyulásában nem kerülnek-e háttérbe Isten szóbeli kinyilatkoztatásai az isteni cselekedetek rovására.

Úgyszintén meg lehetne kérdezni, hogy miként kell magyarázni, vagy egyáltalán lehetséges-e ezzel a módszerrel értelmezni azokat a szövegeket, melyekben nincsen cselekmény (pl. költői szövegek, bölcsességi irodalom).

Pannenberg nyomdokaiban járt Rolf Rendtorff, aki az Offenbarung als Geschichte című gyűjteményt a Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel című tanulmányával gazdagította. Ebben a tanulmányban Rendtorff abból a tényből indul ki, hogy a héberben nem léteznek azok a fogalmak, amelyek megfelelnek a görög *fanéroó* vagy *epifainó* fogalmaknak. Ebből a tényből arra a következtetésre jut, hogy az Ószövetségben Isten főként a cselekedetei által nyilatkoztatja ki magát. Ezt az állítását azzal igyekszik alátámasztani, hogy az „Én vagyok az Úr” és „aztán felismeritek, hogy én vagyok az Úr” formulákat tanulmányozza.

Talán a legjobban szemlélteti a következő részlet Rendtorff tanulmányából, hogy milyen sokrétű az Ószövetséghez való univerzális-történelmi hozzáállás: „A keresztyén vallás történelmének, és életútjának alapvető alkotóelemei közül az egyik az Ószövetség. Másfelől pedig az izraeli-judaista vallás történelme összefüggő egységét alkot, és végül az isteni kinyilatkoztatás Izrael történetében és vallásában elválaszthatatlanul kapcsolódik a történelemhez, és az ókori Kelet vallásainak történetéhez, melyben Izrael vallása nem bomlik fel, hanem ezekből indul ki.”¹⁹

Az Ószövetség univerzális-történelmi megközelítése lehetővé teszi a jelen eseményinek teológiai értékelését. Azonban nyomatékosan ki kell hangsúlyozni, hogy körültekintően és óvatosan kell eljárni, amikor analógiákat keresünk a bibliai történetek és mai események között.

¹⁸ Offenbarung als Geschichte, 114. o. (a továbbiakban: OaG)

¹⁹ OaG, 176. o.

1.3.1.6 Tipológia

Először is próbáljuk meg a tipológia fogalmát meghatározni, mert a bibliai-hermeneutikai irodalomban nem mindig egyformán használják ezt a fogalmat. A tipológiát így lehetne definiálni: A tipológia azt állítja, hogy az Ószövetségben megtaláljuk újszövetségi szereplők, események, jelenségek előképeit, és a rájuk vonatkozó utalásokat. E megállapítás alapján az ószövetségi történeteket az újszövetségi események előzményeinek tekinthetjük.

Az Ószövetséghez való ilyen hozzáállás jogosultságát nemcsak magával az Ószövetséggel indokolhatjuk meg - melynek a későbbi iratai aktualizálják a régebbi hagyományokat - hanem magával az Újszövetséggel is. Mint Újszövetségi érvek, megemlíthetők, hogy pl. Pál apostol a *tipikósz* fogalmat használja (1Kor 10, 11), hogy 1Pt 3, 21-ben a keresztség az özönvíznek az *antitiposz-a*, és a Zsid, 7, 1 – 10, 18-ban Krisztus az ószövetségi főpap *antitiposz-a*. Azt, hogy a fenti hozzáállás jogosult, Jézus Krisztusnak Keresztelő Jánosról való bizonyágtételével indokolhatjuk, miszerint ő Illés, akinek el kell jönnie (Mal 3, 23 és Mt 17, 11 – 13). Nem szükséges, hogy az ószövetségi típus mindenben megegyezzen az újszövetségi *antitiposz-szal*. Az újszövetségi *antitiposz* felülmúlja az ószövetségi típus-t. Ez a leginkább Rm 5, 12 – 18-ban Ádám és Jézus személyén mutatkozik meg, valamint Mt 12, 38 – 42-ben, ahol Jézus világosan kijelenti, hogy ő nagyobb, mint Jónás és Salamon, akikhez magát hasonlítja.

Valószínű, hogy Gerhard von Rad szívére vette Karl Barth kritikáját, amikor a „Typologische Auslegung des AT” (EvTh 1952/3) c. értekezésében kidolgozta az Ószövetség tipológiai magyarázatát. Ennek a munkának köszönhetően ő az Ószövetség tipológiai magyarázatának az „atyja”. Az Ószövetség teológiája²⁰ III. részében négy fejezetben aprólékosan kifejtette nézetét az Ó- és Újszövetség egymáshoz való viszonyával kapcsolatban.

Gerhard von Rad megkülönbözteti a tudományos exegézist és az exegézisen túli teológiai meditációt. Vischertől eltérően ő nem keresi a krisztológiai értelmet magában a szövegben, hanem a tudományos exegézis eredményét összefüggésbe hozza azzal az újszövetségi szövegrészlettel ahol *antitiposz-t* fedezett fel. Ennél a módszernél a típus nem az ószövetségi szöveg felületes értelmezése, hanem a tudományos exegézis eredménye. Így lehet gátat szabni az önkényes szövegtelmezésnek, és az újszövetségi *antitiposz-ok* elsietett felfedezéseinek.

²⁰ Gerhard von Rad: Theologie des Alten Testaments, Band II, Chr. Kaiser Verlag München 1980, 339. – 363 o. (a továbbiakban csak von Rad: Theologie II)

Azt az ellenvetést, hogy a tipológia kiindulópontja nem más, mint egy ciklikus gondolkodási forma, világosan meg lehet cáfolni, hogy egyáltalán nem ugyanazon dolgok ismétléséről, és főként nem azonos szinten történő eseményekről van szó, hanem arról, hogy az üdvtörténetben jelen van egyfajta haladás. Az, ami először csak jelzés, vagy szimbólum formájában volt jelen, az a későbbiekben teljességben bontakozik ki. Attól viszont komolyan óvni kell, hogy az Ószövetségben ne csak annak a körvonalait, és vázlatát lássuk, ami az Újszövetségben „ki van festve”, hanem azt is tudatosítsuk, hogy az Ószövetségnek önálló értéke is van.

Az Ószövetség tipológiai megközelítése esetében az Ó- és Újszövetség kölcsönösen igazolják egymást. Az ószövetségi előképek Krisztusra, mint a megígért Messiásra mutatnak rá, és az Újszövetség az Ószövetséget, mint Krisztusról szóló könyvet igazolja. Ebből kifolyólag ezt a megközelítési módot nagyon jól lehet alkalmazni az egyházi gyakorlatban.

1.3.1.7 Szerkezeti analógia

Elsőként ezt a fogalmat C. H. Ratschow használta az Ó- és az Újszövetség közti kapcsolat jelölésére a *Der angefochtene Glaube* (1957) c. művében.

A Biblia két része között lévő szerkezeti analógiai kapcsolatra H.D. Preuss mutatott rá részletesen a *Das Alte Testament in christlicher Predigt* (1984) c. művében. Preuss abból indult ki, hogy az ószövetségi kánon (főként a Septuaginta), és az újszövetségi kánon szerkezete analóg. Mindkettő a „múlt – jelen – jövő” szerkezethez igazodik. Minden kor hívő embere számára van mondanivalója ennek a felépítésnek, mert az olvasó a múlt, jelen és a jövő koordinátái között él.

Az Ó- és Újszövetség minden különbözősége ellenére közös bennük az, hogy Istennek az ember megmentésére irányuló tette (indikativus) mindig megelőzi az engedelmességre való felhívást (imperativus). A kánon mindkét részében a megtérés a kegyelmes Istenhez való visszatérést jelenti. Isten népe az Ó- és Újszövetségben egyaránt vándorló nép.

Ezek mellett a hasonlóságok mellett az Ószövetség arra is rámutat, hogy milyen nagy szükségünk van Krisztusra, mert nélküle az üdvösség dolgában teljesen tanácstalanok lennénk.

A szerkezeti analógia az Ószövetséget elvből az Újszövetség felől közelíti meg, és ezért kétféle megközelítési módra ad alkalmat - egy pozitív és egy negatív megközelítési módra. Az Újszövetség az Ószövetséget megerősíti és elmélyíti, de korrigálja, sőt el is utasítja.

A szerkezeti analógia arra is rámutat, hogy az Úr Isten az Ószövetségben nemcsak valamit előkészítve, előzetesen cselekedett, hanem az ő tette egyfajta példája vagy mintája a további cselekvésének.

Ha az Ószövetség mai olvasója azt kérdezi, hogy mi köze van annak üzenetéhez, akkor erre a kérdésre a szerkezeti analógia azt válaszolja, hogy az ószövetségi szövegek egyfajta mintákat tárnak elénk az Isten előtt való életünkről. Éppen ezért, hogy mintaszerű, vagy tankönyvbe illő esetekről van szó, a mai olvasó magára ismerhet az ószövetségi szövegekben.

Annak tudatosítása, hogy a Biblia mindkét része Isten népének a történetéről szól, megakadályozza azt, hogy az evangéliumot egyéni ügyként, vagy filozófiai irányzatként kezeljük.

Az egyházi gyakorlatban ezt a módszert is jól ki lehet használni, mert az Ószövetséghez az Újszövetség irányából közelít, és az ószövetségi történetek példaértékét hangsúlyozza ki, amelyekből a mai olvasó is okulhat.

1.3.1.8 Kezdet és folytatás

Már Fohrer is azt a nézetet vallotta, hogy a Biblia két része a kezdet és folytatás viszonyában áll egymással. Ezt a tételét azonban aprólékosan nem fejtette ki az előzőekben említett tanulmányában.

Erich Zenger dolgozta ki részletesen a *Das Erste Testament. Jüdische Bibel und die Christen*, Patmos Verlag 1995 c. munkájában „kezdet és folytatás” koncepcióját. Ez a mű cseh fordításban is megjelent 1999-ben, *První zákon, židovská Bible a křesťanství* címmel. Habár nem protestáns teológusról van szó, mégis figyelmet érdemel, mert a nem szokványos nézeteivel nagy visszhangot keltett protestáns teológus körökben is.

Zenger abból indul ki, hogy „az Ószövetség egyfelől lezárt könyv” de „másfelől nyitott könyv”²¹ Ez a szerző az Ószövetség nyitottságát abban látja, hogy héber kánon a Krónikák második könyvével záródik, melynek a végén Círus ediktuma található, amely után a hazatérésre való felhívás hangzik el (2Krón 36, 22 - 23). Így tehát a héber kánon nyitott a folytatásra, mely az óházában fog lejátszódni. Zenger úgy látja, hogy a Talmud és az Újszövetség két különböző, de egyaránt legitím folytatása az Ószövetségnek. „Az Ószövetség kétféle folytatást tesz lehetővé: a zsidó Talmudot és a keresztyén Újszövetséget.”²² Nem vitatja el a keresztyénektől, hogy az Újszövetségben az Ószövetség folytatását, beteljesülését lássák, de egyidejűleg megjegyzi, hogy teoló-

²¹ Erich Zenger *První zákon*, 105 o.

²² u. o.107.o.

giailag helytelen, sőt egyenesen bitorlásnak számít, amikor a keresztyének azt állítják, hogy az Ószövetség egyedüli értelme „a Jézus Krisztusra vonatkozó ígéret, és az Újszövetség előkészítése.”²³

A továbbiakban Zenger még arra is rámutat, hogy maga az „Ószövetség” megjelölés is félreértésekhez vezethet a zsidó - keresztyén párbeszédben. Nem a szövetség / testamentum fogalom a problematikus, hanem e szavak jelzője: az „ó”. Maga az Ószövetség kifejezés azt a benyomást keltheti, hogy ha valami „ó”, akkor az csakis elévült, túlhaladott, érvénytelen dolgot jelölhet. Éppen ezért lenne fontos megtalálni a megfelelő kifejezést, ami elfogadható úgy zsidóság, mint a keresztyénség részéről. Nem Zenger volt az első, aki erre ráébredt. Az elsőség a Rajnamenti Országos Evangélikus Egyház Zsinatát illeti, ahol javaslat született a Héber Biblia, esetleg Keresztyén Biblia fogalmak használatára (1980). A Református Egyházak Egyetemes Zsinata (1983) Hollandiában a Szövetség első könyve, ill. a Szövetség második könyve megjelölést javasolta (1983).

Zengernek fenntartásai vannak mindkét javaslattal kapcsolatban, mert olyan megjelölést szeretne találni, „amely egyfelől nem ellenkezik sem az önállóság elvével, sem az újonnan felfedezett zsidó - keresztyén közös elemekkel, másfelől pedig specifikusan ki kéne fejeznie ezen iratok jelentőségét keresztyén szempontból”²⁴ Ilyen szempontból megfelelőnek találja a saját maga által javasolt megjelölést: Első szövetség, Második szövetség.²⁵ Zenger a következőképpen látja ennek a megjelölésnek az előnyeit: a) kitér a félreértések elől, melyek az „ó” asszociációjából adódnak, b) az időbeli sorrendet korrektil jelöli meg, c) teológiai szempontból helyesen fogalmaz, d) utal a Második szövetségre.

Zenger szerint csak az adhat ebben a megnevezésben okot a félreértésre, ha a testamentum fogalmat végrendeletnek értelmezzük.

A Zenger által javasolt *kezdet - folytatás* minta megengedi a kontinuitást és diszkontinuitást is a Biblia két része között. Az Ószövetség megjelölésnek Első Szövetségre való helyettesítését azzal indokolja, hogy ez megakadályozza a Biblia első részének a szándékos, vagy akaratlan lebecsülését.

Még ebben az összefüggésben el kell mondani, hogy az Ószövetség megnevezést (hé palaia diathéké) nem lehet 2Kor 3, 14 alapján megindokolni a héber és septuagintális kánon összes könyvére vonatkozóan, ahogy ez hagyományosan történik. Ha megnézzük a következő 15. verset, akkor világossá válik, hogy ennek a kánonnak csak az első részéről, a Tóráról van szó,

²³ u. o.107.o.

²⁴ u. o.111.o.

²⁵ a németben Das Erste Testament, ill. Das Zweite Testament

mert Mózes olvasását (anaginószkétai Móyszész) említi. A mai értelemben vett Ószövetség fogalmat először Szárdeszi Melitusz használta a Kr. u. 2. században.

Az egyházi gyakorlatban ezt a megközelítést azért kell szem előtt tartani, hogy ne becsljük le, és ne tegyük mellékvágányra az Ószövetséget. Úgy vélem, hogy a Zenger által javasolt megnevezéseket nem szükséges átvennünk, mert:

1. a szakterminológiában zavart keltene,
2. azt a képzetet kelthetné, hogy az Első szövetséghez nemcsak a Második szövetséget adhatnánk hozzá, de tetszés szerint korlátlan számú könyvet,
3. elhomályosítaná azt a tényt, hogy Jézus Krisztusban valami minőségileg új jött, és nem csak mennyiségbeli folytatása történik annak, ami már volt.

Összegzés és befejezés

Nagyon fontos, hogy megtaláljuk a megfelelő exegetikai – hermeneutikai módszereket és a Biblia két része közti viszony helyes kifejezésének modelljét, mert az ősegyház a Szentírás szövegeit kiegészítések, javítások, szerkesztői beavatkozások nélkül vette át Izraeltól. Ez nem magától értetődő, mert egy olyan fejlődési folyamatot is elképzelhetnénk, amiben a keresztyének az Ószövetségnek csak egyes részeit vették volna át, és azt is „keresztyénített” formában. Ha ez így történt volna, akkor a mai teológiának nem kellene azon igyekeznie, hogy megtalálja az Ószövetséghez vezető helyes utat. Az egyház azonban mindennemű változtatás nélkül fogadta el a Jézus Krisztus feltámadása előtt keletkezett Írások bizonyosságát, és ez a tény az Ószövetség kötelező voltát bizonyítja a keresztyén egyház számára. Éppen ebből az okból kifolyólag fontos megadni a teológiai választ arra a kérdésre, hogy milyen a viszony az Ó- és Újszövetség között.

Ha Isten sokszor, és sokféleképpen szólt a próféták által (Zsid, 1, 1), akkor sokszor, és különböző módon kell megközelíteni azokat az iratokat, melyek erről a tényről tanúskodnak. Az Ószövetség túlságosan nagy terjedelmű és sokrétű ahhoz, hogy a tartalma megragadható lenne egyetlen exegetikai –hermeneutikai módszerrel, és hogy az Újszövetséghez való viszonyát ki tudjuk fejezni egyetlen képlettel, vagy modellel. Szükséges ismerni úgy az összes, ma használatos teológiai módszert, mint az összes arra vonatkozó kísérletet, melyek fényt derítenek a Biblia két része között fennálló viszonyra. Szükséges ismerni e módszereknek, megoldásoknak a határait, és azokat a

veszélyeket, melyeket e módszerek egyoldalú, és erőszakos használata rejt magában.

Az összes fent említett módszer segítségünkre lehet abban, hogy jobban megértsük azt, amint Isten „ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk”. (Zsid.1,1)

1.4 Az Ószövetség teológiájának, mint tudományának a története

Az ószövetségi tudományágak közül az ószövetségi teológia számít a legfiatalabbnak. A bibliai tudományágak, és ezáltal az Ószövetség teológiája önállósulásához az ösztönzést Johann Philipp Gabler, *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utrisque finibus* című, 1787 márc. 30.-án tartott székfoglaló beszéde adta. Azt szorgalmazta, hogy a bibliai teológia ne legyen a dogmatika részére a dicta probantia (bizonyító állítások) „szállítója”, hanem összpontosítson a Biblia történelmi kutatására. Ezzel Gabler előkészítette a talajt ahhoz, hogy különbséget lehessen tenni az Ószövetség teológiájának a leíró (deskriptív) és az értékelő feladata között.

1. E tudományág történetének az első szakaszát úgy jellemezhetnénk, hogy önállósult a rendszeres teológiától.

Az első mű, amely „Az Ószövetség teológiája” címet viseli, 1796-ban Georg Lorenz Bauertől származik (*Theologie des A.T. oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer*)

A racionalizmus szellemében jelent meg a következő mű 1813-ban ezzel a jellegzetes címmel: *Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristentums*, melynek szerzője Wilhelm Martin Loberrecht de Wette. Már a cím alapján látható, hogy a szerző a) különválasztja az Ó- és Újszövetség teológiáját, b) a téma történelmi előadására fókuszál (a három korszak megemlézése), c) igyekszik szisztematikusan összefoglalni és rendszerezni az anyagot (Dogmatik).

2. A második korszakra az a jellemző, hogy figyelembe veszik és feldolgozzák a történelmi – kritikai kutatásának eredményeit az Ószövetség teológiájában. Figyelemre érdemes ebből a korszakból Wilhelm Vatke *Die Biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt* (1835) c. műve. Ebben az esetben is magáért beszél a cím: *Wissenschaftlich. Hegel képlete alapján* (tézis – antitézis – szintézis) alapján Vatke úgy képzelte el, hogy a próféták üzenete a tézis, a törvény és a teokratikus intézmények képezik az antitézist, a keresztyén-

ség az ószövetségi bölcsességi irodalommal együtt pedig a szintézis. A bölcsességi irodalmat Vatke nagyon pozitívan értékeli, mert szerinte eltűnt belőle minden zsidó sajátosság.

Julius Wellhausennek és tanítványainak, valamint Hermann Gunkelnek és Hugo Gressmannak a zsoltaírok körében végzett kutatásainak eredménye jó ösztönzést adott arra, hogy az Ószövetség teológiája a történelmi- kritikai szellemben legyen feldolgozva. A jeles szerzők közül, akik így dolgozták fel a témát, Smend, Kayser, Marti, Bertholet és Kautsch érdemel említést. Ebben a korban – a XIX. és XX. sz. fordulóján – majdhogynem hiányoznak az anyag rendszeres feldolgozására való törekvések. Talán egyedüli kivételt képez Schultz, akinek az *Alttestamentliche Theologie* c. műve ezt az alcímet viseli: *Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe*. A XIX. században ez volt a legkedveltebb tankönyv. A szerző az új kiadásokhoz fokozatosan hozzáadta a Wellhausen-iskola újabb, és újabb kutatási eredményeit. Schultz szerint Isten uralma, Isten országa a központi téma, és egyben az összekötő kapocs az Ó- és Újszövetség között. Schultz foglalkozott elsőként aprólékosan irodalmi formák jelentőségével a szöveg üzenetének megértése szempontjából. Főleg a mítoszokkal és a mondákkal foglalkozott aprólékosan.

3. A XX. század kezdetét úgy lehetne jellemezni a mi tudományágunk szempontjából, mint egyfajta igyekezetet a vallástörténeti (religionsgeschichtlich) megközelítés függőségétől való megszabadulásra. Ez annak a híres vitának a következménye, mely a teológia történelmébe a Babel – Bibel – Streit címmel vonult be.

Otto Eisfeldt volt az első²⁶, aki felhívta a figyelmet arra, hogy vallástörténeti síkon az ismeretekre irányul a figyelem. Ezen a síkon Izrael vallása egy azon vallások közül, melyet meg kell ismerni. A teológia síkján hitről van szó. Ezen a síkon Izrael vallása az igazi vallás, és isteni kinyilatkoztatás. Eisfeldt szerint a vallástörténeti megközelítés szempontjából az anyag történelmi szempontból való feldolgozása a megfelelő, míg a teológiai megközelítés szempontjából a szisztematikusan feldolgozás a helyénvaló.

Az Ószövetség teológiájának ilyen rendszeres feldolgozására vállalkozott Walter Eichrodt, a *Theologie des Alten Testaments* c. kétkötetes művében (melynek első része 1933-ban, a második része pedig 1936-ban jelent meg), amelyben az anyagot három részre osztotta fel. Az első rész anyagát a szövegség fogalma köré csoportosította. Fokozatosan tárgyalja az Isten és az

²⁶ Az „Israelitisch – Jüdische Religionsgeschichte und atl. Theologie” tanulmányról van szó (ZAW 44, 1926, 1. – 12. o.)

ember közti szövetségi kapcsolatot, a szövetség szabályait (Bundessatzungen), a szövetség Istenének személyét (Bundesgott - sic!). A későbbiekben a szövetség Istenének tulajdonságait tárgyalja, a szövetséget alkotó szerveket, melyek közé sorolja az államapparátust, a kultuszt és a prófétákat. A bűnt a szövetség megszegésének tekinti, az eszkatológiáról pedig, mint a szövetség betetőzéséről beszél (Vollendung des Bundes). Ezután két szisztematikai rész következik. Első a dogmatikai rész, melyben az Isten tulajdonságait, a világméretet, az embert, a mennyországot majd az alvilágot tárgyalja. Eichrodt művének harmadik, befejező részét az etikának szenteli. Eichrodt szerint az Ó- és Újszövetség közös nevezője az Isten országának szövetség formájában való megvalósulása. Ebből az okból kifolyólag a könyve első részében a szövetség fogalomból indul ki.

Még ugyanebben az évben (1933) adta ki E. Sellin az Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage című kétkötetes művét, Az első kötet címe Israelisch - jüdische Religionsgeschichte, a második pedig Theologie des A. T. Preuss szerint „a két kötet egymás mellett áll, és nincs bennük megmagyarázva a teológia és vallástörténet viszonya”²⁷

Otto Procksch abból indul ki a négykötetes (713 o.) Theologie des Alten Testaments című művében, hogy különbséget kell tenni Izrael történelme és gondolatvilága között, és ezért két részre osztotta fel művét. Művének első részében Izrael hitének a történelem folyamán történő alakulását ábrázolja. Szigorú különbséget tesz a történelem teológiája és vallástörténet, ebben az esetben Izrael vallásának története között. Művének második részében Izrael vallása eszmei magvának egységét hangsúlyozza ki. Az különösen értékelendő, hogy Procksch aprólékosan foglalkozik Izrael szomszéd népeinek a vallásával. Elsőként ő jelentette ki világosan, hogy az Ószövetség az ókori keleti vallások és az Újszövetség között helyezkedik el.

Izrael történetét három korszakra osztja fel, ó-prófétai korra (altprophetische Zeit), a királyok korára, és az egyházi államforma korára (Kirchenstaat). Ebbe az utolsó korszakba sorolja Ezékielt, a Papi kódex íróját, és a fogság utáni prófétákat, akiknél megfigyelhető volt a teokratikus államformára való hajlam.

Három téma köré csoportosította a gondolatvilágot. Az „Isten és a világ” témakörben a világ teremtéséről és az ószövetségi világképről értekezik. Az „Isten és a nép” témakörben Izrael elhívásáról beszél, az „Isten és az ember” témakörben pedig az etikát és az eszkatológiát fejti ki.

²⁷ Horst Dietrich Preuss: Theologie des Alten Testaments, Band I, Kohlhammer 1991 (a továbbiakban csak Preuss: Theologie I), 8. o.

Procksch szerint Jézus Krisztus az Ószövetség kulcsfigurája, és Izrael történelmét egy parabolának lehetne ábrázolni, amelynek középpontjában Jézus van. Az egyház történelme e szerző szerint szintén parabolához hasonlítható, melynek középpontjában Krisztus van.

Köhler, Weiser és Jacob azok a szerzők, akik a II. világháború előtt hozták nyilvánosságra műveiket. Műveikben felfedezhető a szintézisére való törekvés az anyag történelmi és szisztematikai előadásában.

4. A II. világháború után az első ószövetségi teológia a holland Vriezen, Theologie des A. T. in Gründungen (1949-ben holland, 1956-ban német nyelven jelent meg) című munkája. Vriezen szerint az Ószövetség üzenetének minden osztályozása, és „beskatulyázása” a tartalom elkövetett erőszakot jelenti. Vriezen azt állítja, hogy az Ószövetség két oszlopát az Isten és az ember képezi, akik közösségben vannak egymással. E két pólushoz igazítja aztán az anyag felosztását. Először Istenről beszél, azután az emberről, majd az Isten és ember közti közösség formáiról (kultusz, imádság), ezután az ember és ember közti viszonyról (etika), és legvégül az Isten és ember jövőbeni viszonyáról (eszkatológia).

A II. világháború után szót kért az angolszász világ is. Knight 1959-ben adta ki A Christian Theology of the Old Testament című művét. Négy részben dolgozta fel a témát: Isten; Isten és teremtett világ; Isten és Izrael; az Úr buzgótsága. Az Ószövetségre úgy tekint, mint az újszövetségi előképek nagy galériájára, és ezért a művét gyakran hasonlítják Vischer Christuzeugnis-ához.

Fordulópontnak számított a II. világháború utáni időszakban Gerhard von Rad: Theologie des Alten Testaments c. kétkötetes műve. Az első rész 1957-ben jelent meg, Theologie der geschichtlichen Überlieferungen, és a második rész 1960-ban, Theologie der prophetischen Überlieferungen címmel. A történelmi fejlődés felvázolásakor von Rad aprólékos figyelmet szentel annak, ami az adott korban a hitet veszélyeztette. A Deuteronomiumban központi jelentőségű könyvet lát, mert a deuteronomista teológia, a szerkesztésnek köszönhetően, sok kanonikus könyvben jelen van. Von Rad különös figyelmet szentel a történelem kapcsolatának ahhoz a kérésmához, mely az egyes történelmi eseményekhez kötődik.

A második részben a szerző a preklasszikus prófétákról értekezik, a prófétai látomásról és audícióról, a történelemről és eszkatológiáról alkotott prófétai szemléletről. Ezt követi az egyes prófétai könyvek elemzése. Legvégül Dániel könyve és az apokaliptika következik. Von Rad meglepő módon az apokaliptikát a bölcsesség-irodalomból vezeti le.

Von Rad elutasítja azt a nézetet, hogy az Ószövetségnek lenne egy központi gondolata. Az Ószövetség középpontjának a problémáján kívül von Rad felvetette a történelem és kérésviszonyának a problémáját, az Ószövetség nyitottságának a kérdéskörét, és ezáltal egy egységes bibliai teológia lehetőségét is.

Von Rad könyve nagy visszhangra talált a szakmai körökben és a diákok is nagyon megkedvelték. Ez a mű jelentősen befolyásolta ennek a tudományágának a további fejlődését. Széleskörű vita tárgyává vált, és alapjául szolgált azoknak a fejtegetéseknek, melyek azzal foglalkoztak, hogy miként lehetne, vagy kellene másmódon feldolgozni az anyagot.

Ehhez a lépéshez Georg Fohrer vette elsőként a bátorságot, akinek először a *Geschichte der israelitischen Religion* c. műve jelent meg 1969-ben, amelyben Izrael vallásáról úgy értekezik, mint „egy normális vallás normális történelméről”²⁸ Majd ezt követte 1972-ben a *Theologische Grundstrukturen des Alten Testament* c. könyve. Isten országa és az Istennel való közösség Fohrer szerint az Ószövetség központi gondolata.

Walther Zimmerli a szintén 1972-ben megjelent *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* c. művében abból indul ki, hogy az Ószövetség központi gondolatát Jahve névnek a kinyilatkoztatása képezi. Az „*ehje aser ehje*” (2M 3, 14) formula egyrészt kinyilatkoztatja, de másrészt megfoghatatlanná teszi Istent, aki Izraelhez hajol le. Zimmerli először úgy beszél Istenről, mint a pátriárkák Istenéről, mint teremtőről, a sínai kijelentés Istenéről, és az Izraelt elhívó Istenről. Majd az anyagot négy témakörbe csoportosítja:

1. Jahwes Gabe (Jahve ajándéka). Ebben a részben Isten megmentő és üdvözítő cselekedeteivel foglalkozik.
2. Jahwes Gebot (Jahve utasítása). Ebben a részben a jogi előírásokat dolgozza fel a szerző.
3. Das Leben vor Gott (Élet Isten színe előtt). Míg az előző rész elméleti elemeket tárgyalt, itt már vallás-erkölcsi gyakorlati témák szerepelnek.
4. Krise und Hoffnung (Válság és reménység). Ez a rész a bűnök és bűnösök fölötti ítéletről, és az eszkatológiáról szól.

Claus Westermann hat részre osztja fel az anyagot a *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (1978) c. művében. Az első részben összefoglalja, hogy mit mond az Ószövetség Istenről, a másodikban a szabadító Istenről (történelem), a harmadikban az áldást osztó Istenről beszél (teremtés). A negyedik részben az isteni ítéletről és kegyelemről beszél. Az ötödik rész címe „Izrael válasza”, melyben az imádságról, az istentiszteletről és a

²⁸ Preuss: *Theologie I.*, 7. o.

történelem szemléletéről értekeznek. A hatodik részben az Ó-és az Újszövetség egymáshoz való viszonyát kutatja, és erősen hajlik a szerkezeti analógiához. Westermann számára az egy Istenben való hit az Ószövetség alapstruktúrája, de nem a középpontja.

5. A XX. század 80-as éveitől kezdve a kutatók fokozatosan tudatosították az Ószövetség teológiája szempontjából a kánon fontosságát, annak szerkezetét, valamint az egyes könyveknek a kánonba való besorolását. Ezen összefüggések fontosságához az alapot R. E. Clemens „*Old Testament Theology. A Fresh Approach*” (London 1978) c. műve adta.

B. S. Childs „*Old Testament Theology in a Canonical Context*” (London 1985) c. műve már a címében világosan beszél a szerző módszeréről. Childs fokozatosan elemzi a hagyományos témákat (istenti kinyilatkoztatás, törvény, istentisztelet stb.), de mindig kihangsúlyozza, hogy a kánonnak, mint összegző értéknek, meghatározó szerepe van szövegek, és ezáltal az Ószövetség teológiájának megértésénél. E. A. Martens, és J. Goldingay is azok közé a szerzők közé tartoznak, akik mindig is fontosnak tartották ebből a szempontból a kánont.

Horst Dietrich Preuss, a *Theologie des Alten Testaments* (Kohlhammer 1991-1992) c. kétkötetes munkájában a szerinte még nyitott kérdésekből indult ki. Ezeket a következő hét témakörbe sorolja:

- Izrael vallásának történelméről, vagy az Ószövetség teológiájáról van-e szó?
- Az anyag történelmi, vagy szisztematikai szempontok szerint legyen felsorolva?
- Az anyag szisztematikai tárgyalásánál kell-e valamilyen belső rendszert keresni, vagy ennek valamilyen „kívülről” jövének kell-e lennie?
- Az anyag tárgyalása leíró legyen –e, vagy inkább értékelő?
- Milyen arányban kell lennie a történelemnek és kérésviszonynak?
- Megtalálható-e, vagy sem az Ószövetség középpontja?
- Az ószövetség „nyitott” könyv –e, hogy ennek következtében az Ó-és Újszövetséget magába foglaló bibliai teológiáról lehessen beszélni?²⁹

Ezeket a problémákat szem előtt tartva Preuss egy szisztematikailag összeállított ószövetségi teológiát írt, nem pedig Izrael vallásának történelmi beállítottságú vázlatát. Azért is rendezte el szisztematikai szempontból az anyagot, mert úgy gondolta, hogy az Ószövetségnek van egy középpontja.

²⁹ Preuss: *Theologie I.*, 16. – 17. o.

Ha ennek a középpontnak világosan fel kell bukkannia, akkor a szisztematikai elrendezésnek a tanulmányozott anyaghoz illőnek kell lennie, nem pedig egy máshonnan vettnek, amely az anyagra rá van erőltetve. Ami az Ószövetség középpontját illeti, a szerző megállapítja, hogy a középpontot nem képezheti semmilyen fogalom, mert az (absztrakt) fogalmakban való gondolkodás az Ószövetség számára idegen.

Ehelyett felteszi a kérdést: „Az ószövetségi szövegekben hogyan jut Isten szóhoz, és hogyan valósul meg bennük a teológia?”³⁰ Megállapítja, hogy az Ószövetségben nem található önmagában vett isteni kijelentés, hanem bizonyágtételek az isteni kijelentésről, és válaszok az isteni kinyilatkoztatásra. Az Ószövetség mindenek előtt Isten cselekedeteiről tesz bizonyosságot, és csak másodlagosan Isten létéről.

Ezeknek a fejtegetéseknek az alapján Preuss az első kötetnek „Az Úr kiválasztó és elkötelező cselekedetei” címet, a másodiknak pedig „Izrael útja az Úrral” címet adta.

Az első részben a kiválasztásról szóló kijelentéseket, majd az Isten népének kiválasztását, és a neki adott kötelezettségeket vizsgálja. Majd Istenről, mint a történelem folyamán a kiválasztás alanyáról beszél, és végül a világról, amely Istené, de amely el is távolodott tőle.

A második részben az isteni elhívás tárgyairól beszél, a pátriárkákkal kezdődően, és prófétákkal bezárólag, majd ezt követi az elhívás következményeiről szóló értekezés. Ebben a részben található az etika és az eszkatológia.

Rolf Rendtorff már 1989-ben a *Theologie des Alten Testaments – Überlegungen zu einem Neuensatz* (NGTT 30, 1989, 132-142 old.) c. cikkében jelezte az Ószövetség teológiájának kiadását, és felállította azokat az elveket, melyeknek a megírandó műnek meg kell felelnie. A kánon egyes könyveinek a tárgyalása és az Ószövetség fő témáinak történelmi vázlata közti kiegyensúlyozottság lenne a főkövetelmény. A szakmai nyilvánosságnak 1999-ig kellett várnia a mű első kötetére, melynek a *Kanonische Grundlegung* címet adta a szerző. A rövid bevezető a kánonnak van szentelve, és a további részekben a szerző fokozatosan elemzi a Pentateuchos egyes könyveit, a Korábbi prófétákat, a Későbbi prófétákat, és az Iratokat. Minden könyv üzenetét annak néhány fő témája köré csoportosítja.

A második kötet megjelenését türelmetlenül várja a szakmai nyilvánosság. A tartalom előzetes vázlata alapján a kötet két részre fog tagolódni. Először tizenhét központi témakör (pl. A világ, mint Isten teremtménye; Szövetség és elhívás; Izrael, nemzetek és istenségek; Hogy tekint Izrael a saját

történelmére?; Mít vár Izrael a jövőtől?) tematikus feldolgozásával, majd a befejező részben a hermeneutika problematikájával fog a szerző foglalkozni.

1.5 Az anyag feldolgozásának a lehetőségei

Az eddig elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy lényegében négyféle lehetősége van az anyag feldolgozásának:

- a) Az első lehetőségként arra törekedhetünk, hogy rekonstruáljuk Izrael vallási elképzeléseinek fokozatos növekedését és fejlődését. Az effajta feldolgozás azt a veszélyt rejt magában, hogy ez inkább Izrael vallástörténete lesz, és nem ószövetségi teológia.
- b) Az anyag feldolgozásának második lehetősége a hagyományos keresztyén dogmatikai felosztás alapján történik (teológia, antropológia, krisztológia, szoteriológia, ekkleziológia, etika, eszkatológia). Az anyag felosztásának ennél a módjánál jól érzékelhető, hogy az Ószövetség milyen mértékben „szállítója” a dicta probantia-nak a keresztyén dogmatika részére, és milyen mértékben tér el tőle. Az anyag felosztásának ez a módja nem az Ószövetség szerkezetéből következik, hanem egy más, számára idegen struktúrából.
- c) Az anyag feldolgozásának a harmadik módja a kánon egyes könyvei szerint történik. Ennél a feldolgozási módnál fennáll annak a veszélye, hogy elvész a rálátás azokra az összefüggésekre, amelyek átszelik az egyes könyveket.
- d) Az anyag feldolgozásának negyedik lehetősége a teológiai súlypont, ill. a kánon súlypontja körül történik. Itt az a kérdés merül fel, hogy létezik-e ilyen súlypont, ill. léteznek-e ilyen súlypontok, és ha igen, akkor hol található, ill. hol találhatóak.

Az Ószövetség középpontját kereső minden kísérletnek a legjelentősebb ellenzőjének von Radot tekinthetjük, aki ezt mondta: „Krisztus kinyilatkoztatásától eltérően az Úrnak az Ószövetségben történő kinyilatkoztatása különböző tartalmú kijelentések hosszú sorára esik szét. Úgy tűnik, hogy itt nincs egy mindent meghatározó középpont, amely értelmet adna az egyes eseményeknek, és ami helyes értelmezést adna a kölcsönös viszonyuknak. Az ószövetségi kinyilatkoztatásról úgy beszélhetünk, mint nagyszámú, különböző és különféle kinyilatkoztatói aktusról.”³¹

³⁰ Preuss: *Theologie I.*, 27. o.

³¹ idézi Zenger: *První zákon*, 139. o.

Claus Westermann ugyanezt a nézetet vallja, mikor így ír: „Az Ószövetség teológiájának a feladata nincs helyesen meghatározva, ha az Ószövetség egyik részét a legfontosabbnak tartjuk és a többi fölé rendeljük; ha az egésznek fölé van rendelve a fogalom –mint pl. a szövetség, vagy a megváltás; ha előre feltesszük a kérdést: mi az Ószövetség középpontja? Az Újszövetség középpontja egyértelműen Jézus szenvedésében, halálában, feltámadásában van, amely eseményekkel az evangéliumok is foglalkoznak, és a leveleknek is ez ad kiindulási pontot. Az Ószövetségnek viszont nincs ennek megfelelő felépítése.”³²

Antonius H.J. Gunneweg más oknál fogva utasítja el az Ószövetség középpontjának a keresését. Ezt a kérdést teszi fel: „A keresztyén teológiában, ahol a középpont és az alap Krisztus, és senki nem rakhat le más alapot (1Kor 3,11) lehet-e egyáltalán az Ószövetségnek valamilyen 'közepe'?”³³

Erich Zenger Zsid 1, 1–re hivatkozva indokolja meg, miért nem lehet az Ószövetségnek középpontja, majd így folytatja: „nagyszámú perspektívájával a segítségünkre van (az Ószövetség), hogy ne bízunk az összes elhamarkodott rendszerezésben.”³⁴

Ebben a tankönyvben az anyag - kisebb eltérésektől eltekintve - az egyes könyvek szerint, ill. az Ószövetség könyveinek egyes csoportja szerint lesz feldolgozva, abban a sorrendben, ahogy a Biblia protestáns kiadásában található.

A legfontosabb teológiai témák az egész ószövetségi kánont figyelembe véve ott vannak feldolgozva, ahol először, vagy a legnagyobb terjedelemben jelennek meg. (Pl. A teremtés témaköre a Genézis könyvével kapcsolatban van feldolgozva, az ünnepek témája a Leviticusnak szentelt részben stb.)

1.6 A tudományág feladatai

Már a tudományág felvázolásakor észrevehettük, hogy az egyes szerzők különféleképpen határozták meg a feladatát. Ezt igazolják az alábbi idézetek is:

Eichrodt szerint az Ószövetség teológiájának az a feladata, hogy Izrael hitvilágától egy általános képet adjon. Izrael hitét aztán össze kell hasonlítani a környező népek és az Újszövetség hitével. Eichrodt szerint az olyan

³² Claus Westermann: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, (ATD E. 6), Göttingen, 1988, 79. o.

³³ H. J. Gunneweg: *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (ATD E. 5), Göttingen, 1988, 79. o.

³⁴ Zenger: *První zákon*, 142. o.

ember, aki csak egy vallást ismer, nem ismer egyet sem. Aki az Ószövetség vallását ismeri, sok vallást ismer.”³⁵

Köhler így vélekedik: „Olyan könyvet lehet az Ószövetség teológiájának nevezni, amely tartalomnak megfelelően tárja elénk, és megfelelő összefüggések szerint csoportosítja az Ószövetségnek azon nézeteit, gondolatait, alapfogalmait, melyek teológiai szempontból fontosak, vagy azzá válhatnak.”³⁶

Von Rad 1957-ben a *Theologie des Alten Testaments* első kötetének az előszavában megállapítja, hogy „a mai napig nem sikerült abban megegyezni, hogy az Ószövetség teológiájának mi is legyen a tulajdonképpeni tárgya.”³⁷ Szerinte „az Ószövetség teológiájának a tárgya mindenekelőtt (az Istenről tett) tanúbizonyosságok ószövetségi világa.”³⁸

Childs szerint az Ószövetség teológiája „exegetikai és teológiai tudományág, amely egységes és összefoglaló módon igyekszik leírni az ószövetségi elképzeléseket Istennek az emberiséghez és a világhoz való viszonyáról.”³⁹

Karol Nandrásky szerint az isteni kinyilatkoztatásról szóló bizonyágtételek „tartalmát tanulmányozni, megragadni és a mai embernek tolmácsolni, ez az Ószövetség teológiájának a feladata.”⁴⁰

Preuss szerint ennek a tudományágnak „kísérletet kell tennie egy átfogó kép megalkotására az ószövetségi hit és tanúbizonyosságok világáról” és az Ószövetség teológiájának minden szerzőjének számot kell adni arról, hogyan értelmezi az „ószövetségi tanúbizonyosságok különfeleségéből adódó problémákat”⁴¹

A tudomány definíciójából (lásd az 1. 1. 1 pontot) kiindulva elmondhatjuk, hogy az Ószövetség teológiájának, mint tudományágnak az a feladata, hogy az Ószövetség teológiai tartalmáról egy rendszeresen és módszertanilag elrendezett, értelmesen megindokolt, bebizonyított, és egymásnak nem ellentmondó ismereteket tárjon elénk.

³⁵ Walter Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments I - III*. Berlin, 1950 (4), 8. o.

³⁶ Ludwig Köhler: *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen, 1966 (4), V. o.

³⁷ Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments, Band I*. Chr. Kaiser Verlag München, 1978 (a továbbiakban: von Rad: *Theologie I*), 7. o.

³⁸ u. o. 129. o.

³⁹ Idézi őt Preuss: *Theologie I*, 20. o.

⁴⁰ Nandrásky: *Teológia*, 3. o.

⁴¹ Preuss: *Theologie I*, 1-2. o.

2. A PENTATEUCHOS

A Pentateuchos megnevezés rövidített változata Mózes öt könyve görög elnevezésének: *hé Pentateuchos biblosz* (ötrészes könyv). Azért fogjuk ezt az elnevezést használni, mert e könyvek szerzőségének a kérdésében semleges.

A Pentateuchos bármely részének a vizsgálatakor az egész Pentateuchost kell szövegkörnyezetnek tekinteni.

A Pentateuchos csúcspontjának azokat a fejezeteket lehet tekinteni, melyek az Egyiptomból való szabadulásról, és a Sínai-hegyen megkötött szövetségről (2M 1 - 24) szólnak. A pátriárkákról szóló történetek (1M 12 - 50) alkotják a bevezetést ehhez a csúcsponthoz, ahol a pátriárkák történetét az őstörténet (1M 1 - 11) vezeti be, amely kiszélesíti az olvasó látókörét a világ és az ember létének kezdetéig.

A csúcspont után következő fejezetekre (2M 25 – 50) összességében úgy tekinthetünk, hogy Isten kiszabadított és elhívott népének a kialakulásáról, és az isteni ígéretek beteljesüléséről tudósítanak.

Erich Zenger a Pentateuchos csúcspontját az Engesztelés napjaiban (3M 16) látja. E szerző szerint „az ötrészes Tóra a Leviticus köré van irodalmilag felépítve.”⁴² Az összeállítás középpontjában egy kiengesztelődésre hajlandó Istenről (3M 16) szóló hír található. (A Tóra szimmetriái közepe 3M 8, 8-ban van.) Zenger szerint az anyag a következő oldalon szereplő szimmetria szerint van a Leviticus köré csoportosítva.

Azok a kutatók, akik azt hangsúlyozzák, hogy a pátriárkáknak adott isteni ígéretek beteljesedése Józsué könyvében van leírva, azzal érvelnek, hogy helyesebb lenne Hexateuchosról beszélni, mint Pentateuchosról. E nézet képviselői közül említsük meg von Radot, aki a Hexateuchos cselekményének a vázlatát a következőképpen látja: „Az Isten, aki megalkotta a világot, elhívta az atyákat és Kánaán földjét ígérte nekik. Amikor Izrael Egyiptomban megsokasodott, Isten az ő népét a sivatagon keresztül vezette, miközben a kegyelmét sokféleképpen kinyilvánította, és hosszú vándorlás után, Józsué idejében neki adta az Ígélet földjét.”⁴³ Maga von Rad is elismeri, hogy e köré a vázlat köré akkora mennyiségű anyagot csoportosítottak, hogy maga a vázlat alig látható, és az anyag mennyisége és olvashatóság határán van.⁴⁴

⁴² Zenger: První zákon, 127. o.

⁴³ Gerhard von Rad: Das erste Buch Mose ATD 2/4. Berlin, EVA, 1974 (továbbiakban csak von Rad: 1.Mose), 1. o.

⁴⁴ u. o.

Genézis

A világ teremtése és a földnek, mint élettérnek az ígérete

1M 49 - 50 (befejezés)

Jákob áldása
a tizenkét fiának,
Jákob halála,
Jákob temetése Kánaánban

Exodus

1 - 16 Egyiptomból a Sínai-hegyhez

12 Pesach
16 Manna és fűrjek
17 Vízfakasztás a sziklából
18 Tisztaság megalkotása
32 „Baal” bálványimádás
1. 1 - 15, 17 Ellenség általi fenyegetés
(fáraó, amálékíták)

17 – 24 A Tóra kinyilatkoztatása
(Dekalógus és a Szövetség Könyve)
25 - 40 a szentély megalkotása

Deuteronomium

Az Ígélet földjén való élethez szükséges utasítások

5M 33 - 34(befejezés)

Mózes áldása
a tizenkét törzsnek,
Mózes halála,
Mózes temetése

Numeri

10 - 36 a Sínai-hegytől Móáb vidékére

9, 1 - 14 Pesach
11 Manna és fűrjek
20 Vízfakasztás a sziklából
11 Tisztaság megalkotása
25 „Baal” bálványimádás
21, 1 - 24, 31 Ellenség általi fenyegetés
(móábiták, midiániták)

1, 1 – 10, 1 Izrael, a táborban élő szent közösség

Leviticus

A szentély teológiája:
A szent Isten a nép között van,
amelynek meg kell magát szentelnie.
Középpont:
Találkozás a kegyelmes
Istennel (Jóm kippúr)⁴⁵

⁴⁵ Zenger: První zákon, 127. o.

Azok a szerzők, akik a Hexateuchos mellett érvelnek, az 5M 6, 20 - 24, 5M 26, 5 - 9, és Józs 24, 2 - 13 részekre hivatkoznak, ahol a felsorolt könyvek fő témái tömören össze vannak foglalva. Meg kell azonban említeni, hogy a fent említett három részből még az alaptémák is ki vannak hagyva.

Az 5M 6, 20 - 24-ben a kiindulópont az Isten parancsolatainak jelentőségével (20. v) kapcsolatos kérdés. A válasz felsorolja az egyiptomi szolgátságot (21. a), az Egyiptomból való szabadulást (21. b), az egyiptomi csapásokat (22), és az Ígélet Földjére való bevonulást (23). Az Úr, aki mindezt megcselekedte, „megparancsolta, hogy ezeket a rendelkezéseket tartsák be” (24). Egy szó sem esik itt az őstörténetről, a pátriárkákról, és a kultuszról. Csak közvetve történik utalás a sínai kinyilatkoztatásra is.

Az 5M 26, 5 - 9 szakasz csak egy őst említ, aki lemegy Egyiptomba, hogy ott nagyszámú nemzetté váljon (5). Ezután van említve az egyiptomi elnyomás (6), az Istenhez való segélykiáltás, és ennek a kérésnek a meghallgatása (7), majd ezt követi az Egyiptomból való kivétel (8), és az Ígélet Földjére történő bevonulás (9). A Vörös-tengeren való átkelés nincs expressis verbis megemlítve (ezt a 8. versben általánosan megemlített jelek és csodák közé lehet besorolni). Itt sem esik szó az őstörténetről, a Sínai-hegyről, a Tízparancsolatról, valamint a pusztai vándorlásról.

A legterjedelmesebb összefoglaló a Józs 24, 2 - 13-ban található. Terach, Ábrahám, Izsák, Jákob és Ézsau pátriárkák vannak itt megemlítve, valamint életüknek jelentős eseményei vannak itt leírva (2. - 4. v). Aztán az Egyiptomba való megérkezés van megemlítve, (4. vers vége). Ezt követi a Mózesről, Áronról, az egyiptomi csapásokról szóló tudósítás (5. v). A 6. - 7. versek tudósítanak az Egyiptomból történő kivonulásról, a Vörös-tengeren való átkelésről, valamint az egyiptomiak pusztulásáról. A sivatagi tartózkodás egy mondattal van „elintézve” a 7. versben. A Jordánon túli területek elfoglalása a 8. versben van megírva. Bálák és Bálám a 9. - 10. versben bukkannak fel. A Jordánon való átkelés, a kánaáni népek legyőzése és a terület odaajándékozása alkotja ennek az összefoglalónak a befejezését (11. - 13. v). Itt sincs megemlítve az őstörténet, a sínai kinyilatkoztatás, a Tízparancsolat és kultusz kialakítása.

Az elmondottak alapján fel kell tenni a kérdést, hogy ezek a szövegrészek valóban a Hexateuchos összefoglalói-e, vagy esetleg más célt szolgálnak? Ez a más cél a következő lehet: Isten törvényének a betartására (5M 6, 24; Józs 24, 14), ill. az Úr színe előtt való örvendezésre (5M 26, 11) való buzdítás.

Ebben a tankönyvben a Pentateuchosra mint egy befejezett és zárt egységre fogunk tekinteni. A zsidóság teljes hagyománya, és a samaritánusok léte akik Szentírásnak csakis a Pentateuchost ismerik el – egy ilyen szemlélet-

móddhoz elégséges indokkal szolgálnak. Fokozatosan fogunk foglalkozni egyes könyvekkel, ill. a bennünk fellelhető főbb teológiai témákkal.

2.1 Genezis

J. Heriban szerint „a Genezist joggal nevezhetjük a Kezdetek Könyvének, mert a teremtés, az emberiség, a házasság, a bűn és a halál keletkezését írja le, valamint a kiválasztott nép és az isteni ígéretek kezdetét.”⁴⁶ Ez a könyv mindenek előtt Istenről, mint a világ teremtőjéről és a történelem Uráról tanúskodik.

Tartalmilag a Genezist két részre oszthatjuk fel: őstörténetekre (1. – 11. fejezetek) és a pátriárkák történetére (12. – 50. fejezetek).

Az őstörténet által felvetett főbb témák a következők: a világ és az ember teremtése (2. 1. 1) a bűn és annak kiáradása (2. 1. 2) és a népek léte (2. 1. 3).

A pátriárkák történetek fő témái a következők: Isten kiválasztott népének a kezdetei, Isten első ígéretei, és Isten munkája a családi kötelékekben (2. 1. 4).

2.1.1 A világ és az ember teremtése

Az első téma, amelyet a Genezis felvet, a világ és az ember teremtése. Az Ószövetségnek ebben a könyvében található a két legterjedelmesebb szövegrész a teremtésről: ez a Jahvista tudósítás (1M 2, 4b - 25), és a papi tudósítás (1M 1, 1 - 2, 4a) a világ, ill. az ember teremtéséről. Ez indokolja, hogy ezen a helyen elemezzük az Ószövetség bizonyágtételét erről a témáról.

A teremtésről, ill. a teremtett világról szóló ószövetségi kijelentések között szigorúan meg kell különböztetni a teológiai-oktató, és a költői szövegeket. A tárgy jellegéből következik, hogy a költői szövegekben sok dolgot képletesen kell értelmezni, ill. csak képletesen lehet értelmezni. A kisebb mennyiségben előforduló teológiai szövegek tárgyilagosak és józanok. A költői szövegek mennyisége jóval több. A költői szövegek túlsúlya arra hívja fel a figyelmünket, hogy az embernek elsősorban alázattal kell rácsodálkoznia a teremtett világra, és dicsőítenie a Teremtőt, és csak ezután teheti fel a kérdést a világ és az ember keletkezéséről.

⁴⁶ Jozef Heriban: Úvod do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou. Trnava – Rím, 1997, (továbbiakban csak Heriban), 47. o.

A teremtésről szóló papi tudósítást (1M 1, 1 - 2, 4a) így lehetne jellemezni: Sokkal nagyobb benne a kozmológiai kérdések iránti érdeklődés, mint a Jahvista leírásban (1M 2, 4b - 23). Mindkét tudósításban az a közös, hogy a világ létezését nem lehet valamilyen ősprincípiumból levezetni, hanem csak a Teremtő Isten szuverén akaratából.

A Papi kódex a teremtés leírásakor a bárá (teremteni) igét, mint szak kifejezést alkalmazza. Ezt az igét csakis Isten cselekvésével kapcsolatban alkalmazza. Nemcsak a Papi kódex, hanem Deutero-Ézsaiás (Ézs 40 - 55) és a Zsoltárok könyve is ilyen módon alkalmazza ezt az igét (pl. Ézs 40, 26. 28; Zsolt 89, 13. 48). Akkor is, mikor új teremtésről van szó, a Zsoltárok könyve ezt az igét használja (51, 12 és 102, 19). A bárá ige alkalmazásakor soha sincs feltüntetve, hogy miből, milyen anyagból teremt az Isten. Éppen ezért, mivel sehol nincs megnevezve az anyag (ősanyag, őselem), ennek az igének az alkalmazásán alapszik a creatio ex nihilo, vagyis a semmiből való teremtés tana. Az Ószövetség kanonikus könyveiben nincs megmondva, hogy Isten miből teremtett. Csak a 2Makk 7, 28 van kimondottan kifejezve, hogy Isten a semmiből teremtett. A hét testvér vértanúságáról szóló fejezetben így buzdítja az anya a legfiatalabb fiát: „gyermekem, kérlek, nézz az égre és a földre, és mindenre, ami rajtuk van. Ha ezt látod, akkor tudd meg, hogy Isten mindezt nem abból teremtette, ami már létezett, és így kelt keletkezett az emberi nemzetség is. Ne félj hát a hóhértól...”⁴⁷ Annak a hangsúlyozása, hogy Isten mindent a semmiből teremtett – még ha mellékesen is – éppen Antiochos előtt, aki erőszakkal hellenizált, nagyon is indokolt. A görög filozófusok az őselemekben és ősprincípiumokban keresték a világ eredetét. Közülük többen egy kezdeti kaotikus állapotot tételeztek fel.

A teremtésről szóló papi tudósításban többször előforduló *vajjómer* (és mondta) a bárá ige részletezésének is tekinthető abban az értelemben, hogy a mindenható szó révén történő teremtésről van szó.

Von Rad szerint a Papi kódexben a teremtés leírására „a könnyedség jellemző, ahogy Isten mindent teremtett. Nem kellett semmilyen erőfeszítést tennie, elég volt kimondania egy szót”⁴⁷.

A szó segítségével, ill. az Ige által való teremtésben való hit megakadályozza, hogy a világot Istennel azonosítsuk, vagy Isten emanációjának tekintsük. Isten és a teremtett világ között nyilvánvaló a különbség. Isten és a teremtett világ között az Ige az, ami ezeket összeköti, de el is választja.

Az Ige szó által való teremtésbe vetett hitbe az is bele van foglalva, hogy Isten a világ Ura, és a világ Isten tulajdona. A világ Istené (Zsolt 24, 1).

⁴⁷ von Rad: Theologie I, 154. o.

A szó által történő teremtés képzetének széleskörű vallástörténeti háttere van.

Az Enuma elis eposzban Mardukról azt mondják, hogy az ő szavára keletkeztek a tárgyak, de ugyanúgy el is tűntek és megszűntek. Ezzel az elképzeléssel függ össze az emberi szó mágikus hatalmába vetett hit (áldás és átok). Az, ami az embereknél csak részlegesen érvényes, az istenség esetében teljességben megvan.

Az óegyiptomi „memphiszi” teológia szerint Ptah a világot „szívének és nyelvének” segítségével teremtette, tehát gondolatlan és kimondott szóval.

Ezekben az 1M 1-hez „párhuzamos szövegekben” az az érdekes, hogy mindkettőben az egy Teremtő Istenbe vetett hit legyőzte a politeizmust. Az egyiptomi „párhuzamos szövegnek”, amely a Kr.e.3.évezred első feléből származik, még az is az érdekessége, hogy teológiai spekulációnak, tehát bölcsességi irodalomnak tekinthetjük.

Az 1M 1-en kívül kevés olyan helyet találunk az Ószövetségben, ami kimondottan arról beszél, hogy Isten a világot szó által teremtette. Ezek a következők: Ézs 48, 13, Zsolt 33, 6. 9 és a Zsolt 148, 5. A következő szövegrészekben pedig utalás található a szó általi teremtésre: Ézs 41, 4, Ám 9, 6, Jón 4, 5.

Mivel a teremtésről szóló papi tudósítás így kezdődik: *börésit bárá* stb. (Kezdetben teremtette...) nem lehet feltenni a kérdést, hogy volt-e Istennek dolga köze a káosszal, vagy a nemlét valamilyen formájával a teremtés előtt. Az így feltett kérdésre a szöveg nem ad választ. Másrészt viszont nehézségeket okoz az Isten által teremtett káosz (*tóhú vábóhú* 1M 1) képze. A káosznak, mint a teremtett világ ellentétének az említése azért fontos, mert a káosz az, ami veszélyezteti a teremtett világot, beleértve az embert is. Az ember ősi tapasztalatai közé tartozik a káosz általi veszélyeztettség. Isten az, aki kiszabadítja az embert a káoszból a rend megteremtése által. Ebben az értelemben a teremtés egy megmentést és megváltó szabadítást jelent. Az éjszakai sötétség a káosz erőinek a maradványa, amely már azonban alá van rendelve az isteni rendnek. A Zsolt 74, 16: *leká jóm af leká lajlá* (tied a nap és tied az éj) igazolja ezt a sötétségre vonatkozó szemléletet. Itt nem arról van szó, hogy Isten a nap 24 óráján keresztül uralkodik, hanem ez a szöveg azt hangsúlyozza, hogy Isten a történelem előtti kaotikus sötétség maradványai fölött is (*'af*) uralkodik.

Az ember nem úgy lett teremtve, mint minden előtte (*vajjómer – vajjebí*, és mondta és lett), hanem Isten külön elhatározása alapján (*na'aszé*, csináljunk). Ezen kívül az ember egy mennyei modell és minta alapján lett teremtve (*böcalménú kádemiténú* - a mi képünkre, és ami hasonlatosságunkra). A

szövegből nem tűnik ki, hogy miben lett az ember Isten képére teremtve, de „az Isten képre való teremtés vonatkozik az egész emberre vonatkozik”⁴⁸

A Zsolt 8, 6 szerint az ember az Istentől *hádár-t* és *kábód-ot*, vagyis dicsőséget és fenséget kapott. Lehetséges, hogy ebben látta a zsoltár írója az emberben Isten képmását. Ez 28, 12 szerint, ahol látszólag a tiruszi királyról, de valójában a történelem előtti emberről van szó, az ember „a tökéletesség pecsétje, telve bölcsességgel és tökéletes a szépségben.”

Ha a Zsolt 8, 6-ban leírtakat, miszerint az ember csak egy kicsivel (*me'at*), kisebb az isteneknél, összevetjük az 1M 1-ben leírtakkal, azt a következtetést vonjuk le, hogy az ember számára a felső határt az istenek – *'elóhím* jelentik. Itt azonban meg kell jegyezni, hogy az *'elóhím*, aki 1M 1, 27-ben beszél, Izrael Istene.

A böcelem *'elóhím* (Isten képmására, ill. isteni lények képmására) kifejezésben az *'elóhím* isteni lényeket jelent, ezért megfelelőbb ezt így fordítani: „isteni lények képére” és nem „Isten képére”. Ha a második fordítás lenne helyesebb, akkor a héber szöveg így hangzana: böcalmö', vagyis a „saját képemre”. Ha ezt a verset parallelismus *membraorum-nak* tekintjük, akkor az jut egyszerre kifejezésre, hogy az ember az Isten képére és az *'elóhím* képére van teremtve. Arról, hogy milyenek is az *'elóhím*, arról 1Sám 29, 9 (jók, kedvesek), valamint 2Sám 14, 17. 20 (okosak) alapján alkothatunk képet.

Annak az alapján, hogy az ember az Isten képére lett teremtve, nem lenne helyes ara következtetni, hogy Izrael antropomorf módon képzelte el az Istent. Éppen ellenkezőleg: az embert képzelte theomorfnak. Az Isten dicsőségének a leírásakor Ez 1, 26-ban az áll, hogy „a trónus alakja fölött pedig emberhez hasonló alak látszott” (*demút kemare 'ádám*). Éppen ezért az Ez 1, 26-ot tartják az imago Dei-tan locus classicus-ának.

Ha a Papi kódex következetesen kitart amellett, hogy az ember mennyei minta szerint lett teremtve, akkor egyben elismeri az Isten és ember közti nagy különbséget is. Ez az ember méreteire vonatkozik. Az ember kicsinyített mása Istennek, aki óriás, mert a földi magaslatokon lépked (Mik 1, 3), rátapos a Sionra és a nemzetekre, (Ézs 63, 3. 6). Az ember *kábód-ját* nem lehet az Isten *kábód-jához* hasonlítani. Az ember az Istentől abban is különbözik, hogy hím-, vagy nőnemű. Még ha Izrael az Istent férfinek is képzelte el, távol állt tőle az elképzelés, hogy ez a tény a világ teremtésénél valamilyen szerepet játszott volna. Külön fel kell hívni a figyelmet erre a tényállásra, mert Izrael olyan környezetben élt, ahol a hieros gamos a közismert képzetek közé tartozott.

⁴⁸ Claus Westermann: Genesis I. Neukirchener Verlag, 1983, (továbbiakban csak: Westermann: Genesis I.), 201. o.

A Papi kódex világosan beszél arról, hogy milyen céllal lett az ember az Isten képére teremtve: hogy uralkodó pozícióban legyen a földön. 1M 1-ben található az erre utaló igék: *k-b-s* – uralkodni valami felett, letaposni, és *r-d-b* – valamire rálépni, uralkodni. Az ember az Isten felségjelvénye a földön. Isteni megbízott. Talán akkor értjük meg a legjobban az „Isten képmása” kifejezést, ha tudatosítjuk, hogy az államfő képének, vagy az állam címerének milyen szerepe van a hivatalos helyiségekben.

Az ember uralma mindenre kiterjed, nemcsak az állatokra. Az állatok ezért külön vannak megnevezve (1M 1, 28), mert a föld feletti uralkodásban csak ők jöhetnek számításba, mint konkurensok. A teremtésről szóló tudósításban nem esik szó az állatok leolésáról. Arról majd csak az 1M 9, 1 - 4-ben lesz szó.

1M 5, 3 szerint Ádám 130 éves volt, amikor „fiút nemzett, magához hasonlót és a Sét nevet adta neki”. Lehetetlen megállapítani, hogy van-e szándékosság, (és ha igen, akkor milyen) abban, hogy összehasonlítva az 1M 1, 26-tal először a *demút* szerepel és azután *celem* és az előjáró kötőszók, a *k* és a *b* ki vannak cserélve. A fogalmaknak, és az előjáró kötőszavaknak az ilyenfajta felcserélésével nem lehet amellett érvelni, hogy Sét csak Ádámhoz hasonló, de már Istenhez nem. Inkább fordítva lehet érvelni: Isten megengedi, sőt megparancsolja az embernek, hogy azt a méltóságot, amit tőle kapott, adja tovább. Nem beszélhetünk tehát Isten képének a fokozatos elvesztéséről. Még az özönvíz után is megmarad az Isten képmására való teremtettség (1M 9, 6b).

Az Ószövetség nem beszél arról, hogy az ember bűnbeesése után milyen módon sérült meg, rongálódott meg vagy „fakult ki” az isteni képmás.

Nagyon erősen ki van hangsúlyozva, hogy a teremtés be lett fejezve (1M 2, 1 - 4a). Ez azt jelenti, hogy szigorúan különbséget kell tenni a teremtés, valamint a világ megőrzése és irányítása között. Kérdéses, hogy ennek a szövegnek, valamint Zsid 4, 3-nak a fényében lehet-e beszélni a *creatio continua-ról*? Azt is fontos kihangsúlyozni, hogy a világ hét nap alatt lett megteremtve, nem pedig hat nap alatt (a LXX olvasata szerint). Isten pihenőnapja is a teremtéshez tartozik. Azoknak, akik a hétnapos hetet és a sabbátot 1M 1 alapján vezetik le, meg kell mondani, hogy ebben a szövegben egy szó sem esik arról, hogy az embernek is pihennie kell minden hetedik napon. Itt Isten pihenéséről van szó, amely titokzatos kapcsolatban van a világgal és az emberrel.

Másrészt viszont, mint közvetett érvet lehet felhasználni Isten pihenését: ha magának az Úr Istennek is szüksége van hatnapi munka után a pihenésre, akkor az ő képmása ne gondolja magáról, hogy nincs szüksége a pihenésre. A pihenés érték, amelyben később az Isten népének is része lesz

(lásd Zsid 4, 1 - 11). Helytelenül értelmeznénk Isten pihenését, ha azt állítanánk, hogy Isten elfordult a világtól.

A teremtésről szóló papi tudósítás nemcsak teológiai, hanem „természettudományos” igazságokat is közvetít. Rosszul tennénk, ha csak azért nem vennénk figyelembe az 1M 1 kozmológiáját, mert ma már túlhaladott. Éppen ellenkezőleg, észre kell venni, hogy ebben a fejezetben a természettudományos ismeretek a hit felismeréseivel teljes összhangban vannak. Minket ez buzdítson arra, hogy integráljuk a tudomány mai feltételezéseit a világ keletkezéséről a Teremtő Istenben való hitünkbe.

A teremtésről szóló jahvista híradás más jellegű. Ennek kiindulópontja nem a semmi (vagy a *tóbávábóbu*), hanem a víz nélküli föld. A föld teremtése (1.) és az ég teremtése (2.) csak egy mellékmondat erejéig van megemlítve (1M 2, 4b). Isten jósága abban nyilvánul meg, hogy a víz nélküli sivatag oázissá válik. A Jahvistát nem érdekli a környező világ, figyelme a közvetlen környezetére irányul: a kertre, a folyókra, a fákra, a beszédre, az állatokra, az asszonyra. Még ha nem is az volt a jahvista szerző eredeti célja, de az ő híradása mégis a papi tudósítás kiegészítője lett.

Ebben, a teremtésről szóló beszámolóban nemcsak arról van szó, hogy Isten mi mindent adott az embernek, hogy meglegyenek az élethez való feltételei, hanem megjelenik egy új mozzanat – a tiltás, a korlátlan lehetőségek bizonyos fajta korlátozása.

Az ember teremtésére a *j-c-r* - formálni, modellezni igét alkalmazza. 1M 2, 7 az ember definíciójának tekinthető. Paradoxnak tekinthető, hogy ez a meghatározás éppen a Jahvistánál található meg, aki inkább történeteket közöl, mint meghatározásokat. Ez szerint a meghatározás szerint: *'áfár + nesámá = nefes cbajjá'* (por + lehelet = élőlény). Az ember Isten leheletétől kap életet. Ha ezt a leheletet elvonják, az ember, az állathoz hasonlóan, elpusztul (lásd: Zsolt 104, 29, Jób 34, 14 - 15).

A jahvista aprólékosan írja le az asszony teremtését. Az asszony a férfi partnere és kiegészítője (*ézer kenegdő*). Mindemelllett a férfi számára titok marad, mert a teremtésekor mély álomba volt (*tardémá*). Az asszony részletes leírása azt magyarázza meg, honnan származik az az elemi erő, amely a két nemet egymáshoz vonzza. Ez az erő addig nem nyugszik meg, amíg „egy testté” nem válik a gyermekben. A teremtésről szóló jahvista tudósítás az eros hatalmának az etimológiai magyarázatába torkollik. Így kap „méltóságot a két nem közötti viszony, mert ez a Teremtő csodája és egyben titok is.”⁴⁹

⁴⁹ G. von Rad: Theologie I., 163. o.

Meg ha a papi és jahvista szerző tudósítása a teremtésről nagyon is különböző, mégis mindkettő megegyezik abban, hogy az ember az Isten teremtő művének a középpontja és célja. Az sem érdektelen, hogy ezeknek a teremtésről szóló tudósításoknak más ószövetségi iratokban nincs visszhangjuk.

Ha említést találunk az Ószövetség más irataiban a világ teremtéséről, és a Teremtő Istenről, akkor e kijelentéseknek a háttérben azokat a teremtésről szóló elképzeléseket találhatjuk, amelyek elterjedtebbek és népszerűbbek voltak, mint a Papi kódexben és a Jahvista beszámolójában fellelhető nézetek. Elsősorban a Teremtőnek a káosz hatalmasságaival való harcáról van szó. Ilyen, elképzeléseket találunk a teremtésről Zsolt 46, 4 és 74, 13 háttérben. A zúgó és háborgó vizek a káosz erőit képviselik. Persze az Úr legyőzi őket (lásd Zsolt 104, 7 és 74, 13). Ezek a hatalmak azonban felébredhetnek (Jób 3, 8 – nem világos, hogy Leviatánt ki ébreszti fel), ezért őrizet alatt tartja őket az Úr (lásd Jób 7, 12). A hasonlóság nyilvánvaló ezen elképzelések és Marduk Tiamattal vívott harca között. Az ugariti szövegek felfedezése óta tudomásunk van egy közvetlenebb hatásról, mely befolyásolta Izrael elképzeléseit: ez a mítosz Baal és a sárkány harcáról szól. Figyelemre méltó, hogy itt nem Él, a Teremtő harcol a sárkánnyal, hanem Baal, akinek nincsenek teremtői tulajdonságai. Azt viszont hangsúlyozni kell, hogy a Teremtő és káosz hatalma / hatalmasságai közötti harcról az Ószövetségben sehol sem találunk egy teljes összefüggő történetet. Csak utalásokat találunk ilyen harcokra. Ez 32, 2 – 8-ban az egyiptomi király az alvilági szörnyeteg tulajdonságaival rendelkezik, és az Úr győzelmét e felett a szörnyeteg felett ennek megfelelően éneklik meg. Töredékes leírásokat találunk még az Úr és Rahab elleni, valamint Leviatán elleni harcáról (Ézs 51, 9, Zsolt 74, 17 és 89, 11). Amikor a vallási költészet (a zsoltáros és a prófétai is) az Urat akarta magasztalni, akkor fenntartások nélkül nyúlt a fent említett népi elképzelésekhez, habár csak ritkán.

Az Úr és a káosz erői közti harcoknak a visszhangját az Ószövetség azon részeiben lehet bizonyos mértékben hallani, amelyek csodálattal szólnak föld szilárdságáról. Ezek háttérben az az elképzelés rejlik, hogy a káosz erői már nem veszélyeztetik a föld stabilitását. Példaként a következő helyekre lehet utalni: Zsolt 104, 5 - 9, Jób 26, 7 - 8 és 38, 6 - 11.

A világnak nemzés által történt teremtéséről (kozmogónia) való képzet csak a *tólédót* (nemzések) szóban maradt fent. Ez a kifejezés a családfák leírásakor lett terminus technicus. Figyelemre méltó azonban, hogy az 1M 2, 4 szerint földnek és az égnek is van *tólédót-ja*. Ha számításba vesszük, hogy a *tólédót* kifejezés arra vonatkozik, amiről az előzményekben volt szó (1M 1, 1 - 2, 3), akkor láthatjuk, hogy csak a szakkifejezés maradt meg, amely a teremtésről szóló papi híradásra vonatkoztatva nagyon pontatlan.

Összegezve elmondhatjuk, hogy az Ószövetség a világ teremtéséről a következő módon beszél: szó által (*vajjómer*), alkotással (*ászá, jácar*), harccal (Rahab, Leviatán) és nemzés által (*tóledót*). Az utóbbi két képzetet csak mellékesen használja (a nagyobb költői hatás érdekében, ill. a nyelv „szívósságának” köszönhetően).

Izraelnek a világról alkotott elképzeléseire hatással voltak a környező népek nézetei, és a kor szellemi és kulturális szintje (háromrétegű világ –lásd 2M 20, 4, Zsolt 115, 15 - 17). Izrael nem tekintette saját teológiai feladatának, hogy tanítást alkosson meg a világról. Végző soron nem is volt a világ megjelölésére megfelelő kifejezése, hanem a *hassamájim vóhá'árec* (ég és föld) szókapcsolat segítségével tudta ezt megtenni. Az Ószövetség későbbi irataiban jelenik csak meg a *hakkól* (minden, egész) kifejezés a világ megjelölésére, pl. Ézs 44, 24, Zsolt 8, 7. Az első példában észre kell venni, hogy a teremtéssel kapcsolatban egyszerre négy igét használnak: *jácár, ászá, náta, ráqá*. A második példában mérlegelni kellene, hogy a „mindent a lába elé vetettél” fordítás helyett pontosabb lenne a héber szöveget így értelmezni: „az egész világot a lába elé vetted.”

Mivel Izraelnek nem volt megfelelő fogalomkészlete, nem tudta a világot objektíválni, és az embernek a világhoz való viszonyát megfelelően értékelni. Az ilyen értékelés azért sem volt lehetséges, mert a világot nem egy statikus rendszernek, hanem egy állandóan mozgásban lévő rendszernek érzékelte.

Az emberről alkotott elképzelése sem egységesek. Egységes antropológiát nem is lehet elvárni, ha meggondoljuk, hogy mennyire különböző korokban keletkeztek az ószövetségi iratok. Az alapvető antropológiai fogalmak, mint a *ruach, nefes, léb, básár* korántsem rendelkeznek mindig azonos tartalommal. Pl. a gondolkodás központja (de az érzelmeké és az akaraté is) a *léb* (szív), de Dániel könyvének a keletkezésekor már fejnek is van szerepe. Dánielnek a fejében játszódnak le a látomások (Dán 4, 2).

2.1.2 A bűn és annak elterjedése

Az Ószövetségben nagyon kevés elméleti-teológiai fejtegetést találunk a bűnről, és annak lényegéről. A következő szövegrészeket lehetne példaként megemlíteni: 1M 6, 5 és 8, 21, Jer 13, 23 és 17, 9, Zsolt 14, 2 és 116, 11, Jób 14, 4. Ezek mind-mind rövid szövegek, amelyek a bűn valamelyik összetevőjét általánosítják.

Az Ószövetségből sokkal többet tudunk meg egyes emberek konkrét bűneiről. Az Ószövetségben a leggyakrabban a bűnhöz leginkább illő formában találunk említést – a bűnvallásokban.

Ezen a háttéren erőteljesen rajzolódik ki az a hamartológia, amely a jahvista szakaszokban – 1M 3 - 11 - található meg. Az Ószövetségben máshol nem találhatunk a bűnről ilyen általános érvényű leírásokat, sem pedig a bűnnek ilyen modelljellegű eseteit. Ezek a fejezetek nem elméleti jellegűek, hanem az események olyan láncolatát írják le, melyek visszafordíthatatlanná tették a bűnnek a világba való behatolását. Ennek a láncnak az egyes láncszemei a következők voltak: evés a tiltott gyümölcsből, testvérgyilkosság, korlátlan boszszúvágy (Lámek), az emberek keveredése az isteni lényekkel (6, 1 - 4), és a torony építése. A tiltott gyümölcsből való evés, az isteni lényekkel való keveredés, és a torony építése azt mutatják, hogy a bűn nemcsak emberek közti ügy, hanem az Isten és ember közti viszony megromlásáról van itt szó.

A bűnnek az egész emberre való hatása szemléltetően meg van rajzolva: a kísértéskor láthatóak az összetett lelki folyamatok, a szégyenlősség úgy van ábrázolva, mint az első jele annak, hogy valami nincs rendben, látható a félelem a büntetéstől, hallhatunk kifogásokat, és felelősség áthárítását valaki másra, megfigyelhetjük az irigységet, láthatjuk az embernek a harag hatására történő pszichoszomatikus eltorzulását (1M 4, 5), és betekinthetünk nagyképpű fejtegetésekbe (1M 11, 3 - 4). Az Úr özönvízzel reagál a bűn elterjedésére. Noénak és utódainak esküvel fogadja meg az Úr „a természet törvényeinek” a megőrzését (1M 8, 22), még akkor is, ha ez emberi „gondolkodás rossz, annak fiatalágától kezdve” (1M 6, 5 és 8, 21). A torony építésért is kegyelmes a büntetés - „csak” a nyelvek zavarodnak össze (1M 11, 7).

Ha a jahvista által említett őstörténeti eseményekre úgy tekintünk, mint a kulturális fejlődés legrégebbi vázlatára, akkor az emberiség fejlődésével egy időben megfigyelhető a bűn kiáradása is. Az ember lényében kötve a földhöz (*'ádám - 'adámá*), amelyből vétetett, és amelyet meg kell művelnie. A bűn következtében elidegenedik az ember a földtől. (Az elidegenedésről tudtak az emberek - még ha nem is használták ezt a fogalmat - Marx előtt is.) Az ember miatt van a földön átok, a munka megerőltetővé és kevésbé produktívává válik (1M 3, 17 - 19). A földhöz való viszonyt még az is nehezíti, hogy a földre kifolyt az ártatlan Ábel. Az ember „átokkal van elűzve a földről” (1M 4, 11).

Az öltözékét az ember először maga csinálja, később az Isten készít neki ruházatot. Először a közmondásos fügefalevél, később a bőrből készült ruha az ember öltözéke (1M 3, 7. 21). Isten nem akarja, hogy szégyennek legyenek kitéve azok, akiknek egymás előtt szégyenkezniük kell. Ez az ő kegyelmének a megnyilvánulása, és ezáltal lehetséges az emberek együttélése. Az öltözék az emberi kultúra alapeleme.

Káin és Ábel története bemutatja az emberek szétválását földművesekre és pásztorokra. A különféle kulturális tevékenység (kulturális a szó legtá-

gabb értelmében) különféle kultusznak teremti meg a feltételeit. A Káin és Ábel közötti konfliktus két kultusz közötti konfliktust is jelöl. Káin nemzetségében további tagozódásról is beszélhetünk. A pásztorok mellett megjelennek a városlakók, a zenészek, és a kovácsok is. A kovácsokkal együtt megjelenik a kard is. Bár ez nincs nyíltan kimondva, de kard felfedezése a többszörös bosszút, és a nagyban való gyilkolást is lehetővé teszi (1M 4, 22 - 24).

Az egész emberiség kollektív tudatában talán az özönvíz a legutolsó esemény. Minden nemzet ismeri egy ember történetét, aki a saját vízi járművén túlélte a világra szóló katasztrófát. Izrael környezetében ennek a mítosznak a két legteljesebb verziója Atrachasis mítosza, és a híres XI. tábla a Gilgames eposzból. Amit a mezopotámiai tradíció több istenségnek tulajdonít, az a bibliai változatban egyetlen Isten elméjében játszódik le. Az özönvíz bibliai híradásának a teológiai üzenete Zenger szerint így fejezhető ki: „Még ha emberi mérce szerint a Teremtőnek az emberek romlottsága miatt özönvízzel kellett volna a földet elárasztania, ezt sosem teszi meg”.⁵⁰ Ebben az értelemben az özönvízről szóló történetet H. P. Müller javaslatára antimítosznak nevezhetjük. E szerző szerint a mítosz igazolja azt, ami létezik, az antimítosz arra mutat rá, ami az embert fenyegeti, és megfosztja a legitimitásától azt, aminek nem kell léteznie.⁵¹

A szokatlan mértékű kulturális és technikai fejlődés a torony építése által van ábrázolva. Az itt bemutatott titánizmus veszélyeztette az ember Istenhez való viszonyát. A téglák, melyből a torony épült, egyrészt a korlátlan lehetőségeket jelenítik meg (bármennyit lehet belőlük készíteni), másrészt viszont ez egy nagyon törekeny anyag a nagyzási célok megvalósításához.

Az ember, aki Istennek engedetlen lett, egy olyan kényszerpályára jutott, mely egyre messzebb vitte Istentől. Ez a fejlemény katasztrófához vezetett volna, ha Isten nem adott volna egy újabb esélyt az embernek. Ez az újabb lehetőség Ábrahám elhívása által történt (1M 12, 1 - 3). Ez az esemény az összekötő kapocs az őstörténet és a páttriárkák történetei között.

Figyelemre méltó, hogy az Ószövetségben sehol sem találunk utalásokat az őstörténet eseményére. Sehol nem érezhető, hogy egy szöveg feltételezi ezeknek az eseményeknek az ismeretét. Talán az egyedüli kivétel Ezékiel, aki a tírusi királyról / paradicsombeli emberről azt írja (Ez 28, 17), hogy megromlott az ő bölcsessége. Ez az összefüggés azonban inkább olyan irányba mutat, hogy a háttérben egy másik Édenről szóló tradíció áll. Elifáz kijelentésének a háttérben (Jób 15, 7 - 8) is másmilyen, a Jahvistától eltérő tradíció van.

⁵⁰ Zenger: První zákon, 59. o.

⁵¹ ZAW 97, 1985, 53. o.

A Papi kódex ugyanarról tömören és hangsúlyosan beszél, amikor kijelenti, hogy sok a romlottság és az erőszak (1M 6, 11. 13). A *chámász* kifejezés a jogrend erőszakos megsértését jelenti. A *chámász* segítségkérést is jelent (Jób 19, 7, Jer 2, 8, Hab 1, 2). A papi író két versének is (1M 6, 11 - 13) ugyanolyan tartalmi értéke van, mint a Jahvista történeteinek. Ezekben a kijelentéseken kívül a papi szentíró a bűn jelensége nem érdekli. Az özönvízben mindenképp egy egész világra szóló katasztrófát lát, amelyben összekeveredett az (mennyei óceán, *tebóm*, és a föld), amit Isten egymástól szétválasztott. Annál meglepőbb, hogy részletesen le van írva (1M 9, 1köv), hogy az özönvíz után Istennek milyen kegyelmes szándéka van az emberiséggel. A féktelen erőszak megismétlődésének megakadályozása érdekében született Isten két rendelkezése: az állatok leölésének engedélyezése (Isten engedményéről van szó - lásd az ember „étlapját” 1M 1, 29-ben), és az ember felhatalmazása az emberölés büntetésére (1M 9, 4 - 5). Így az isteni kegyelem révén a föld ismét szilárd és megállapodott hely lesz az élet számára (1M 9, 8 - 11).

Az egész őstörténetet narratív teológiának tekinthetjük, melyben Isten apológiájáról van szó, akinek a szeretete nagyobb, mint az igazságossága. Ugyanis az ember megteremtése Isten kénytelen szemlélni a bűn tényerését. Zenger szerint „attól az időtől fogva, hogy az ember létezik, Isten bizonyára nincs egyedül. Az Úr Isten élete változatosabb lett, de nyugtalaná, sőt kellemetlenné is vált.”⁵²

2.1.3 Családfák és nemzetek

Az őstörténetben három családfa található: Ádámtól Noé fraiig (1M 5, 1 - 32), Noé fainak a családfája, amelyet a nemzetek nemzetségábrájának is neveznek (1M 10, 1 - 32), és Sém családfája (1M 11, 10 - 26), amely Terach családfájával van kiegészítve (1M 11, 27 - 32).

Néha nem szentelünk elég figyelmet ezeknek a családfáknak. Ez helytelen, mert az őstörténet szerkezetében fontos szerepet játszanak.

Az 1M 5-ben található családfa tíz generációt sorakoztat fel a világ teremtésétől kezdve (Ádám) egészen az özönvízig (Noé). Ebben a családfában a következő állandó elemek találhatók: fiú nemzése, a nemzést megelőző életkor, az élet hosszúsága a fiú nemzése után, további gyermekek nemzése, az életkor teljes hossza, és a halál. Ezekben az állandó elemeken kívül a családfában változó összetevők is szerepelnek. A változatosságot természetesen a nevek és évek, de főleg az egyhangú szöveg kiegészítő elemei teremtik meg. Westermann helye-

⁵² Zenger: První zákon, 56. o.

sen állapítja meg, hogy csak ez a családfa teszi nyilvánvalóvá azt, hogy „mit kell érteni az ember teremtése alatt 1M 1, 26 - 31 szerint”.⁵³ Ebből az okból kifolyólag van a családfa elején (1. -2. v.) tömören megismételve az ember teremtésének története.

A teremtés és özönvíz közti tíz generációnak, az elsőszülöttek neveinek és korának az említése adja az ösztönzést ahhoz, hogy ezeket a bibliai szövegeket összehasonlítsuk a babiloni királyokról szóló hasonló szövegekkel. Ezek a dokumentumok hosszú ideig csak Berosszosz görög szövegei által voltak ismertek. Csak 1923-ban találtak rá olyan ékírásos szövegekre, melyek ezeket a jegyzékeket tartalmazták. Ezeknek többféle változata ismerős. Az egyik változatban csak hét király szerepelt (a hetes kerek szám). A második változat a hét királyon kívül még két másik királyt említ Larsza városából, ezen kívül még egy Suruppak városából származó polgár (nem király) nevét, Ciuzdrát, aki az özönvíz túlélője volt. Kiderült, hogy ezek a családfák, amelyekben babiloni királyok, és az özönvíz előtt élő, szokatlanul magas kort megélő kiváló emberek – kik közül az utolsó Ciuzudra, aki megmenekült az özönvíz elől – szerepelnek, különböznek a bibliai nemzetségtáblázatoktól.

A különbségek a következők:

- 1M az emberiség családfáját tartalmazza, míg a babiloni feljegyzésekben a dinasztikák egymásutániságán van a hangsúly.
- 1M 5 (egyszerű) ősookról ír, míg a babiloni levelek királyi ősookról számolnak be. A babiloni névsorokban sumér nevek szerepelnek. Ez a tény megcáfolt minden olyan elméletet, mely annak bizonyítására törekedett, hogy a bibliai nevek a babiloni névsorból származnak.

A babiloni jegyzékben politikai-történelmi hagyományról van szó, míg a bibliai családfában még egy politika előtti fejlődési állapot észlelhető. Ami pedig a mindkét listában szereplő hosszú életkort illeti, meg kell állapítani, hogy az özönvíz előtti korra jellemző hosszú életkorról való elképzelés – ami idővel fokozatosan csökken – az ókori Kelet népei között általánosan el volt terjedve.

Westermann szerint a papi szentíró tíztagú, özönvíz előtti listáról tudott, és azok a családfák is rendelkezésére álltak, amelyek 1M 4, 17 – 18-ban és 1M 4, 25 – 26-ban le is vannak jegyezve. A papi szentíró mindkét családfát egy tíztagú sémába kapcsolta össze.⁵⁴ A szám adatok eredetileg nem voltak a családfák részei, hanem az udvari krónikákhoz tartoztak. A szám adatoknak a családfákba történő beillesztése szintén a papi szentíró műve. Ezek a számada-

tok nem függenek össze a babiloni szám adatokkal. Ma már nem lehet megmondani, hogy mi volt célja ezeknek szám adatoknak. Az is lehetséges, hogy már a szöveg hagyományozóinak sem volt világos ezeknek a számoknak a szerepe, és ezért maradtak fenn különböző adatok a maszoréta szövegben, a Septuagintában és a samaritánus Pentateuchosban. A maszoréta szöveg szerint az özönvíz a teremtés után 1656 évvel, a samaritánus szöveg szerint 1307 évvel, sőt a Septuaginta szerint 2242 évvel történt. Westermann szerint ennek a három párhuzamos adatnak a létezése azt bizonyítja, hogy itt „az özönvíz előtti idő visszamenőleges felosztásáról van szó”.⁵⁵ A babiloni jegyzékek szerint a világ teremtése és az özönvíz között 432 000 év telt el.

Azt is feltételezhetjük, hogy az özönvíz előtti ősök életkorának fokozatos csökkenésével a bűn és halál hatalmának az egyre nagyobb mértékben történő érvényesülését akarták jelezni.

Az 1M 10-ben található nemzetek családfájában az első pillantásra „a rendszeresség, és rendszertelenség különleges benyomása”⁵⁶ jön létre. Ez azért van így, mert ez a családfa kombinációja egy rendszerezett papi családfának, amely a vázat alkotja, és egy rendszertelen jahvista családfának, amely az előzőbe csak részlegesen volt beledolgozva. A mindkét, eredetileg önálló szöveg közös vonása az, hogy a Jahvista is és a Papi kódex is Noé fiaitól vezeti le a nemzetek létezését. A közös ősök hangsúlyozása az emberiség egységének ad nyomatékot. Az egész antik világban nem találni ehhez hasonlót. A nemzetek családfája a hasonló, kortárs listák alapján van összeállítva. Izrael történelmének szempontjából fontos, hogy a Kr. e. 2. évezred eleji hárompólusú világot tükrözi vissza. A mi szemszögünkből nézve az a fontos, hogy Izraelnek nincs helye a nemzetek közösségében, (Izrael az Arpachsádban van elrejtve), és nem létezik egy központ, amely köré összegyűlnének a nemzetek. Ez a megállapítás azért fontos, mert egy másféle változat is elképzelhető: a világ teremtésétől egy egyenes vonalat húzni Izraelig, és Izraelt, mint a világ és nemzetek közösségének a középpontjának képzelni el. Ilyen, Jeruzsálemmel kapcsolatos gondolattal, egyedül Ezékiel prófétánál (Ez 5, 5) találkozunk.⁵⁷

Sém családfája 1 M 11, 10-ben kezdődik, és Terach után kilenc generációt nevez meg. Rögtön Terach családfája következik, amely a felépítésében különbözik Sém családfájától. Sém családfája szerkezetileg nagyon hasonlít Ádám családfájához, melyet 1 M 5-ben található. A nemzetségvonal itt is a legidősebb fiú révén húzódik. Ez a családfa nemcsak egyszerűen Ádám

⁵³ Westermann: Genesis I, 471. o.

⁵⁴ Westermann: Genesis I, 477. o.

⁵⁵ u. o. 478. o.

⁵⁶ u. o. 665. o.

⁵⁷ Kína önmagát a világ közepének tartja. A Csung hua kifejezés a Közép Birodalmát jelenti.

családfájának a folytatása. Itt nem az egész emberiség családfájáról van szó, csak az egyik ág családfájáról, mely Ábrahámhoz vezet. Ábrahám a tizedik láncszem a láncolatban. Ily módon is ki van hangsúlyozva a fontossága.

Terach családfája képezi az összekötő kapcsot az őstörténet és pátriárkák történetei között. Ezáltal két dolog van kifejezve: „az emberiség története a pátriárkák történetekben folytatódik; Ábrahám történetei pedig az emberiség történetének egyik ágából nőnek ki.⁵⁸

A bibliai őstörténet nem vezet egyenesen Izraelhez. Előbb a nemzetek közössége van bemutatva. A világ teremtése a hetven nemzet keletkezésével fejeződik be. A nemzetek keletkezésére úgy is tekinthetünk, mint az isteni parancsolat betöltésére, mely a föld benépesítésére vonatkozik (1M 9, 1). Isten és Izrael között ott van a többi nemzet. Ezt a tényt tudatosítva Izrael elszakadt a mítoszoktól: nem tulajdonít magának mitikus eredetet. A Teremtőbe és a világ teremtésébe vetett hit szempontjából nincsen semmi, ami Izraelt a többi nemzettől megkülönböztetné. Ami által Izrael különössé vált, az történelmi időben és térben történt.

2.1.4 A pátriárkák teológiai értékelése

Aki a pátriárkák történetét figyelmesen olvassa, annak nyilvánvaló, hogy nem könnyű megtalálni ezeknek a történeteknek a teológiai értelmét. Az Ószövetségnek ezekben a fejezeteiben hiába keresnénk a szentíró világosan megfogalmazott teológiai nézetét. A szentíró álláspontjához csak közvetve juthatunk el. Ez a közvetett módszer a következőkből áll: abban az esetben, ha egy régebbi, már irodalmilag többé-kevésbé rögzített anyagot vesz át az író, a saját álláspontját akkor fejezheti ki a legjobban, ha ő maga fűzi össze az átvett anyagokat. Ilyen „tapasztóanyagot” a pátriárkák történeteiben keveset találunk, és nem minden kérdésünkre kapunk választ. Főleg az 1M 12, 1 - 9 és a 18, 17 - 19 szövegrészek jelentősek ebből a szempontból.

A pátriárkák történetei legrégebbi formájának számít az ú. n. történelmi credo első mondata: „Bolyongó arámi volt az őszám, aki lement Egyiptomba (*arámi óbéd 'ábí vajjéred micrajmá*)”, ami az 5M 26, 5-ben található. A bolyongó, eltévedt, elveszett és pusztulásra ítélt arámi alatt Jákobot érti. Az *óbéd* kifejezést főként elkóborolt állatokkal kapcsolatban használták (pl. 1Sám 9, 3. 20, és Jer 50, 6). A pátriárkák történeteinek e között a legtömörebb formája és az 1M-ben található forma között a történelem és hagyomány hosszú útja van.

Másfelől viszont 5M 26, 5-ra úgy is tekinthetünk, mint az egész, már ismert és elterjedt hagyomány összefoglalójára.

A pátriárkákrol szóló hagyomány egyes elemei különböző korokban és helyeken keletkeztek. Csak röviden említsük meg, hogy a Jákobról szóló hagyomány Közép-Palesztinához, míg Ábrahám és Izsák történetei az ország déli részhez (Beérseba, Mamré) kötődnek. Ezen különbözőségnek ellenére is megtalálhatjuk az egyesítő elemet: Jahve az az Isten, aki mindent, ami a pátriárkák történetében, irányít és a kezében tart. Ez már teológiai megállapítás, mert a pátriárkák Jahvét nem ismerték. Ők ugyanis az atyák Istenét tisztelték (lásd: 2M 6, 2). Az Istennek azok a megnevezései, akiben a pátriárkák hittek, a későbbiekben Jahve dízító jelzőivé váltak (*mágén* – 1M 15, 1, *pachad jicbháq* – 1M 31, 53, *'abír ja 'aqób* és *'eben jisrá 'él* – 1M 49, 24). Az ilyen típusú jelzők: „Atyád, Ábrahám Istene” (1M 31, 5), „atyáitok Istene” (1M 31,29), „Izsák Istene” (1M 28,13) arról tanúskodnak, hogy törzsi istenségekről volt szó. Ezek a megjelölések Isten nevére az *'él* kifejezést használják, ami a sémi nyelvekben Isten legősibb megnevezése.

Az atyák Istenében és Jahvéban való hitben az a közös, hogy nem helyhez, hanem személyhez kötődik. További egyesítő elem az az ígéret, amit Isten adott a pátriárkáknak. Háromszoros ígéretéről van szó: az ország birtoklásának ígéretéről, az utódok ígéretéről és az Istennel való különös kapcsolat ígéretéről. A pátriárkákról szóló hagyománynak az a legfontosabb része, hogy az Isten ígéreteket adott nekik.

A tudat ezekről az ígéretekről nagyon régi. Itt egy a kultúrkör peremén élő nomádoknak adott ígéretéről van szó, hogy majd egyszer ezt az országot ők fogják birtokolni. Ez egy outsideroknak adott ígéret, hogy ők majd insiderökké válnak. A legősibb módon ez az ígéret az 1M 15, 7köv-ben jelenik meg. Úgy tűnik, hogy közvetlenül a pátriárkáknak adott ígéretéről van szó, melynek beteljesedése a közeli jövőben volt várható. A következő szövegekben fordul elő ez a kettős ígéret: 1M 12, 3. 7; 13, 14 - 16; 15, 3. 7. 18; 22, 17; 24, 7; 26, 2 és 24; 28, 3 és 13 - 15; 32, 13; 35, 9 - 12; 46, 2; 48, 4. 16; 50, 24.

Csak később lettek ezek az ígérek úgy interpretálva, hogy csak Józsué idejében teljessé válnak. Ezáltal a pátriárkák viszonya az Ígéret Földjéhez kettőssé vált:

- a) a föld ünnepélyesen nekik lett odaítélve. Ábrahám kifejezetten fel van szólítva, hogy „széltében és hosszában” járja be az országot (1M 15, 17). Ez az átvonulás jogi szempontból annyit jelent, hogy átveszi az örökségét. (A XIX. században, Argentínában mindenki akkora területet birtokolhatott a pampából, amekkorát be tudott keríteni).

⁵⁸ Westermann: Genesis I, 743. o.

- b) Az országot viszont a kánaániták lakják, (1M 12, 6), ezért a pátriárkák még az ígélet ellenére sem tekintik ezt magukénak. A Papi irat az *'erec megúrím* (1M 17, 8; 28, 4; 36, 7; 37, 1) és a *jemé sené megúráj* 1M 47, 9 kifejezéseket alkotta meg, hogy kifejezhesse a pátriárkák különös viszonyát az Ígélet Földjéhez.

Csak egy kis darabka föld került jogilag is a pátriárkák birtokába: a temetkezési hely Machpelében (1M 23). Ennek nagy jelentősége van, mert a pátriárkák a haláluk után már nem idegen, hettita földön vannak, hanem otthon. Már nem idegenek.

A pátriárkák vándorlásának a célja a földi életük horizontja mögött van. Ez a cél nemcsak a föld birtoklása, hanem az Istennel való különös kapcsolat. A Papi kódex éppen azt a célt hangsúlyozza. Nemcsak az ország elfoglalásában láthatjuk a pátriárkák adott ígérek beteljesedését, hanem a Sínai-hegyen adott kinyilatkoztatásban is. Azáltal, hogy Isten népe erkölcsi normákat (Tízparancsolat, Szövetség könyve), és a kultuszra vonatkozó előírásokat (a szent sátor berendezése és a papság megalapítása) kapott, az „Istenetek lesztek” ill. az „Istenetek akarok lenni” ígélet teljesedett be. Ezek a formulák a 2M 6, 7; 3M 26, 12; 5M 26, 17; 29, 12; valamint a 2Sám 7, 24; és Jer 7, 23; 11, 4 részekben találhatóak. Elrettentő fordítottja ennek a formulának a Hós 1, 9. Mivel az „Istenetek lesztek” formula az „és lesztek ti népemmé” formulához kapcsolódik, ez az ígélet teljes egészében csak akkor valósulhat meg, amikor már létezik Izrael. Addig, amíg a jövőd Isten népének léte csak kezdeti stádiumban van, nem beszélhetünk ennek az ígéletnek a beteljesüléséről.

Az összes, pátriárkák telt ígélettel (ország, utódok, közösség) kapcsolatban a következőt lehet megállapítani: Az Úr látszólag késik ígéreteinek a teljesítésével, ellenben sokkal nagyobb mértékben váltja valóra azokat, mint amilyen az eredeti elvárás volt (lásd Zsid 11, 13).

Ez a három isteni ígélet alkotja az 1M 12 - 50 fejezeteinek a gerincét. Ezeknek az ígéreknek a fényében a pátriárkák kora az ígérek és a várakozások korává válik. Izrael a későbbiekben ezeknek a történeteknek alapján ismerte fel, hogyan is készítette elő számukra az Úr a jövőt. A különféle anyagot, amelyet ezekben a fejezetekben találhatunk, egy közös nevezőre lehet hozni, amelynek a neve így hangzik: az ígélet. A pátriárkák a szerint állnak meg, vagy vallanak kudarcot, ahogyan ezekhez a nagy isteni ígérekhez viszonyulnak.

Azt ki kell hangsúlyoznunk, hogy a pátriárkák soha nem voltak istenítve, és a származásuk nem volt Istentől, ill. istenségtől eredeztetve.

Az Ábrahámról szóló történetek közös nevezője a hit. Mindig valamilyen hitbeli probléma vetődik fel ezzel a pátriárkával kapcsolatban. Ez annak ellenére is úgy van, hogy a hit fogalma csak egyszer fordul elő: *vehe'emín*

böjJHVH vajjachsebehá ló cedáká (1M 15, 6, v. ö. Róm 4, 3). A fordítás kérdése („És hitt Istennek, és Ő beszámította neki igazságul.”) nem olyan egyszerű, mint azt az első ránézésre gondolnánk.

Ha abból indulunk ki, hogy az *'m-n* ige jelentése qal-ban tartósnak, állandónak, szilárdnak lenni, akkor a *hifil* jelentése: megerősítettetni, megszilárdíttatni. Az világos, hogy az első mondatban a rejtett alany Ábrahám. Itt az Úr nem lehet a mondat alanya a *böjJHVH* miatt. Ábrahámot abban a kétségbeesítő állapotában, hogy nincs utóda, megerősíti az Úr ígérete. Az ő hite első-sorban bizalmat jelent az Úrban és ígéletében.

Kicsoda a második mondat alanya? Ki számít, ill. számít be és kinek? Az alany változása nincs jelezve. Ez azt is jelenti, hogy Ábrahám is számításba jöhet, mint a mondat alanya. Ha Ábrahám az alany, akkor Ábrahám számít be az Úrnak valamit *cedáká*-ként, ill. az Úrtól számít valamire mint *cedáká*-ra. Ha pedig alanycsere ment végbe, akkor az Úr a mondat alanya, és Ő számít be valamit Ábrahámnak, mint *cedáká*-t, ill. valamivel számít Ábrahám részéről, amit *cedáká*-val lehet jelölni.

Aszerint, hogy ki a mondat alanya, változik a *-há* suffixum és a *ló* névmás értelme. Ha Ábrahám az alany, akkor a *-há* az előző versekben található ígéretekre, és a *ló* az Úrra vonatkozik. Ha az alany az Úr, akkor a *-há* Ábrahám cselekvésére vonatkozik, ami úgy van leírva, mint *vehe'emín*. A nőnemű *-há* suffixum a ki nem mondott fogalomra, az *'emíná*-ra vonatkozik.

Gerhard von Rad arra mutat rá, hogy a beszámítás (*cb-s-b*) az áldozat érvényessége minősítését jelentette eredetileg (3M 7, 18; 17, 4; 4M 18, 27), mint a papoknak, az Isten meghatalmazottainak a funkcióját.⁵⁹ Ha így alkalmazzuk a *cb-s-b* igét, akkor ez lehetővé teszi, hogy a második mondat alanya az Úr legyen.

A *cedáká* fogalom alatt nemcsak igazságot, hanem a vallásosságot (ha itt Ábrahám vallásosságáról van szó), és megbízhatóságot is (ha Isten ígéreteiről van szó) érthetünk. A *cedáká* fogalom mindig valamilyen viszonyt jelöl meg. Az *cedáká* állítmány „arra vonatkozik, aki helyesen foglal állást a közösség mellett, vagyis megfelel az elvárásoknak, melyek a közösséghez való viszonyból hárulnak rá.”⁶⁰ Ha pedig Ábrahám *cedáká*-járól van szó, akkor annak az elismerését jelenti, hogy bízik az előző versekben tett isteni ígérekben. Ha Isten *cedáká*-járól van szó, akkor ez azt jelenti, hogy Ábrahám elismeri, hogy az Úr vele szemben korrektül és szolidárisan viselkedik, amikor utódot ígér neki.

Gerhard von Rad megemlíti, hogy az első öt vers után, amelyekben a történet van elmondva, „egy nagy teológiai jelentőségű kijelentés”⁶¹ következik.

⁵⁹ Gerhard von Rad: Das erste Buch Mose, ATD Band 2 / 4, EVA Berlin 1974 (továbbiakban csak: von Rad: 1 Mose), 143. o.

⁶⁰ von Rad: 1 Mose, 143. o.

⁶¹ von Rad: 1 Mose, 142. o.

Ez a kijelentés, amely az 1M 15, 1 - 6 történetét zárja le, teológiai tétel jellegével bír, amit az olvasónak el kell sajátítania, és magára kell vonatkoztatnia.

Ábrahám hite abban nyilvánult meg, hogy Isten ígéreteivel, mint valósággal számított. Ez volt az ő hite. Máshogyan kifejezve: a hite által lett Ábrahámnak helyes kapcsolata Istennel. Ebben a hitében akkor is megmaradt, amikor Isten látszólag az ígérete ellen cselekedett (1M 22). A fő fogalmak többféle értelmezhetősége 1M 15, 6-ban (*ʿ-ṁ-n, ʿb-s-b, ʿedáqá*) és a rejtett alanyok sokrétű fordítást tesznek lehetővé. A R 4, 4-ban lévő fordítás: *episzteuzsen de Abraam tó theó, kai elogisthé autó eisx dikaoszünén* (a LXX szerint) és Pál apostol azt követő interpretációja csak egy a sokféle lehetőség közül, ahogy értelmezni lehet ezt a fontos szövegrészt. Az érdekesség kedvéért bemutatom a Tóra és a Haftarék fordítását: „És hitt az Örökkévalóban és elfogadta ezt tőle igazsággal” (vagyis Ábrahám igazsággal fogadta el az előző versekben tett isteni ígéreteket). Ehhez a vershez még egy ilyen kommentár is járul „Hitt, azaz, bízott. Ábrahám gyermektelen volt, mégis bízott Isten ígéretében, hogy utódai számtalanok lesznek, mint az ég csillagai. Kész volt Isten idejét bevárni anélkül, hogy kételkedett volna Isten igazságában. Ez az igazi hitnek a jele.”⁶²

Izsáknak nagyon kevés jellemvonása van. Nincsenek csakis őrá szóló önálló történetek. Mindig közösen szerepel valakivel, vagy Ábrahámmal, vagy fiaival. Ő az apja nyomdokaiban járó fiú jelképe. Olyan mértékben az „apja fia”, hogy ugyanaz a történet vele is lejátszódik, ami az apjával már megtörtént (1M 20, 1 és 26, 1). Az áldás hordozójának a fontos szerepét tölti be, még akkor is, ha maga nem képes azt „rendesen” tovább adni. Az áldás, mely rajta nyugszik, abban az idegen környezetben is látszik rajta, amelyben tartózkodik (1M 26, 28).

A Jákobról szóló történetek fő motívuma az áldás, és Isten cselekedetének a rejtettsége. Ha a Jákobról szóló történetek előtt nem ismernénk Isten ígértét (1M 25, 23) és azokat a perikópákat, melyekből megtudjuk, hogyan is avatkozik be Isten a hatalmával közvetlenül Jákob életébe (1M 28, 10 - 22 Bétel, és 1M 32, 23 - 33 Peniél), elvesznének a teljesen „világi” jellegű események között. Jákob imádsága (1M 32, 10 - 14) is támpontot ad a különféle események között. Ezek a történetek azt mutatják, hogy mit jelent az, és mivel jár az, ha az ember Isten elhívásának és érdeklődésnek a tárgyává válik.

A Józsefről szóló történetek egészen más jellegűek. Világosan látszik, hogy az eredeti történeteknek is egy összefüggő, folyamatos eseménysorozat volt. Nem különféle eseményekről van szó, melyeket teológiai reflexióval kellett közös nevezőre hozni. József története bölcsességirodalmi tanulságos és tanító

jellegű történet, melyben Isten vezetéséről és gondviseléséről van szó. A tanítás abban rejlik, hogy Isten mindent a jó felé vezet, és mindent jóra tud fordítani (1M 45, 5 - 7; 50, 20. 24). Ez a történet arra is rámutat, hogy a szenvedéseken átment emberek jobbá, tisztábbá váltak.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a pátriárkákról szóló történetek nagyon sokrétűek. Olyan történetekről van szó, amelyek kis csoport embernek az Istenükhöz való viszonyát mutatják be. Az üdvtörténetben egy Istenhez fűződő egyedi, sajátos kapcsolatról van itt szó: Isten törvényének ismerete nélkül, pap-ság és kultusz nélkül. (A pátriárkák csak alkalmilag mutattak be áldozatokat – 1M 12, 7; 13, 18; 26, 25 és 46, 1). Azt is tudatosítani kell, hogy az a forma, melyben ezek a történetek a Bibliában találhatóak, nem a pátriárkáktól származik, hanem Izrael mondja el őket a pátriárkáiról. Az Isten, aki ezekben a történetekben cselekszik, nem az atyák Istene, hanem az Úr. Izrael ezekben a történetekben a hitbeli tapasztalatait fejezi ki. Bár érdekes, ha néha sikerül rekonstruálni némely történetet az eredeti formájába, de üzenetértékük csak a mai formájukban van.

A pátriárkáknak adott ígérek között és az ország elfoglalása között egy fontos ígértet beteljesedése történt meg: az Úrnak és az ő törvényeinek a kinyilatkoztatása.

A pátriárkákról szóló hagyományok Isten cselekvését ábrázolják egy nemzetség vagy család életén belül. Isten megvalósítja a saját szándékát a családi konfliktusok és kudarcok ellenére is.

Izrael a pátriárkák történetében saját kezdeteinek történetét látta. Ezekben a történetekben sokat tipizált. A pátriárkáknak az idegenekhez való viszonyában az illető nemzethez való saját viszonyának az előképét látta.

A pátriárkákról szóló jahvista és elohista szövegekben fenntartás nélkül meg van nevezve több kultikus hely, ahol a pátriárkák tartózkodtak, sőt áldozatot is bemutatnak. A következő helyek vannak megevezve: Mórét tölgye Sikemnél (1M 12, 6), Mamré (1M 13, 18), Beér Lachaj Róí (1M 16, 14) Beérseba (1M 21, 22), Bétel (1M 12, 7), Mórja (1M 22, 2). Jeruzsálem Melkisédékkal kapcsolatban van megemlítve (1M 14, 18). Ezek az említések a jahvista és az elohista szövegekben találhatóak. A Papi kódex nem beszél kultuszról a pátriárkák korában, mert ez szerint a forrás szerint a kultusz csak a Sínai-hegy alatt lett létrehozva.

⁶² Mózes öt könyve és a Haftarék, I Genesis. Budapest, 1984, 135 - 136. o.

2.2 Exodus

Az Exodus / Exodus cím alapján feltételezhetnénk, hogy az Egyiptomból való kivonulás az egyedüli témája ennek a könyvnek. Mózes második könyvének azonban két súlypontja van: az Egyiptomból való kivonulás (2. 2. 1) és a Sínai-hegyen történt kijelentés (2. 2. 2).

2.2.1 Az Egyiptomból való kivonulás

E téma körül két eseménycsoportot találunk: Jahve nevének a kinyilatkoztatását (2. 2. 1. 1) és az Egyiptomból való kivonulást kísérő csodákat (exodus a szó szűkebb értelmezésében 2. 2. 1. 2). A sivatagi vándorlás a Numeri könyvének szentelt fejezetben van feldolgozva.

2.2.1.1 Jahve nevének a kinyilatkoztatása

Figyelemre méltó, hogy éppen a Pentateuchos legkésőbbi forrásműve, a Papi írat az, amelyik a legtöbbször hangsúlyozza (2M 6, 2), hogy Jahve nevének a kinyilatkoztatására csak Mózes idejében került sor. Ez azért van így, mert a korábbi forrásművekben az atyák Istene tiszteletének a kora és Isten neve teljes kinyilatkoztatásának a kora sokkal összetettebb módon van összekapcsolva. Minden forrásmű Jahveval azonosítja azt az Istent, akit a pátriárkák tiszteltek (2M 3, 6. 13). A Pentateuchos minden rétegére érvényes, hogy „Jahve azonos az atyák Istenével”.⁶³

A jahvista rétegben Jahve nevének a tiszteletét Sét korától származtatják (1M 4, 26). Ennek a szövegnek az eredeti szándéka nem az arról szóló tudósítás, hogy mióta ismeretes Jahve neve, hanem annak a ténynek a megállapítása, hogy létrejött a vallás. A Papi írat (P) történelmi szempontból csak abban téved, hogy az Él Saddaj (2M 6, 3) nem a pátriárkák Istene, hanem a kánaáni Él-ek közé tartozik (*’Él eljón* – 1M 14, 18, és *’Él ólám* – 1M 21, 33). Hóseás prófétának is van tudomása arról, hogy a Jahve név csak az Egyiptomból való kivonulás idejétől ismert (Hós 12, 10 és 13, 4).

Már régóta foglalkoztatja a teológusokat a Jahve név „definíciója”, amely 2M 3, 14-ben található – *’ehje aser ’ehje*. Ennek a szövegnek a helyes értelmezésétől az exegéták azt remélik, hogy Isten kinyilatkoztatásának a lényege érthetővé válik. Szükség van azonban bizonyos tartózkodásra és óvatosságra, mert a név etimológiája nem azonos a lényeg definíciójával. Azok a

⁶³ von Rad: Theologie I., 193. o.

szófejtések, melyek a Bibliában találhatóak, nem egyszer szabadon dolgoznak a magyarázandó név hangzóival (pl. 1M 15, 5; 21, 6; 27, 36). Itt nem a létet és a teljességet megállapító filozófiai kijelentésről van szó. A LXX fordítása – *egó eimi bó ón* – nem fejezi ki az eredeti szöveg értelmét, és idegen a Ószövetség szellemétől. Az egész perikópából érződik, hogy Isten közölni akar valamit, de nem azt, hogy Ő milyen, hanem azt, hogy milyen Izraellel szemben. A *h-j-b* ige jelentheti azt is, hogy „jelen lenni” és ezen a helyen biztos, hogy ebben az értelemben használják.

Isten létéről itt Izraellel kapcsolatban történik a kijelentés: itt vagyok értetek. Az *’user ’ehje* mellékmondat meghatározatlanságot és titokzatosságot is kifejez. Isten, aki itt van, és értünk van jelen, egyidejűleg titokzatos, érthetetlen és megfoghatatlan. Azt, amit Isten magáról kijelent, nem az Ő lényegének a definíciója, hanem ígéret a reménytelen helyzetben lévő emberek számára.

A 2M 3, 14 szövegrész magyarázatánál azt is figyelembe kell vennünk, hogy az egész Ószövetségben nincsen utalás arra, hogy a Jahve név eredetének elohista magyarázata egyáltalán ismert lett volna. Az elohista író szándéka nem a Jahve név „hivatalos” magyarázata volt. Léteznek ugyanis ennek a névnek további magyarázatai is: 2M 34, 6 - 8; 34, 14. Ebből a három, különféle magyarázatból az is látjuk, hogy létezett egy kor, amikor lehetséges volt a Jahve nevet teológiai szempontból különféleképpen interpretálni.

A 2M 3, 14 értelmezésekor szem előtt kell tartani, hogy Isten kijelentését megelőzi az embernek Isten nevére vonatkozó kérdése. A kor gondolkodása alapján a név és annak viselője között szoros kapcsolat állt fenn. A név jellemzi a viselőjét, és a név viselője a saját nevében, saját neve által létezik. Az istenség is csak olyan mértékben létezik, amilyenben képes biztosítani, hogy a nevét emlegessék (lásd 2M 20, 24).

Mózes azért kérdezi Istent a nevééről, hogy ezt a nevet tudtul adhassa az Izraelieknek, hogy segítségül hívhassák, és megszólíthassák. A kérdése mögött azonban az a szándék is rejtőzhetett, hogy esetleg varázslásra akarta a nevet használni. A kultusz szempontjából a segítségül hívott Isten neve ismeretének konstitutív jelentősége van.

Isten nevét tudakozó kérdést 1M 32, 30-ban (Jákok) és Bír 13, 17ben (Mánóah) is találhatunk. Mindkét esetben – Istentől ill. Isten angyalától – kitérő a válasz. Ennek ismeretében kell látni a 2M 3, 14-ben Isten kijelentésében a kitérő választ. Isten szabadsága megnyilvánul abban is, hogy nem kell mindent megválaszolni, amit az ember tudni akar, de másfelől megadja az embernek azt, amire szüksége van: hatékony jelenlétének a biztonságát.

Jahve neve csak Izraellel lett közölve. A pogányok ezt a nevet nem ismerték (Zsolt 79, 6). Izraelnek azáltal, hogy Jahve nevét ismerte, bizonyossága

volt, hogy Istent mindig megszólíthatja, és „közeledhet a szívéhez (2M 33, 19, 34, 6).”⁶⁴

Jahve neve az izraeli kultusz tartóoszlopává vált. A „*qárá' bösém Jahve*” szakkifejezéssé (terminus technicus) vált, amelynek jelentése: Jahvét hívní, imádni Jahvét a Jahve név segítségével. Erre példákat a következő helyeken találunk: 1M 12, 8; 13, 4; 21, 33 (Ábrahám), 1Kir 18, 24 (Illés).

Jahve nevének a megismerésével Izrael azt a feladatot is kapta, hogy szentelje meg ezt a nevet. A szó negatív értelmében ez azt jelentette, hogy a ne éljenek vissza ezzel a névvel és ne használják a kultuszon kívül, a szó pozitív értelmében pedig azt, hogy ezt a nevet az áldozatok bemutatásakor, imádságkor, áldáskor, átokmondáskor és a szent háborúban használják (Zsolt 20, 8). Jahve nevében osztottak áldást a lévíták (5M 10, 8), a király (2Sám 6, 18) és a papok (4M 6, 27 és Zsolt 129, 8). Az eskük (5M 6, 13) és átkok is (Zsolt 118, 10 – itt átokmondásról van szó) akkor voltak érvényesek és hatékonyak, ha az Úr nevében mondattak ki. Ebben az értelemben van segítség az Úr nevében (Zsolt 124, 8 – A mi segítségünk...).

A szó negatív értelmében annyit jelent Jahve nevének a megszentelése, hogy nem szabad alkalmazni a kultuszon kívül és nem szabad visszaélni ezzel a névvel. Ez az Isten nevének hiába való alkalmazása (II. parancsolat) – *lassán'* (2M 20, 7 és 5M 5, 11). Eredetileg a *lassán'* varázslást jelenthetett, de a Tízparancsolattal való összefüggésben az Isten nevére való hivatkozással történő hamis tanúskodásról van szó.

Jahve nevének a megszentelése az Ő egyediségének és kizárólagosságának (exkluzivitás) az elismerését is jelenti. Ott, ahol más istenséget tisztelnek, pl. a Molokot, ott Jahve nevét megszenteltelenítik (3M 18, 21 és 20, 3). Ellenkezőleg pedig az Isten parancsolatainak való engedelmség Jahve nevének a megszentelése, vagy az Úr nevében való járás (Mik 4, 5).

Éppen a vallási szinkretizmus idején, amit a Deuteronomium tükröz vissza, nagy hangsúlyt kellett fektetni arra, hogy Jahve, aki a mennyben lakik (5M 26, 13), a nevét egy helyre „tette le”, hogy ott „lakozzon” (5M 12, 5. 11. 21 és 14, 24). Ez olyannyira messzire ment, hogy megkülönböztették Jahvét, aki a mennyben lakik, és a nevét, amely a kultikus helyen lakozik.

A kultikus költészet megénekli Jahve nevét, amely által Jahve megszabadít (Zsolt 54, 39), amely megvéd (Zsolt 20, 2), amely erős torony (Péld 18, 10). Jahve a saját neve miatt, a „saját nevéért” segít és megóv (Zsolt 23, 3; 25, 11; 143, 11; Jer 14, 7), és visszafogja a haragját (Ézs 48, 9). Jahve nevével magára Jahvére is lehet apellálni.

⁶⁴ von Rad: Theologie I., 196. o.

A pogányokról egyrészt azt mondják, hogy nem ismerik Jahve nevét (Zsolt 79, 6), de másrészt arról is szó van, hogy ez a név ismert Izraelen kívül is (2M 9, 16 – Egyiptomban), és félelmet kelt (pl. Józs 9, 9; Zsolt 102, 16; Mal 1, 11. 14), de lesznek idegenek, akik szeretni fogják az Úr nevét (Ézs 56, 6). Ezékiel próféta szerint a pogányok akkor fogják megismerni az Úr nevét, amikor ítélkezni fog felettük. Azért a „*vejáda 'tá kí' ani JHVH*” ill. „*vejád'ú kí 'ani JHVH*” formula az idegen nemzetek elleni próféciaik között található meg (25, 7-től 32, 15-ig).

A Jahve név sosem vált misztériummá. Sőt ellenkezőleg, minden izraeli használhatta, ill. kellett is használnia, hogy ismertté tegye más népek között is (Ézs 12, 4, Zsolt 105, 1 - 3). Végezetül a Jahve név olyannyira ismert lesz, hogy meghajol előtte minden térd. (Zak 14, 9, és Ézs 45, 23).

Jahvének csak egy neve van. Ez a név ismert az egész nép előtt. A környező népeknél ez másképpen van. Marduknak ötven neve van. Amonnak szintén sok neve ismert, de az eredeti neve titkos, hogy az embereknek ne legyen hatalmuk fölötte a valódi név ismerete által. Bár Jahve neve ismert, de a viselője titokzatos (2M 3, 14). Megismerhető viszont a követelményei és a tettei által. Jahve a követelményei alapján ismerhető meg, ezért van a Tízparancsolat elején az „*ani Jahve 'elóbéká'*” formula. Jahve a tettei alapján is megismerhető. Ezt leginkább Ezékiel próféta hangsúlyozza, akinél nagyon gyakran fordul elő az „*aztán majd felismerik, hogy én vagyok az Úr*” formula (pl. 6, 14; 7, 27).

Már az Ószövetség talaján felismerhető bizonyos mértékű tartózkodás a Jahve névnek, mint Isten nevének a használata iránt. Eszter, Prédikátor, Énekek Éneke és Jób könyvének a költői magvából hiányzik Jahve neve. A LXX a Jahve névvel egyenértékűen használja a „*bó küriosz'*” kifejezést, ami arra utal, hogy a Kr. e. 3. évszázadban már tért nyert a Jahve névnek az Adonáj-ra való felcserélése. „A korai kereszténység számára mérhetetlen jelentőséggel bírt, hogy a Septuaginta az Ószövetségben Jahvének nevezett Istent *bó küriosz'*-ra fordította, mert a Jahvéről szóló kijelentéseket a saját Kürioszára, Jézus Krisztusra vonatkoztatta (vö. 1Tesz 5,2, 2Tesz 2, 2, ApCsel 2, 20).”⁶⁵

2.2.1.2 Az egyiptomi kivonulást kísérő csodák

„Az Úr kivezette Izraelt Egyiptomból”. Ez a kijelentés így, vagy módosítva az összes ószövetségi irodalmi rétegben megtalálható, az Exodustól kezdve Dániel könyvével bezárólag a legkülönbözőbb összefüggésben találjuk

⁶⁵ von Rad: Theologie I., 200. o.

meg ezt a kijelentést. Ebből kifolyólag ez a kijelentés Izrael ősi hitvallási formulájának tekinthető. Ez a formula módosítható és variálható. Az Exodus könyvében ez az egyszerű téma a „polifónia legmagasabb fokára”⁶⁶ lett kifejezve. A kivonulás hagyománya minden időben hatalmas jelentőséggel bírt Izrael számára. Ez abban is megmutatkozik, hogy Isten következő szabadító tettei mindig a kivonuláshoz voltak kapcsolva, aminek legmarkánsabb példája Ézs 43, 14 – 21-ben található.

Ebben az isteni cselekedetben, az Egyiptomból való kivonulásban, Izrael az Úr üdvözítő tettét látta, és ezért a nehéz időkben ezzel a hitvallással vigasztalódott (pl. Zsolt 74,12). Itt főként Isten tétten van a hangsúly. Az Egyiptomból való kivonulásról szóló elbeszélésben kevés az isteni, de az emberi szó is. Itt az Úr beszédes tettéről van szó. Izrael sohasem spiritualizálta ezt az eseményt. (Érdekes a mai Izrael államban a páska ünnepének egyféle szekuláris spiritualizálása, ahol az ateisták úgy ünneplik ezt a napot, mint a szabadság ünnepét.)

Már az 5M 26, 5-ben az ún. történelmi krédóban az Egyiptomból való szabadulás az ott felsorolt események középpontjában szerepel. Hasonló a helyzet a Józs 24-ben is.

Ennek a témának az elbeszélését teológiai és technikai szempontból is kifejtették. Az Egyiptomból való szabadulást csodák láncolataként beszélték el. Felhőoszlop választja el az egyiptomiakat az izraeliektől (2M 14, 19), az egyiptomi táborban zavar keletkezik (24. v.), az egyiptomi harci kocsi kerekeit akadályozta az Úr (25. v.), Mózes a botjával szétválasztja a vizet, majd visszatéríti a medrébe (16. és 26. vers).

Megfigyelhető az is, hogy a hagyományban miként szaporodnak a csodák és a különös események. A „J” hagyomány szerint erős keleti szél fúj, amely kiszárította a tengert (2M 14, 21), az „E” hagyomány szerint viszont a víz jobbról, balról falként állt az izraeliek mellett (22. v.). A Zsolt 114, 3 szerint a tenger el is futott.

A tengeren való átkelés előadásának a módja kizár bármilyen szinergizmust. A hangsúly azon van, hogy ebben az eseményben hogyan dicsőül meg az Úr, és ezért végződik a történet Izrael hitének hangsúlyozásával (14, 31), és Mózes ill. Mirjam hálaénekével (15, 1 – 18). Mózes énekében (2M 15, 1 – 18) meg van említve, hogy az Úr megváltotta a népét (13. v. – *qáná*). A Zsolt 74, 2 szintén a megváltást említi az eseménnyel kapcsolatban. Fontosabb viszont két másik kifejezés, amit az Egyiptomból való kivonulással kapcsolatban használnak: a *p-d-h* és *g-¹* 1 igék.

⁶⁶ von Rad: Theologie I., 189. o.

A *p-d-h* ige jelentése általában kiszabadítani, megváltani, míg a *g-¹* az eredeti tulajdonjog felújítását jelenti (restitúció). Izrael Egyiptomban a gonosz hatalmában volt. Ezért vannak a tengernek olyan tulajdonságai, mint egy Isten elleni hatalomnak. Ebből az okból adódóan van a tenger megdorgálva a Zsolt 106, 9-ben és a 114, 3 szerint ezért futott el a tenger. Így kerül a Vörös-tengeren való átkelés az őstörténelmi dimenzióba (egy kaotikus hatalmasság – a tenger feletti győzelem), és ezért a történelem kezdetén van a helye. Természetesen csak Izrael történelmének a kezdetén, de Izrael létének a kezdete ezáltal összefüggésbe van hozva a világ keletkezésével. Istennek a szabadító és megváltó tette teremtői cselekedetként van bemutatva. Másrészt a teremtés Isten megváltó cselekedetként van bemutatva. A Pentateuchos forrásaiban tehát észlelhető egy mozgás a teremtéstől a megváltás felé, és egy másik mozgás a megváltó cselekedetektől a teremtés felé. Ezekről a teológiai tendenciákról már csak egy kis lépés van Deutero-Ézsaiásig, aki a teremtést és megváltást szoros összefüggésben látja (pl. Ézs 43, 1 és 44, 24). Mózes énekében (2M 15, 13) Még egy fontos fogalom jelenik meg – kegyelem (*cheszed*). Az Egyiptomból való szabadítás Isten kegyelmének a megnyilvánulása. Ebből következik, hogy Izrael kiválasztása is az isteni kegyelem megnyilvánulása (lásd alább).

Amellett az erős hagyomány mellett, miszerint az Egyiptomból való szabadulás visszaállítja az eredeti birtokviszonyt az Úr és Izrael között, találkozhattunk még egy olyan hagyomány maradványaival is, mely szerint az Úr Izraelt a sivatagban találta, tehát ezt megelőzően nem volt Izrael népe az Úr tulajdona (lásd Hós 9, 10, Jer31, 2 – 3).

A deuteronomista hagyományban a *b-ch-r* kifejezés nagyon fontos feledatot kapott az Egyiptomból való szabadulással kapcsolatban. A kiválasztásról szóló tan locus classicus-a az 5M 7, 6 – 8. Paradox módon a kiválasztásról szóló tanításnak az üdvtörténet univerzális szemléletéből kell kiindulnia. Ez a tanítás csak akkor fejlődhetett ki, amikor Izrael megtanulta önmagát „kivülről” szemlélni, és az őt körülvevő világot megérteni (Ám 3, 2).

Izrael léte az Úr cselekedetével kezdődik. Ezt a tettet a különféle hagyományok különbözőképpen értékelik: kivezetés, megváltás vagy kiválasztás, de a hagyomány minden rétege az Úr megváltó tetteként értékeli.

Csak az Egyiptomból való kivonulás kezdetétől lehet Izrael Istenéről beszélni (2M 5, 3 a héberek Istene; 2M 24, 10; Józs 7, 13).

2.2.2 A Sínai-hegyi kinyilatkoztatás

A Sínai-hegyen történő kinyilatkoztatás egy olyan esemény, amely körül az egész Ószövetségen belül a legtöbb hagyományanyag halmozódott fel. Nem ismeretes az Ószövetségben még egy olyan esemény, mely körül még egy ilyen hatalmas hagyománytömb keletkezett volna: 2Móz 19, 1-től kezdve és 4Móz 10, 10-el bezárólag. Ebben az esetben egy világosan elhatárolt szövegtömről van szó, melyet olyan fejezetek előznek meg és követnek, amelyek kádesi hagyományhoz tartoznak. Ebből a tényből az a következtetés vonható le, hogy a sínai kinyilatkoztatásról szóló hagyomány csak később lett beleszerkesztve a sivatagi vándorlásról szóló hagyományanyagba. Ezt a logikai következtetést támasztják alá azok az ún. történelmi krédók, amelyek a sínai kinyilatkoztatásról nem tesznek említést. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy itt egy későbbi hagyományanyagról lenne szó. Itt csak azt állapítjuk meg, hogy a két, valószínűleg egyidős hagyomány-tömb csak a későbbiekben lett egybe-szerkesztve.

A sínai tradíció hatalmas tömbjét két nagy csoportra oszthatjuk fel: a jahvista – elohista (JE) és a papi (P) hagyományanyagra. A JE részt a 2Móz 19 – 24 és 32 – 34 fejezetek alkotják. A papi hagyomány sokkal terjedelmesebb: a 2Móz 25 – 31 és a 2Móz 35 – 4Móz 10, 10 fejezetekből tevődik össze.

A JE hagyományanyagban a következő önálló hagyományokkal találkozhatunk:

- 2Móz 19 az isteni kijelentésre való felkészülésről szól, amely a harmadik napon valóra is válik, és erre a nép 2Móz 20, 18-ban reagál.
- 2Móz 20, 1 – 17 a Tízparancsolatot tartalmazza, amely az Isten dicsősége kijelentésének a leírásába van közbeiktatva.
- 2Móz 20, 22 – 23, 33 a Szövetség könyvét tartalmazza.
- 2Móz 24 a szövetség megkötéséről és a kultikus lakomáról szól. Ez a fejezet szolgálhatott alapul a szerződés felújításának ünnepéhez.
- A 2Móz 32-ben és 33-ban leírtak bár összefüggnek sínai eseményekkel, de az isteni kijelentéshez csak lazán kötődnek.
- 2Móz 34-ben újra ki vannak hirdetve a parancsolatok. Ez azért szükséges, mert 2Móz 32, 19 szerint Mózes összetörte a kőtáblákat. Ezáltal állt módjában a szerkesztőnek, hogy a jahvista Dekalógust is beiktassa a szövegbe az elohista Dekalógus után (2Móz 20).

A papi hagyomány arról beszél, hogy miként kell a szent sátrat elkészíteni (2Móz 25 – 31), majd pedig arról, hogy ténylegesen hogyan is készült el az isteni utasítás alapján (2Móz 35 – 40), úgyhogy leszállt rá az Isten dicsősége

– *kebód JHVH* (2Móz 40, 34). A továbbiakban az áldozatok fajtáinak a leírása következik, a papok felszentelése és első áldozatuk bemutatása (3Móz 1 – 9). Az áldozat helyességét ismét az Úr dicsőségének a megjelenése igazolja (3Móz 9, 23). Ezután a tisztára és tisztátalanra vonatkozó előírások (3Móz 11 – 15) majd a Szentség törvényének (3Móz 17 – 26) a leírása következik. 4Móz 1 – 10 további előírásokat tartalmaz a kultuszról, a papokról és főként a lévitákról.

A jahvista-elohista és a papi hagyomány közös vonása az, hogy leírja a Sínai-hegyen történő isteni kijelentést, mely által Izrael megkapta az élethez szükséges normákat. A két hagyomány eltérő vonásai is nyilvánvalók. A jahvista-elohista hagyomány a hétköznapi életvitelre (Tízparancsolat) és a jog területére (Szövetség könyve) vonatkozó normákat tartalmaz. A Tízparancsolat és a Szövetség könyve arról tanúskodnak, hogy az Úr az emberi élet minden területe fölött kizárólagos jogot formál magának.

Másfelől viszont a papi tradíció a szakrális normákról beszél, melyek lehetővé teszik az Istennel való közösség létrejöttét. A papi hagyomány azért teszi erre a területre a súlypontot, mert szerinte az isteni dicsőség kijelentése a sínai események meghatározó eseménye.

A sokrétű sínai hagyománynak van egy közös vonása: A Sínai-hegyen jelentette ki Isten a népének azokat az elveket, amelyek meghatározzák az életmódját, és lehetővé teszik hogy Isten népeként éljen. Itt azokról az elvekről van szó, melyek általánosságban az emberi együttélésre vonatkoznak (Tízparancsolat), jogi előírásokat tartalmaznak (Szövetség könyve), és a kultuszra vonatkoznak (P-szövegek).

Ezen hagyományanyagoknak a közös nevezőjük a Sínai-hegyre történő lokalizáció és a kötődésük Mózes személyéhez.

2.2.2.1 Az együttélés általános szabályai – a Tízparancsolat

Ha a mai teológusok Isten parancsolatairól beszélnek, mindenek előtt, vagy csakis a Tízparancsolatra gondolnak. Még akkor is, ha a Tízparancsolat a sínai tradícióban különleges helyet foglal el, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy máshol is találunk a Pentateuchosban olyan tilalom-sorozatokat, melyek régebbi keletűnek bizonyulnak, mint a Tízparancsolat mai formája. A következő szövegrészekről van szó:

- A síkemi dódekalógus (5Móz 27, 15köv). Nagyon ősi átkokról van itt szó, amelyek olyan kihágások ellen szólnak, amelyeket az emberek rejtve (*basszéter*, lásd a 15. és 24. verset) követnek el, és ezért a közösség nem tudja ezeket ellenőrizni és leleplezni. Az átok jelentése egyenlő a közösségből való kizárással. A deuteronomista teológiára

jellemző az összes jelenlevő által (*kól-bá'ám*) kimondott liturgiai válasz, az *'ámén*. Ezeknek az átkoknak a szociális- és szexuál-etikai jelentősége igencsak figyelemre méltó. Az átkok végeztével a hattórá *bašš'ót* kifejezést ebben a szövegkörnyezetben vagy átkok láncolatára, vagy a Deuteronomiumra vagy a Pentateuchosra való utalásként tekinthetjük. Legvalószínűbb, hogy a Deuteronomiumról van szó, amelyet gyakran jelölünk ezzel a kifejezéssel.⁶⁷

- A szintén ósrégi benyomást keltő *mót jumat*-törvények torzója 2Móz 21, 12. 15 – 17-ben található. Nincs megmondva, hogy a bűnöst kinek kell kivégeznie. A szülőkkal kapcsolatban ezek a törvények alacsonyabb erkölcsi szintet képviselnek, mint a Tízparancsolat. A 16. vers azt a feltételezést támasztja alá, hogy a Tízparancsolat VII. parancsolata eredetileg emberrablásra és nem lopásra vonatkozott.
- A 3Móz 19, 13 – 18-ban található tizenkét parancs és tiltás az általános jellegével és tömör formájával a Tízparancsolatra emlékeztet. Ezekben a parancsolatokban is érződik az erős szociális hangsúly. A „szeresd felebarátodat, mint magadat” parancsolat ebben a szövegkörnyezetben nem tűnik ki, mert a felebarát (*réa'*) mint a saját nép tagja (*bené' ammék*) értendő. Csak Jézus Krisztus terjesztette ki a felebarát fogalmát minden emberre (Lk 10, 25 – 37). A parancsolatokhoz hozzá van még téve az *'aní JHVH* formula. Ezáltal az jut kifejezése, hogy az Úr megismerhető e követelményeinek ismertetése által (lásd a 2.2.1.1 pontot).

Az összes felsorolt parancsolat-sorozatról elmondható, hogy nagy teológiai és lelkipásztori munka ismerhető fel bennük, vagyis az az igyekezet, hogy Isten akaratát a lehető legtömörebben és legvilágosabban legyen kifejezve.

A Tízparancsolaton ez a teológiai munka a következő vonásokban ismerhető fel:

- a) Az ünnepnap megszentelésének parancsolata és a szülők tiszteletére vonatkozó parancsolat pozitív módon van megfogalmazva. A szülőkhöz való viszony negatív megfogalmazását 2Móz 21, 17-ben (átkozódás tilalma), és 5Móz 27, 16-ban (gyalázkodás tilalma) találjuk meg.
- b) a bálvány készítésének tilalma nagyon aprólékosan van leírva.
- c) A lopás tilalma eredetileg emberrablásra vonatkozott (lásd 2Móz 21, 16 és 5Móz 24, 7). Izrael tehát hosszas teológiai munkát végzett a Tízparancsolaton, amíg megszületett annak egy tömör és általános érvényű formája.

⁶⁷ The Interpreter's Bible, Volume II, Abington Press, New York – Nashville, 1953,442. o.

Az ószövetségi teológiának az egyik legfontosabb kérdése így hangzik: Hogyan kell teológiailag értelmezni Isten Izraellel szembeni akaratát, amelyet a Tízparancsolat fejez ki?

Helytelen következtetést vonnánk le, ha a Tízparancsolatot abszolutizálnánk. Helyes választ akkor kapunk, ha a Tízparancsolatot annak összefüggéseiben fogjuk látni. Ezek az összefüggések a következők: Jahve megjelenik (2Móz 19), és a megjelenése után az Egyiptomból való szabadításra hivatkozik, vagyis a megváltó tetteire. Csak ezután következnek a követelmények. Ezek a követelmények Isten megváltottaihoz, és kiválasztottaihoz szólnak. Az ősi elképzelések szerint lehetetlen volt az Istennel / istenséggel különös közösségi viszonyra lépni anélkül, hogy az ember ne vett volna magára bizonyos kötelezettségeket. Azáltal, hogy Izrael határozott kötelezettségeket kapott, megvalósul az isteni kiválasztottsága. Nagyon szorosan összefügg a kiválasztottság és elkötelezettség Isten akaratát iránt.

A bírák korában a Tízparancsolat középpontja és csúcspontja volt a szövetség megújítása ünnepének, amelyet Sikemben hétévenként tartottak meg. Egy ilyen ünnep létezését 5Móz 31, 10köv alapján tételezhetjük fel. Ennek az ünnepnek a liturgiája hozzávetőlegesen ilyen lehetett: 1. buzdító ünnepi beszéd, 2. a parancsolatok kijelentése, 3. szövetségkötés, 4. áldás- és átokmondás. Ez a rekonstrukció a Deuteronomium szerkezetének (6, 4 – 28, 29), valamint a Zsolt 50 és 81 elemzésén alapul. Ha Izrael ilyen intenzíven emlékezett és ünnepelte meg a Sínain történet kinyilatkoztatást, akkor ezzel azt fejezte ki, hogy a kinyilatkoztatás, amely konkrét helyen és konkrét időben történt meg, mindig, minden korban érvényes és időszerű (lásd: hangsúly a „mára” 5Móz 5, 2 - 4 és 29, 10).

A Tízparancsolatnak ebből a kultikus használatából érthető a „nem kultikus” tartalma. A szerződés megújításának az ünnepe zarándok ünnep volt, és a Tízparancsolat zarándoknak szólt, hogy miként kell viselkedniük a „civil életben” az ünnepről való hazatérés után. A kultikus előírások utasításainak a betartására a papok ügyeltek.

Ezekből az összefüggésekből jól látni, hogy a parancsolatok kijelentése Izraelnek elsősorban üdvözítő cselekedetet jelentett, és mint ilyen ünnepelték azt meg.

A parancsolatok szorosan összekapcsolódtak a szövetséggel, melyet Izrael a parancsolatok felolvasásakor megújított. Minden parancsolat feltételezi a szövetséget, és abból a szövetségi viszonyból indul ki, amely Jahve és Izrael közötti szakrális intézmény volt. Ezért nincs olyan parancsolat, mely arról szólna, miként lehet Jahveval szövetségre lépni. A szövetségi viszony már eleve feltételezett volt.

Egy további fontos kérdés így hangzik: Hogyan kell „berendezniük” az életüket azoknak, akik ilyen különös kapcsolatba kerültek az Úrral? A Tízparancsolat szerint nem lehet kialakítani egy életstílust, mert többnyire tiltásokról van szó. A Tízparancsolatot nem lehet erkölcsi törvényként kezelni, mert hiányzik belőle a legfontosabb: a pozitív töltet! Izrael nem is értelmezte a Tízparancsolatot a legmagasabb szintű erkölcsi törvényként, hanem úgy tekintett rá, mint egy Isten által felkínált üdvözítő értékre és életet jelentő ajánlatra. A Tízparancsolat minimális elvárásokat képviseli, melyeket szükséges betartani az Istennel való szövetség megőrzése és az emberek közti normális kapcsolatok fenntartása érdekében. Az Úr e parancsolatokkal életet kínált a népének (pl. 5Móz 4, 1). A parancsolatok hallgatása Izraelt az élet és halál közti választás elé állította (5Móz 30, 18). Izrael először Isten népévé válik (5Móz 27, 9), és csak ezután lesz felszólítva Isten hangjának a meghallgatására (5Móz 27, 10). A Tízparancsolat tulajdonképpen a határvonalak kijelölése, amelyek mögé nem léphet senki, aki az Úrral szövetségi viszonyban áll. Tehát nem maximális, hanem csak minimális követelményekről van szó azokkal szemben, akiknek Isten kinyilatkoztatta önmagát, és akikkel szövetséget kötött. Ilyen, „határki-jelölő” jellegű parancsolatoknak tekinthető 5Móz 27, 15köv és 3Móz 19, 13köv és az Ez 18, 6-ban található tilalmak. E határvonalakon belül egy hatalmas terület marad, amely nincs pozitív töltetű parancsolatokkal szabályozva.

Isten népe számára ebben az értelemben a parancsolatok könnyen teljesíthetőek. Más a helyzet azokkal, akik nem kaptak kinyilatkoztatást, és akikkel nem kötött szövetség.

Ebből az következik, hogy egy teológusnak fel kell tennie a kérdést, hogy egyáltalán beszélhet-e a Tízparancsolatról, mint törvényről, és ha igen, milyen mértékben? A Tízparancsolat nincs az Ószövetségben törvénynek nevezve, hanem úgy, mint *'aszeret haddebárim* (2Móz 34, 28; 5Móz 4, 13 és 10, 4), amelyek azért adattak, hogy az emberek javát szolgálják (*letób leká* 5Móz 10, 13). Ezért Izrael nem aggódik, hogy a parancsolatokat nem fogja tudni teljesíteni, vagy hogy a terhére lesznek, hanem örül nekik (pl. Zsolt 19, 8 vagy Zsolt 119). Csak a prófétáktól kezdődően jelenik meg a törvénynek az ítélkező, elítélő, megsemmisítő szerepe.

A parancsolatok az engedelmség kérdése elé állítják Izraelt. Az engedelmség megtagadása átkot vont maga után. Ezt az összefüggést legvilágosabban 5Móz 27, 11köv tükrözi. Az Úrral való találkozás az embert ez élet és halál közötti döntés elé állítja. Visszaút nincs.

A parancsolatoknak nincs szükségük indoklásra. Azért kell őket betartani, mert Isten parancsolatai. Pl. a 3Móz 19, 13 - 18-ban található parancsolatok az *'aní Jahve* formulával vannak megindokolva. Ez a mondat hiányzik több parancsolat végétől, mert közben feledésbe merült ez a liturgiai formula.

Ehhez hasonló a *tó'abat Jahve* formula (pl. 5Móz 17, 1; 22, 5; 23, 19; 25, 16), amelyet az ósrégi parancsolatoknál találunk. Ezáltal az jut kifejezésre, hogy az említett cselekedet nem egyeztethető össze Jahve kultuszával.

Ezek az indoklások (*'aní Jahve* ill. *tó'abat Jahve*) nem valódiak vagy tárgyszerűek, hanem autoritativ jellegűek. Csak a későbbi törvénygyűjtemények törekedtek a tiltások és utasítások értelmének a indoklására. Ezért találunk a Deuteronomiumban, valamint a Szentség Törvényében több magyarázatot és indoklást, mint a Szövetség Könyvében. Az érvelés különféle:

- egyszerű, tárgyszerű érvek felsorolása (pl. 2Móz 21, 20 - 21 azt magyarázza, hogy miért nem büntetendő a rabszolgák súlyos testi sértsése – a rabszolga az urának tulajdona).
- erkölcsi hivatkozás (pl. 5Móz 24, 6. Kézi malmot azért nem lehet zálogba venni, mert azzal a felebarát élete el lenne lehetetlenítve. Botozáskor csak negyven botütés a megengedett, hogy a büntetett egyén ne legyen meggyalázva (5Móz 25, 3, lásd még 2Kor 11, 24). A bírók óvakodjanak a megvesztegetéstől, mert a megvesztegetés elvakít (2Móz 23, 8).),
- teológiai indoklás (pl. tilos a vér fogyasztása, mert a vér az élet hordozója (3Móz 17, 14 – *nefes kol-bászár dáimó*). Tilos az emberi vér kiontása, mert az ember az Isten képére van teremtve (1Móz 9, 6). Az Úr nevét nem lehet hiába venni, mert nem hagyja azt az Úr büntetlenül, ha valaki hiába mondja ki a nevét (2Móz 20, 7).

Az üdvtörténeti érvek a teológiai érvek egy különös csoportját képezik. 2Móz 23, 15-ben a kovásztalan kenyér ünnepének a megőrzését az „akkor ment ki Egyiptomból” szavakkal indokolják meg. Hasonlóképpen magyarázzák a sátorban lakás parancsát (3Móz 23, 42 - 43) és a sabbát betartását is (5Móz 5, 15).

Az Izraelen kívüli törvénykönyvekben sehol nem találunk indoklásokat a parancsolatok vagy a tiltásokat illetően, ezért ezeket csakis az izraeli jogi gyakorlatra tekinthetjük jellemzőnek. Ezek az indoklások lehetetlenné teszik az efféle kifogásokat: nem értettem meg jól a parancsolatot. Az indoklások többet is kifejezésre juttatnak: Jahve engedelmséget akar, de olyan emberekre van szüksége, akik az ő rendelkezéseit megértik és belsőleg is azonosulni tudnak velük. Ezért tárja elének a Deuteronomium a parancsolatokat szinte prédikációhoz hasonlóan, és ezért hangozhat ott el ez a mondat: „Nagyon közel van hozzád az ige, a szádban és a szívedben van, teljesítsd hát azt!” (5Móz 30, 14). A parancsolatok indoklása azt bizonyítja, hogy Izrael állandóan foglalkozott a parancsolatokkal, magyarázta őket, és fokozatosan pozitív tartalommal töltötte meg őket.

A parancsolatokkal való foglalkozásnak a legkidomborodóbb példája a 3Móz 19, 17 - 18. Ezekben a parancsolatokban a magyarázatok további parancsolatokká válnak. Ezek a parancsolatok már pozitív tartalmat lelnék fel a tiltások mögött. A Tízparancsolat két parancsolata esetében (melyben az ünnepnapra és a szülőkre vonatkoznak), már teljesen eltűnt a negatív parancs, és pozitív töltésű parancsolat váltotta fel.

Ez, a parancsolatokkal történő munka arra mutat rá, hogy Izrael nem úgy tekintett Isten akaratára, mint ami egyszer s mindenkorra rögzített.

Írásban feljegyzett erkölcsi normákat, melyek a Tízparancsolattal egyezést mutatnak, Izraelen kívül is találunk. A Tízparancsolat egyedülálló voltát az ókori Kelet erkölcsi parancsolataival összevetve Stamm abban látja, hogy a Tízparancsolat: 1. maximálisan tömör, 2. a kultuszba van beágyazva, 3. az üdvtörténetben gyökerezik.⁶⁸ A Tízparancsolatnak az üdvtörténetbe való behelyezése nagyon fontos, mert „az exodus átélése nélkül, a Sínai-hegyen történt kinyilatkoztatás nélkül, a szövetség megkötése nélkül a Tízparancsolat és az egész Törvény az ideák szférájában mozognak.”⁶⁹

Ebben a tankönyvben nem foglalkozunk aprólékosan a Tízparancsolattal, hanem egyszerűen csak a kiadott tanulmánykötetekre és monográfiákra fogunk hivatkozni.⁷⁰

2.2.2.2 Jogi elvek A Szövetség könyve

Azokat a fejezeteket, melyek 2Móz 20, 22 - 23, 33-ban találhatóak, a Szövetség Könyvének nevezzük. Ez a megnevezés nem található meg közvetlenül az említett szövegrészben, hanem 2Móz 24, 7-ben (*szejfer habbörít*). A Tízparancsolat mellett ez egy további jogi korpusz, amely a sínai hagyományba van besorolva.

A Szövetség Könyve esetében nem törvénykönyvről van szó, ha a törvénykönyv alatt egy olyan rendszeres művet értünk, amely egy egységes jogi filozófiából és akaratból ered, és amely kiterjed az élet minden területére. A Szövetség Könyve esetében egy olyan jogi könyvről van szó, amely az érvényes jogot foglalja magába, és a meglévő joggyakorlatot tükrözi. Az egyes jogi előírások eredete különféle lehet.

⁶⁸ J. J. Stamm: Der Dekalog im Lichte neueren Forschung, Bern 1958, 54 - 55. o.

⁶⁹ Marek Zelenák: Izraelská múdrost' v dobe nastupujúceho helenizmu a jej súčasná relevantnosť (in: Bándy a kolektív: Dekalóg na prahu 21. storočia), Bratislava 2001, 158 - 159. o.

⁷⁰ Juraj Bándy: Dekalóg (Rozbor Desatora), Bratislava, 1999; Prof. ThDr. Juraj Bándy a kolektív: Dekalóg na prahu 21. storočia, Bratislava, 2001.

A Szövetség Könyvében olyan példaértékű vitás esetek vannak összefoglalva, melyek egy agrártársadalomban fordulhatnak elő. A szöveg felépítéséből kitűnik, hogy ez nem egy rendszerbe foglalt mű, hanem egy korábban már létező jogi előírásokat magába foglaló gyűjtemény. A Szövetség Könyve felépítése a következő:

1. Az oltár építésére vonatkozó előírások – 20, 22 - 26
- 2.1. Felirat – 21, 1;
- 2.2. A rabszolgákra vonatkozó előírások – 21, 2 - 11;
- 2.3. Az emberölésre vonatkozó előírások – 21, 12 - 14;
- 2.4. Testi sértés – 21, 15 - 36;
- 2.5. Vagyonjogi bűncselekmények – 21, 37 - 22, 16;
- 3.1. Vallási előírások – 22, 17 - 30;
- 3.2. Emberbaráti előírások – 23, 1 - 9;
- 3.3. Kultikus előírások – 23, 10 - 19;
4. Elbocsátó beszéd – 23, 20 - 33.

Általában későbbi betoldásnak tekintik az 1. és a 4. részt. A kazuisztikus jogra, amellyel itt találkozunk, a *kei* (ha, amikor) bevezető formula a jellemző. Az így bemutatott eset variációi az *'im* (ha, amikor) szóval vannak bevezetve. Éppen a feltételes módban lévő formulák miatt lehet feltételezni, hogy a Szövetség Könyve „az izraeliek által átvett kánaáni városi jogot képviseli”⁷¹

A kutatók ennek a gyűjteménynek az összeállítását a bírák és királyok kora közötti időszakra teszik. A szövegek feltételezik ugyanis, hogy az izraeliek már letelepedtek az országban, de állami hatóságokat még nem említenek.

A Szövetség Könyve mai formába történő összeállításának a következő motívumai lehetnek: 1. egyesíteni a meglévő jogi előírásokat, 2. megőrizni a régi előírásokat és szokásokat, hogy feledésbe ne menjenek egy olyan korban, amikor az a veszély fenyegetett, hogy nem akarnak rájuk alapozni.

A Szövetség Könyvét sokszor Hamurappi törvényeihez hasonlítják, mert sok pontban egyezik azzal, vagy nagyon hasonló hozzá. A Szövetség Könyve sokkal nagyobb teret biztosít a személyes bosszúnak, mint Hamurappi törvénykönyve. Ez egyfelől azért van így, mert az izraeliek az ország elfoglalása után még hosszú ideig nem támaszkodhattak az államra, amely a jogrendet biztosította volna. Még a királyság megalapítása után sem történt arra való igyekezet, hogy a jogot kivonják az Úr hatásköréből. Ebből az következik, hogy

⁷¹ von Rad: Theologie I, 44. o.

a Szövetség Könyve sokkal nagyobb mértékben nyugszik vallási alapokon, mint Hamurappi profán törvénykönyve. Míg Hamurappi törvénykönyvében a jog biztosító a király volt, addig az Ószövetség talaján a jogot az Úr biztosította. A törvény előírásainak a betartása a Sínai-hegyen megkötött, Isten és ember közti szövetségi viszonyból eredt. Ebből az okból szerkesztették bele a Szövetség Könyvét (ugyanúgy, mint a Tízparancsolat is) a sínai tradícióba.

A legújabb kutatás⁷² kimutatta, hogy az Isten és a népe közti szövetség megkötése a hettita vazallusi szerződések formájában van megfogalmazva. Nagy a valószínűsége annak, hogy egy olyan szerződés-formáról van szó, amely Kr. e. a 2. évezredben volt elterjedve az ókori Keleten. Ezeknek a hettita szerződéseknek a következő felépítésük volt:

1. A hettita uralkodó feltünteti saját nevét, apja nevét, valamint rangját.
2. Prológus következik, amely összefoglalja a szerződő felek közti eddigi kapcsolatokat. Azt hangsúlyozzák ebben a részben, hogy az úr mennyi jót tett az eddigiekben a vazallusával, és ez hálára kötelezi a vazallust.
3. A prológus után a szerződés feltételei következnek, Például az is, hogy a vazallus egy időben nem lehet két uraság vazallusa.
4. A következő pont előírja, hogy a szerződés egy példányát helyezték el a vazallus szentélyében és rendszeresen (évente) nyilvánosan olvassák fel. Mint a szerződés tanúi és kezesei fel vannak sorolva teljes rangjaikkal a hettiták és vazallusaik istenei.
5. A befejező pont az áldásokat és átkokat tartalmazza a szerződés betartói ill. megszegői számára.

Nagyon fontos, hogy rámutassunk erre a formális hasonlóságára, mert a) ez bizonyíték arra, hogy az Úr és Izrael közti szerződés gondolata Mózes korából származhat, és b) ebből adódik az Úrnak, mint a királynak a képzete. Ezekbe az elképzelésekbe illik bele a szövetség ládájának, mint az Úr trónusának a fogalma (4Móz 10, 35).

2.2.2.3 A szent sátor elkészítése

A sínai tradícióhoz tartozó papi szöveg szerint a sínai kinyilatkoztatás lényege a kultusz megalapítása volt. Az Úr a Sínai-hegyen alapította meg Izrael kultuszát. Így lehetne egy mondatban összefoglalni a Sínai-heggyel összefüggő papi hagyományt.

⁷² J.B. Pritchard :Ancient NearEastern texts relating to the Old Testament (Anet), 201.o.

A 25.-től 31.-ig terjedő fejezetek, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy a szentély felállítását Isten Mózesnek nyilatkoztatta ki (2Móz 25,1-8), és a 35. fejezettől a 40. fejezetig terjedő részek, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy „minden úgy volt elkészítve, ahogy az Úr parancsolta” (2Móz 39, 43), azt a célt szolgálják, hogy a jeruzsálemi kultusz törvényességét és folytonosságát bizonyítsák.

A kultikus hely egyszer mint szentély (miqdás – 25, 2) máskor pedig mint hajlék (*miskán* – 26, 1) van megnevezve. A szövegekből nem tűnik ki világosan, hogy a sátor, melyet Mózes állított fel a táboron kívül, és a találkozás sátrának nevezett el, (*'óhél mó'éd* 33, 7), azonos-e a szent hajlékkal, vagy egy teljesen más sátorról van szó. 2M 40, 2-ben találkozunk a *miskán 'óhél mó'éd* megnevezéssel. 2M 40, 34 pedig arról számol be, hogy felhő takarta be az *'óhél mó'éd*-et, és az Úr dicsősége betöltötte a *miskán*-t. Ezt parallelizmus membrorum-ként értelmezhetjük, de ezt a szöveget úgy is lehet értelmezni, hogy az első fogalom a szentélyt körülvevő területet jelöli, míg a második megnevezés magát a szentélyt. Az Úr dicsősége (*kábód*), amely a hajlékot betöltötte (ugyanúgy, mint 1Kir 8, 11-ben), e leírás szerint tulajdonképpen láthatatlan volt, mert a) bent volt, b) senki nem közelíthette meg (Mózeset is beleértve 40, 35), c) felhő borította be (40, 34). A dicsőség tehát „közelebről megmagyarázhatatlan módon a hajlék belsejében”⁷³ jelent meg.

Az Úr dicsőségét Ezékiel próféta (Ez 1, 28; 3, 23; 8, 4 stb.) szinte megszemélyesítette, „mint az Úr megjelenésének egy önálló formáját.”⁷⁴

A papi irathoz tartoznak azok a szövegrészek, melyekben a szentély megépítésére vonatkozó utasítások, és a szentély elkészítéséről szóló tudósítások találhatók. Ez azt jelenti, hogy e szövegeket, amelyek a fogság idejének a vége felé, vagy közvetlenül a fogság után keletkeztek, utasításnak, vagy végrehajtási parancsnak tekinthetjük a jeruzsálemi templomnak, mint egyedüli törvényes kultikus helynek az újjáépítésére. Ebben az értelemben 2Móz 25 össze-cseng Ez 40-el. A papi szentíró koncepciója szerint „az Úr dicsősége megjelenésével a szentély fölött (2Móz 40, 34) az atyáknak adott régi ígéret teljesedett be, hogy az Úr lesz Izrael Istene. (1Móz 17, 7).”⁷⁵

Nem az a kérdés, hogy Izrael a Sínai pusztában rendelkezett-e egy olyan szentéllyel, vagy sem, ahogyan ezt az Exodus leírja. Ezt a kérdést Izrael történelmének a kutatásakor tesszük fel, amikor számításba kell vennünk az exegetikai eredményeket és a fémmegmunkálás akkori ismereteit.

⁷³ Starý zákon, 2Exodus – Leviticus, Kalich, Praha 1975, 223. o.

⁷⁴ u. o.

⁷⁵ von Rad: Theologie I, 254. o.

Az ószövetségi teológia szempontjából a kérdés így hangzik: milyen az igazi istentisztelet? Hogy néz ki az a kultusz, melyet maga az Úr parancsolt meg, és amelyikben kedvét leli? Az így feltett kérdések szempontjából fontos annak a hangsúlyozása, hogy minden az Úr parancsa szerint lett elkészítve (25, 8; 25, 40; 36, 1; 39, 43).

A szentély elhelyezése a tábor közepén arra utal, hogy az Úr a népe között van és kíséri őt. Az Úr szó szerint a népe között lakik. Amikor a J 1, 14-ben azt olvassuk, hogy Jézus Krisztusban az Ige testté lett és közöttünk lakozott (szó szerint sátorozott: eskénösen), ez utalás a szentély központi elhelyezésére.

2.2.2.4 Az aranyborjú

A szentély megépítésére vonatkozó utasítások (25 – 31) és azon fejezetek között, amelyek a szentély elkészítését írják le (35 – 40), különös jelentőséggel bíró részek találhatóak (32 – 34). Az aranyborjú elkészítése után (2Móz 32) egy törés következett be az Isten és az ő népe közti kapcsolatban. Isten már nem hajlandó „személyesen” vezetni a népet. Erre utal a J (2Móz 33, 2) és az E (2Móz 32, 34) is. Arról, hogy Isten a továbbiakban milyen módon fogja a népét vezetni, három, egymással párhuzamos tradíciót találunk a 2Móz 33-ban.

- a) az Úr elküldi az angyalát,
- b) Mózes sátrat épít, hogy legalább valamilyen közvetett kapcsolatban lehessenek az Úrral,
- c) a nép előtt csak az Úr orcája fog menni.

Ad a) Az ősi tradíciókban szilárd az az elképzelés, hogy a sivatagban az Úr angyala vezette a népet. Az Úr angyaláról különféle összefüggésekben találunk említést. 2Móz 14, 19-ben az Úr angyala az izraeli tábor előtt halad, 23, 20. 23 egy ígéretet tartalmaz, hogy az Úr angyala elvezeti a népet az ő helyére, 32, 34-ben Mózes ígéretet kap, hogy az Úr angyala előtte fog járni, és 4Móz 20, 16-ban az edómi király elé járuló küldöttséggel kapcsolatban történik említés arról, hogy az Úr angyala kivezette a népét Egyiptomból.

Az angyalokról (*mal'áké*) az Ószövetség elfogultság és fenntartások nélkül beszél, mint mennyei lényekről, még akkor is, ha az Istenben való hit, aki mindenható, és mindennek a teremtője, nem ad helyet más olyan lényeknek, akik az ember és Isten között helyezkednek el. A szakemberek általában azt feltételezik, hogy itt a mennyei világról való hagyományos elképzelés maradványáról van szó. Von Rad szerint az angyalok az Ószövetségben egyfajta

színtelen és ábrázolhatatlan lények.⁷⁶ Ez azt bizonyítja, hogy az Ószövetség nem alakított ki saját angelológiát, de fenntartások nélkül átvette az angyalokkal kapcsolatos hagyományos nézeteket. Csak az Úr angyaláról tett említések képeznek kivételt, ahol az angyal egy segítségnyújtó lény, aki az Izrael számára nyújtott isteni segítséget testesíti meg. Az angyal az Isten megjelenésének egyik formáját fejezi ki.

Ad b) A sátor (*'óbel*), amelyet Mózes épített a táboron kívül, és a találkozás sátrának (*mó'éd*) nevezte el, szintén a közvetett kapcsolat létrejöttét szolgálta Isten és ember között. E sátor (*'óbel mó'éd*), és a hajlék (*miskán*) között különbséget kell tenni, habár már 2Móz ezt a két sátrat azonosítja, vagy felcseréli. A szentély (*miqdás*), ill. a hajlék építésére vonatkozó utasítás már elhangzik 2Móz 25-ben, a találkozás sátra azonban az Isten és nép közötti közvetett kapcsolat fenntartását szolgálta. A szentély a közepén állt, míg a találkozás sátra 2Móz 33, 7 szerint a táboron kívül volt.

Ad c) Az Úr orcájának (*pánim*) szinte önálló léte van, és az Úr megjelenésének az egyik formáját képviseli. Mózes, aki látni akarja Isten dicsőségét (2Móz 33, 18), nem láthatja meg sem Isten dicsőségét, sem Isten arcát, csak az Úr hátát (23. v.). Néhány kutató azt feltételezi, hogy a kultikus maszk etimológiája a 2Móz 33, 12 – 23-ban levő perikópa. Valamiféle magyarázatot ad arra, hogy az Úr miért csak a *pánim*-ban van jelen. Az a hagyomány, amely szerint az Úr arca ment a nép előtt csak ebben a perikópában található meg, és ennek a hagyománynak a visszhangját 5Móz 4, 37-ben (*böpanáv*) és az Ézs 63, 9-ben (*pánáv bós'ám*) találjuk meg. Az is lehetséges, hogy ezeket a szófordulatokat ezen a két helyen a „személyesen” kifejezéssel kell fordítani, ahogyan az 2Sám 17, 11-ben található (személyesen fogsz elmenni – *páneká* a harcba). 2Móz 33-ban bizonyára helytelen lesz a „személyesen” fordítás, mert a perikópa éppen arról szól, hogy az Úr már nem megy személyesen a népével.

Az aranyborjú elkészítése után, és aztán, hogy ennek következtében az Úr és Izrael kapcsolata csak közvetetté vált (*mal'áké, óbel mó'éd, pánim*), fel kell tennünk a kérdést, hogy Izrael továbbra is Isten népe-e. Ezeknek a közvetítő intézményeknek a bevezetése egyrészt Isten szentségére (a szent Isten közelsége megsemmisítené a bűnös népet), másrészt Isten gondoskodó szeretetére mutat rá, mert a népét továbbra is nyugalom helyére akarja juttatni (33, 14) és ismételten átadja neki parancsolatait (34. fejezet). Ezek az események az emberi bűnről és esendőségről tudósítanak, de Isten ítéletéről és megmentő szeretetéről is.

⁷⁶ von Rad: Theologie I, 299. o.

2.3 Leviticus

A zsidóságban a Tóra tanulmányozása a Leviticus könyvének a tanulmányozásával kezdődött. A rabbik ezt ekképpen indokolták meg: „A kisgyermekek tiszták, és az áldozatok is tiszták. Ezért akiknek még tiszta a szívük, azoknak tiszta dolgokkal kell foglalkozniuk.”⁷⁷

A Leviticus könyvét joggal nevezhetnénk e szavak végrehajtási utasításának: „Papok királysága és szent nép lesztek” (2Móz 19, 6). Tartalma alapján ezt a könyvet két részre oszthatjuk fel: Az első rész az áldozatokról szóló előírásokat tartalmazza, valamint olyan előírásokat, melyek Izraelnek *papi* vonásokat adnak (1. – 10. fejezetek). A második rész (11. – 27. fejezetek) az Isten népének tisztaságát és szentségét biztosító előírásokat tartalmazza. A szentség egy aktív irányelv, amely szabályozza az élet minden területét, az étellel (11. fejez.) kezdve és az ígéretekkel végezve (27. fejez.).

Ennek a könyvnek a két alaptémája az istentisztelet és a szentség, amely ösztönzésül szolgálhat ahhoz, hogy ezen a helyen átfogóan foglalkozunk Izrael istentiszteletével (2.3.1) és a szentség értelmezésével (2.3.2).

2.3.1 Izrael istentisztelete

2.3.1.1 Az istentisztelet lényege

Az Ószövetség annak az Úrnak a kizárólagos kultuszát követeli meg, aki Izraelt kiválasztotta, és akit nem szabad ábrázolni. Az Ószövetségben nem találunk olyan általánosító fogalmat, mely magába foglalná az összes kultikus cselekményt. Némely esetben az 'abódá az a fogalom, amelyet ebben az értelemben használnak (pl. 2Móz 12, 25köv; 13, 5; 30, 16; 4Móz 4, 47; 8, 11; Józ 22, 27; 2Krón 35, 10). Ezt a fogalmat még a munka kifejezésére is alkalmazzák. Sosem használják viszont a bálványimádással kapcsolatban

Az ószövetségi felfogás szerint az istentisztelet a kiválasztásnak és az ebből eredő Istennel való közösségnek az újbóli átélése. A kultuszban a kiválasztás újra meghirdetettik, és újra megtörténik ennek az átélése. Ezt tanúsítják az ünnepek, az imádságok és az áldozatok.

Az elmondottakból az következik, hogy Izrael kultuszának az indoklása és jogosultsága Isten ama cselekedetén alapul, amely által kiválasztotta a népet és annak szentélyét. Ezért része az izraeli kultusznak az állandó megemlékezés az Isten általi kiválasztásról.

⁷⁷ Leviticus rabba VII, 3.

Az ilyen tartalommal rendelkező kultusz kizárja és megtiltja az olyan kultikus cselekményeket és praktikákat, melyek a szomszédos népeknél voltak honosak, mint pl. a varázslás, a mánia, az ősök tisztelete és a kultikus prostitúció.

A kultusznak az ilyen értelmezéséből az következik, hogy az istentiszteleti gyülekezet úgy tekint önmagára, mint a kiválasztottak gyülekezetére (Zsolt 65, 5; 105, 6. 43; 106, 5; 1Krón 16, 13; Ézs 65, 9). A papok és lévíták az Isten által vannak a szolgálatra elhívva (4Móz 16, 5; 17, 20; 5Móz 18, 5; 21, 5; 1Sám2, 28; Zsolt 105, 26; 1Krón 15, 2; 2Krón 29, 11). Maga az Isten városa és temploma is az Úr által lett kiválasztva.

Ahhoz, hogy létrejöjjön egy kultikus hely, ott mindenekelőtt az Úrnak kell megjelennie, és csak aztán építhet ott az ember oltárt. Erre a sorrendre vonatkozó példákat a következő helyeken találunk: 1Móz 12, 7; 28, 10köv.; Bír 6, 11; 2Sám 24, 16köv. A kultuszt tehát maga az Úr rendelte el és hozta létre. Ez legmarkánsabban a 2Móz 25 – 4Móz 10-ig terjedő fejezetekben nyilvánul meg. Az Úr lehetővé teszi a kultuszt, de egyidejűleg igényli is azt. Ő határozza meg az áldozatok értelmét is (lásd 3Móz 17, 11).

A Papi kódex szerint a kultusz Isten népének a történelmi tapasztalattól nőtt ki. A kultuszban megemlékeznek Isten üdvtörténeti cselekedeteiről, és megjelenítik azokat. A Papi kódex szerint a kultusz a teremtői mű célja és kicsúcsosodása.

Ha így tekintünk Izrael kultuszára, akkor már nem érthetünk egyet azzal a nézettel, hogy a kultusz nem más, mint az embernek a saját megváltására történő kísérlete (L. Koehler), vagy hogy ez az izraeli vallásnak csak egy etikai része (J. Wellhausen). Magától érthető, hogy mindig fennállt a veszélye annak, hogy ez történik a kultusszal, ill. hogy ezzé válik. A kultuszról szóló prófétai kritika tanúskodik arról, hogy ez a veszélylehetőség nemcsak lehetőség maradt. A prófétai kritikában soha sincs a kultusz elvi elutasításáról szó, hanem a kultikus elferdülések kritikájáról.

Az Úr a kultuszt a megszentelés és a megszentelődés eszközeként adta a népének. A kultusz nem létesít kapcsolatot az Úr és az ő népe között, hanem azáltal létezik, hogy az ilyen kapcsolat megvan. A kultusz feladata megerősíteni ezt a kapcsolatot, és vallást tenni róla.

Izrael kultuszának a célja Isten népének a megszentelődése volt. A kultuszban az Isten népéhez tartozó ember átélte Isten jelenlétét, és Isten áldását. A kultuszban megkaphatta a bűnök bocsánatát is.

Izrael kultusza tartalmazott jahvizmus előtti kultikus elemeket (páskabarány), magába foglalta a kánaáni elemek is (az áldozatok különböző fajtái, agrárünnepek, az Isten templomi jelenlétével kapcsolatos elképzelések),

valamint átvette Él tiszteletének a módosított elemeit (Isten mint király, ill. Jahve mint király). Izrael kultuszában a jahvista elemeket azok az ünnepek képviselték, melyek az üdvtörténettel függtek össze, és amelyekben az Istentől alkotott kép elválaszthatatlanul kapcsolódott az erkölcsi és jogi normákhoz, és Istennek a történelemben kifejtett cselekvésével.

Izrael kultusza abban különbözött a környező népek kultuszától, hogy eliminálta a szexuális orgiasztikus és a mágikus elemeket, valamint varázslás elemeit is.

Izrael esetében nem egy mítosz, vagy mítoszok által alakult ki a kultusz, hanem Izrael kultuszában egyre jobban tükröződött Isten népének az Istennel való történelmi tapasztalata, aki áldotta és vezette népét a vándorlása során.

Ma már senki nem vonja kétségbe, hogy egy vallási közösség vagy egy vallásos egyén életében elkerülhetetlen a kultusz. A vallástörténetek ma már nem tekintik a kultusznélküliséget az igazi vallás ismérvének. Arról sem beszél senki, hogy a vallás eredetileg kultusz nélküli lett volna. Ma már a kérdés így hangzik: miként kell az egyes vallások kultuszát teológiai szempontból értékelni?

Izrael kultuszának a teológiai értékelésével kapcsolatban ezek a kérdések merülnek fel: A kultusz az áldás „utánpótlásául” szolgál-e a hívők közösségének? Izrael kultusza egy kultikus teremtői dráma-e? Milyen a kapcsolat a mítosz és a kultusz között? Milyen a kapcsolat a történelem és a kultusz között? Milyen a viszony a kultuszban a történelem és a mítosz között? A kultusz valóban csak a történelem aktualizálása? Izrael kultusza valóban csak az exodus és a Sínai hegyen történt kinyilatkoztatás aktualizálása? Létezett-e Izrael kultuszában kultikus teofánia? Milyen viszonyban áll egymással a kultusz és a kinyilatkoztatás? (Az Ószövetség szövegei nem tanúskodnak arról, hogy az Úr a kultuszban rendszeresen kijelentette volna magát. Ha igen, akkor ez különleges eseményként van leírva. Lásd 1Kir 8, 10). A kultusz az egyedüli legitím helye Isten kijelentésének? (Ha igen, akkor Isten nem nyilatkoztatja ki magát a lelkiismeretben, a természetben és a történelemben.) A kultuszban történő isteni kijelentés csak az Igére korlátozódik? (Lehetséges, hogy Zsolt 50, 3 és 85, 9 ebbe az irányba mutat.)

Sajnos, ezeket a kérdéseket az Ószövetség szövegei alapján nem lehet kielégítően megválaszolni. Egy azonban biztos: a kultusz részvevői erősen tudatában voltak Isten cselekvésének a történelemben. Nagyobb hangsúlyt fektettek Istennek a történelem folyamán kifejtett cselekvésére, mint ennek a cselekvésnek a kultuszban való megjelenítésére. Az ószövetségi kultusz részvevőiben erősebben élt az tudat, hogy Isten különlegesen cselekedett az őseik-

kel a történelem folyamán, mint annak tudata, hogy az Úr kinyilatkoztatta volna magát, vagy hogy rendszeresen megjelent volna a kultikus események közben. Az Úr korábbi cselekvése következtében jött tehát létre a kultusz, és lehetőség nyílik arra, hogy megjelenítsék ezeket az isteni cselekedeteket. Ez egy új lehetőség az Úrral való találkozásra, de nem egy újabb kinyilatkoztatásra (vagy annak kierős Zakolására) való lehetőség.

Izrael kultusza tehát az Úrnak a történelemben való cselekvéséből nőtt ki. Nem mítoszból vagy mítoszokból ered. Ebben van a különbség Izrael és a környező népek kultusza között.

Azoknak a történelmi hagyományoknak, melyekről a kultusz során megemlékeztek, a család atyja volt a hordozója. Ő volt az, akinek meg kellett válaszolnia az ünnepekre vonatkozó kérdéseket, melyeket a fia tett fel. Az ún. „kateketikai” szövegrészek az Ószövetségben (2Móz 10, 2; 12, 26köv.; 13, 8. 14 - 16; 5Móz 4, 9köv.; 6, 7 - 20; 11, 19köv.; 32, 7) az Egyiptomból való szabadításban egyértelműen Istennek az alapvető üdvtörténelmi cselekedetét látják. Amikor Izrael erről megemlékezik, nemcsak köszönetet mond az Úrnak, nemcsak dicsőíti az Urat, hanem magáévá teszi az üdvösséget is. Ebből következik, hogy magáévá teszi a kiválasztást is, és az ezzel járó kötelezettségeket is.

2.3.1.2 Izrael istentiszteletének a történelmi fejlődése

A Papi kódexben a teremtéssel kapcsolatban csak a sabbát (az is közvetve) van megemlítve, mint Isten ajándéka a világ számára (1Móz 2, 1 - 3). Csak a Noénak adott parancsolatokban (1Móz 9, 3 - 6) találunk utalásokat a kultusszal kapcsolatban. Azért találkozhatunk a kultusszal kapcsolatban csak utalásokkal, mert a Papi kódex szerint a legitím kultusz csak a Sínai-hegyen történt kinyilatkoztatástól létezik.

A jahvista fenntartások nélkül tesz említést áldozatról 1Móz 4, 3-ban. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy az áldozat ebben a szövegben nem áll az érdeklődés központjában. Az áldozat *minchá*-nak van nevezve. A szövegben nincs megindokolva, hogy miért éppen ezt a szakkifejezést használták. Káin és Ábel áldozata arra utal, hogy a Paradicsomból való kiűzetés után már nem lehetséges az Istennel való közvetlen kapcsolat. Isten már távoli Istenné vált, és ezért van szükség a kultuszra (1Móz 4, 26). Noé áldozata, mint 'ólá van megnevezve (1Móz 8, 20). Preuss szerint a szakkifejezés megválasztását nagyban befolyásolták a más népeknél ismeretes özőnvízről szóló történetek.⁷⁸

⁷⁸ Preuss: Theologie II, 232.o.

Az ősatyákról szóló történetekben fenntartások nélkül vannak felsorolva azok a kultikus helyek, melyeket az ősatyák látogattak, sőt ott áldozatokat is bemutatnak. A következő helyek vannak megnevezve: Sikem (1Móz 12,6), Mamré (1Móz 13, 18), Beér Lahaj Rói (1Móz 16, 14), Beérseba (1Móz 21, 22) és Bétel (1Móz 12, 7). Jeruzsálemről Melkisédekkel kapcsolatban történik említés (1M 14, 1köv.) Elsősorban a jahvista és elohista szövegekben találjuk ezeket az utalásokat, a Papi kódex ezekről az eseményekről nem tesz említést. (Az okot lásd fentebb.)

Feltűnő és figyelemreméltó, hogy amikor a pátriárkák áldozatot mutattak be, pap egyetlen esetben sem segédkezett nekik (vagy fordítva, a pátriárka sem segédkezett a papnak az áldozat bemutatása alatt). A pátriárkák maguk mutatták be áldozataikat, és így az adott helyen kultuszt alapítottak. A történelmi kutatás kimutatta, hogy nem egy újonnan létrehozott kultikus helyekről van szó, hanem ezek a szentélyek már léteztek, de el kellett őket foglalni és betagozni a pátriárkák történetébe. Ez főként abból látszik, hogy az adott szentélyekhez kötődő isteni megnevezéseket is átvették.

A pátriárkákról szóló történetekben magától érthető dolgokként vannak megemlítve a házi bálványok (*teráfim* 1Móz 31, 19. 30köv.), habár egy kis iróniával. Ezekben a történetekben a szent kövek és fák is fenntartások nélkül szerepelnek (1Móz 12, 6; 13, 18; 18, 1; 21, 33; 28, 10köv.; 31, 45köv.; 35, 4).

A Mózes korabeli kultusról jóformán semmi bizonyosat nem lehet mondani. Az Egyiptomból való szabadulásról szóló fejezetekben gyakran jelenik meg a nép óhaja, hogy kis időre eltávozhasson a sivatagba, és ott áldozhasson az Úrnak (2Móz 3, 18; 5, 1 – 8; 8, 4. 21köv.). Ezekben a szövegrészekben mindig a zebach kifejezés jelöli az áldozatot.

A Páska / Pesach ünnepet a későbbi szövegek említik, melyekben érződik hogy ezt az ünnepet ill. a rituálét reinterpreálták.

Izrael kultuszának kéni eredet-elméletét abból következtetik, hogy Mózes apósa Jetró áldozott Izrael Istenének (2Móz 18, 12).

Már a régi tradíciók is szólnak arról, hogy az Úr Sínai-hegyen történt kinyilatkoztatásának kultikus dimenziója is volt (lásd 2Móz 34, 9 – 11). A 2Móz 24, 3 – 8-ban leírt esemény egyszeri és egyedülálló. Az egész Ószövetségben nem találni olyan eseményt, amelyet párhuzamba állíthatnánk vele. Itt összefonódik az áldozat, a vérrel való szertartás és a szövetség teológiája.

A 2Móz 32-ben leírtak nem szolgálhatnak számunkra közvetlen adatként a pusztában végbemenő kultusz kutatására, mert ennek a történetnek a mostani leírását nagyban befolyásolja az 1Kir 12, 25köv.-ben leírt esemény.

A szövetség ládája mellett elhangzó ósrégi kijelentések (4Móz 10, 35) arról tanúskodnak, hogy a szövetség ládája a pusztai vándorlás idején az Úr

jelenlétének szimbóluma volt. Ugyanez érvényes a kinyilatkoztatás sátrára a J és az E forrás szerint (2Móz 33, 7 – 11; 4Móz 11, 16köv.; 12, 4köv.).

A 4Móz 21, 4 - 9-ben emlegetett rézkígyó aligha származhatott Mózes korából. Különböző Ezékiás király nem távolította volna el a Jeruzsálemi templomból (2Kir 18, 4). Ez inkább egy kánaáni vagy egyiptomi eredetű jeruzsálemi kultikus szimbólum volt (kígyó alakú gyógyító istenség). A rézkígyónak Mózes korába való elhelyezése azok miatt a parancsolatok miatt okoz nehézséget, melyek megtöltik az Úrnak és bárminek az ábrázolását, ami kultikus tisztelet tárgyává válhatna (2Móz 20, 5). A rézkígyóról „nem történik említés a sátor és a szentély leírásakor, holott az említettek alapján (scil. 2Kir 18, 4) az eredetére vonatkozólag feltételezhető lenne, hogy ott volt. Eredetileg a kultusz része lehetett, mint az élet szimbóluma. Hasonló, az Izrael előtti korból származó kígyót találtak egy Gezer melletti ásátáskor.”⁷⁹

A honfoglalás és államalakítás közti időszakot tárgyaló szövegekben sok említés esik a különböző szentélyekről. A legnevezetesebbek: Sikem (Józs 8, 30) és Síló (Józs 18, 1), ahol a szövetség ládája is el volt helyezve (1Sám 1 - 4) és ahol valamiféle ünnepet tartottak (Bír 21, 19 - 21). E szentélyeken kívül még Gilgal, Bétel, Micpa, Gibeón, Ofra és Dán szentélyeiről találunk említést. Az északi törzsek részére Tábor hegye az ott lévő szentéllyel (Bír 4, 6. 12) bírt nagy jelentőséggel. Nem létezett olyan központi szentély, melybe Izrael egész népe összegyűlhetett volna. Ezt bizonyítják Sámuel „kőruai” az egyes szentélyek között. Izrael törzseit a Jahvéba vetett hit és nem Jahve központosított kultusza kötötte össze.

Ebből a korból különböző kultikus cselekvésekről: (pl. Bír 6, 25 - 32; 13, 15 - 23); oltárok építéséről (Józs 8, 30; 22, 10), szent fákról és kultikus tárgyakról (Bír 6, 11; 8, 27) szóló tudósítások maradtak ránk. Az oltárokkal kapcsolatban vagy találunk említést papokról (Bír 17 - 18), vagy pedig feltűnően hallgatnak róluk a szövegek (Bír 6, 25). Az bizonyos, hogy Sílóban a papok Éli családjából származtak.

Az izraeli kultusz fejlődése szempontjából Saul kora jelentéktelen volt. A Sámuel és Saul közötti kultuszt érintő vitáról (1Sám 13, 7b - 15; 15, 1 - 25) csak későbbi korból származó tudósítás áll rendelkezésünkre, és ezért nehéz megállapítani, hogy mi volt a köztük lévő vita lényege. Ezek a szövegek nem a Saul korabeli kultikus vitákra céloznak, hanem azokra, amelyek a keletkezésük idejében voltak meg. Saul korába sorolják be a nóbi papokról szóló történetet (1Sám 21 - 22). Ezekből a szövegekből tudomást szerzünk a szent

⁷⁹ Starý zákon, preklad s výkladem, zv. 6, Kalich, Praha 1980, 284 - 285. o.

kenyerekről (1Sám 21, 4), az éfódról (1Sám 21, 10) és arról, hogy miként lehet kitudakozni Isten akaratát (1Sám 22, 15). A nóbi szentélyt 1Sám 22, 16 szerint megsemmisítették, és papjait legyilkolták.

Ezzel ellentétben Dávid korának nagy jelentősége van a kultusz szempontjából. Dávid első fontos tette a szövetség ládájának Sionba való átvitele volt. Dávid ezt aztán tette meg, hogy megjelent neki az Úr anyyala (2Sám 24). Ezáltal:

- növekedett Jeruzsálem jelentősége,
- Dávid dinasztiája szorosabb kapcsolatba került a kultusszal,
- az Izrael előtti jeruzsálemi kultikus hagyományok (bár módosult formában) bekerültek Izrael kultuszába.

Itt találkozunk a sioni teológia kezdeteivel és Dávid dinasztiájának a teológiai értékelésével. Azt viszont meg kell jegyeznünk, hogy sem Dávid, sem Salamon korában a jeruzsálemi templom nem volt sem az egyedüli sem a központi szentély Izraelben. Csak a királyi család kápolnája volt.

Csak közvetetten értesülésünk van arról, hogy Dávidnak ezeket a kultikus intézkedéseit nem kísérte teljes egyetértés. Példája ennek a rékábiakról szóló tudósítás (Jer 35; 2Kir 10, 15).

Nagy a valószínűsége annak, hogy az Urat nem mindegyik helyen tisztelték egyformán (2Sám 15, 7; 1Kir 12, 28b), tehát az a követelmény, hogy az Úr egy (5Móz 6, 4), nemcsak az ő tiszteletének egyedüli helyét követeli meg (5Móz 12), hanem az ő egységes tiszteletét is. A chirbet el-qun-i és a kuntillet agrud-i szövegekben említés történik Jahvéról és az ő Aserájáról. A szövegből nyilvánvaló, hogy nem isteni feleségről van szó, hanem egy, az Isten jelenlétét jelképező, oszlopról.

A birodalom felosztása után I. Jeroboám király Bételben és Dánban szentélyeket létesített (1Kir 12, 25). Jeroboám ezekkel a szentélyekkel Jeruzsálemet szerette volna ellensúlyozni. Ezekben a szentélyekben azt az Urat kellett volna tisztelni, aki kivezette Izrael népét Egyiptomból (erre mutat rá 1Kir 12, 28c). A bikáknak, amelyeket gúnyosan borjúknak neveznek, nem Istent kellett ábrázolniuk. Istennek állva, vagy ülve kellett volna trónolnia rajtuk. A király tettét a deuteronomista teológia „Jeroboám bűne”-ként értékeli. Azok a júdeai királyok is, akik a bálványimádás felé hajlottak, Jeroboám vétkével voltak vádolva. (pl. 1Kir 14, 16; 15, 34).

A deuteronomista teológia erőteljesen bírálta a magaslatok (bámmá), maccébák és aserák létezését is. Azt is meg kell viszont jegyezni, hogy ezekhez a kultikus helyekhez való viszonyulás nem volt mindig negatív, mert 1Móz 28, 18. 22; 31, 13; 35, 14. 20 és 2Móz 24, 4 ezeket a kultushelyeket mindenféle

negatív megjegyzés nélkül említi. A maccébák megsemmisítését 2Móz 23, 24 és 34, 13 követeli. Ez tehát nemcsak a Deuteronomium követelménye (5Móz 7, 5).

Három júdeai királlyal kapcsolatban olvashatunk a kultusz reformjáról.

- Ászá király megszüntette a kultikus prostitúciót, eltávolította a bálványokat, és még az Áserát is ledöntötte, amelyet anyja, Maaká emeltetett. Az áldozóhalmok azonban nem lettek eltávolítva (1Kir 15, 12 - 15)
- Ezékiás király eltávolíttatta az áldozóhalmokat, a szent oszlopokat, és Nehustánt is, akinek az izraeliek tömjéneztek (2Kir 18, 4)
- Jósiás király tulajdonképpen folytatta Ezékiás reformját. Az ő reformjáról állnak rendelkezésünkre a legaprólékosabb adatok (2Kir 22. és 23. fejezetek). Ilyen reformok végrehajtására a gyengülő asszír nyomás idejében nyílt lehetőség. 2Kir 23, 4 szerint a reform lényege az asszír és kánaáni hatásoknak az Úr kultuszából való eltávolítása, és a kultusz jeruzsálemi központosítása volt. Ez a reform nem volt annyira mélyreható, amint azt 2Kir 22 - 23 alapján feltételezhetnénk. Különben lehetetlen lett volna az ég királynője kultuszának (Jer 7, 18 és 44, 15 - 27) nagyarányú elterjedése. A deuteronomista reform következtében az addig családi ünnepnek számító páska templomi ünnepé vált. A deuteronomista törvénykönyv nem nevezi meg közvetlenül Jeruzsálemet az egyedüli központi szentélynek, mert Mózes szavaként van megfogalmazva. Ezért van csak közvetve megemlítve az a hely, amelyet az Úr kiválaszt.

Nagy a valószínűsége annak, hogy mezopotámiai hatásra és nyomásra jött létre a Kr.e. 8. vagy 7. században. a naptárreform és az Újév őszről tavaszra lett áttéve.

A Kr.e. 587. év a jeruzsálemi kultusz végét jelentette. Ennek a veszteségnek a jelentőségét legkifejezőbben Jeremiás siralmaiban és Zsolt 137-ben találhatjuk meg. A fogságban lévő deportált izraeliek gyászszertartási összejöveteleken emlékeztek meg a templom pusztulásáról: 1Kir 8, 33; Zak 7, 1 és 8,18. Dán 6,11-ből tudjuk, hogy a fogságban lévők arccal Jeruzsálem felé imádkoztak. Ezáltal vált az imádság az idegenben is az Úrhoz való odafordulás lehetőségévé. A fogságban, amikor a kultusz gyakorlása lehetetlen volt, a sabbatnak és a körülmetlésnek egyre fontosabb szerepe lett. A templomi összejövetelek helyett a vezető személyeknél jöttek össze a hívek, ahol Isten Igéjét olvasták és magyarázták: Ez 33, 30 - 33. Az ilyen jellegű összejövetelek képezték a zsinagógai összejövetelek alapját.

A Deuteronomium és a Papi kódex úgy jöttek létre, hogy programként, alkotmányként és ágendaként szolgáltak a hazatérők részére.

A hazatérés után először az oltárt újították fel (Ezsd 3, 2–6), és később, 515-ben a templomot (Ezsd 6, 15–28). Közvetlenül a templom felszentelése után a páska ünnepe következett (Ezsd 6, 19–22).

A fogság idejét követően az őszi ünnep három részre tagolódott (lásd a következő fejezetet) és az áldozati gyakorlat megkapta azt a formát, ahogy erről 3Móz 1–7-ben olvashatunk. A Krónikák könyve szerint ebben az időben megnőtt a léviták és a templomi énekesek szerepe. Malakiás könyve arról tanúskodik, hogy a kultuszt nem mindig az előírások szerint végezték (Mal 1, 6köv. és 2, 1köv.).

Valamikor Nagy Sándor korában bekövetkezett a samaritánusok különválása.

A templom megszenteltetése majd a megtisztítása után Antiochos Epiphanész uralkodása alatt – jött létre a chanuka ünnepe (Kr.e.164; 25. Kiszlév 25).

Az Eszter könyvében leírt események alapján jött létre a legkésőbbi ünnep, a Púrim. Erről az ünnepről említést tesz 2Makk 15, 37 is.

2.3.1.3 Az ünnepek

Egy kultusz sem lehet meg ünnepek nélkül. Mindegyik vallásról éppen az ünnepei alapján kaphatunk nagyon pontos képet. Ez érvényes Izrael vallására is. A Pentateuchosban négy, ún. ünnepi naptár található, melyek alapján képet alkothatunk Izrael ünnepeiről: 2Móz 23, 14–17; 2Móz 34, 18–26; 5Móz 16, 1–7; 3Móz 23, 4–44.

- 2Móz 23, 14–17. Itt található a legrégebbi és legtömörebb naptár. Csak három ünnepet (*chag*) nevez meg. Ezek teljes mértékben agrár zarándokünnepek: 1. A kovásztalan kenyér ünnepe (*maccót*) ábib havában, amely az Egyiptomból való szabadulással függ össze. A *peszach*-ot itt nem említik, bár a 18. és a 19. versekben történik rá utalás. 2. A második ünnep az aratás kezdetének ünnepe (*chag haqqáicr*). Itt a búza aratásáról van szó. (A maccót az árpaaratás kezdetének az ünnepe). 3. A harmadik ünnep a szüreti ünnep (*chag há'ászáf*). Az oliva szedésének és szőlő leszüretelésének végéről van szó. A Szövetség könyve ezeken az ünnepeken kívül csak a sabbátot említi.
- 2Móz 34, 18–26: Ebben a naptárban is három, a férfiak részére szóló zarándokünnep van felsorolva. A *maccót* ünnepről itt is hasonlóan esik szó, mint az előző naptárban, tehát az Egyiptomból való szabadu-

lással kapcsolatban. Itt ugyan már történik említés a *peszach*-ról, de még nem a *maccót*-tal kapcsolatban. A hetek ünnepe (*chag sabu 'ót*) már pontosan meg van határozva, mint a búza aratásának az ünnepe.

- 5Móz 16, 1–7: Ebben a naptárban a hangsúly a *maccót*-ról a *peszach*-ra helyeződik át, melyet ettől kezdve már a templomban kell megünnepelni, nem otthon, mint eddig. A *peszach* és *maccót* ünnepek itt már eggyé váltak, és nisszán hónapban kell őket megülni. A hetek ünnepe itt már aratási ünnepként szerepel. Az őszi ünnep a *szukeót* nevet kapja.
- 3Móz 23, 4–44: Ez a naptár a legrészletesebb. Megjelenik benne az Engesztelés napja (*jóm kippúrím*). Az ünnepekről és az azokon bemutatandó áldozatokról szóló előírások nagyon részletesek.

Preuss ennek a négy naptárnak az összehasonlításakor a következő tendenciákra mutat rá:

- az előírások egyre részletesebbek és pontosabbak,
- szaporodnak az áldozatok,
- az ünnep agrárjellegéről az üdvtörténetre való emlékezésre tolódik át a hangsúly,
- az ünnepek centralizáltak,
- a tartamuk meghosszabbodik.
- a számuk megszaporodik.⁸⁰

2.3.1.4. A sabbát

Az ünnepnapok között különös helyet foglal el a sabbát.

A *s-b-t* ige eredeti jelentése: abbahagyni, megszűnni. Ebben az értelemben alkalmazzák ezt a szót 1Móz 8, 22-ben (nem szűnik meg a vetés és az aratás, a hideg és a meleg, a nyár és az éjszaka - *ló jisbótú*); Józ 5, 12-ben (a manna pedig megszűnt - *vajisbót ham-mán*) és Ézs 14, 4-ben (vége van a sanyargatónak, vége van az erőszaknak - *ék sábat nógész sábetá madhébé*). Ebből az igéből van megalkotva a *sabbát* főnév - abbahagyás, szünet.

A sabbát eredetét a szakemberek különféleképpen látják.

A 20. század elején több kutató azt feltételezte, hogy a sabbát eredetét Babilonban kell keresni. Ők a sabbát szó eredetét a sappatu - vagyis a hónap 15. napját jelölő - szóra vezették vissza. Már az ó-babiloni naptárban fontos szerepe volt a hónap 1., 5., 15. és 28. napjának. Az áldozatokat ekkor mutatták

⁸⁰ Preuss, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments, Band II. Kohlhammer, 1992 (tovább csak Preuss: Theologie II), 246. o.

be. E napok közül az egyiknek éppen sabbatu volt a neve. A későbbi szövegekben a telihold napját nevezték így. A régebbi szövegekben nagy jelentősége volt a telihold ünnepének. A kérdések, amelyek ezzel a ténnyel összefüggnek, így hangzanak: Egy havonta ismétlődő ünnepből kifejlődhetett-e egy hetente ismétlődő ünnep? Ha igen, akkor ez hogyan történt?

A Kr. e. 10. századból származó babiloni naptárak olyan napokról tesznek említést, melyek alkalmatlanok bármilyen cselekmény elkezdésére. A szerencsétlen, vagy a tabu-napokról van itt szó. Ezek a hónap 7., 14., 19., 21. és 28. napjai. Annak viszont nagyon kicsi a valószínűsége, hogy éppen ezek a balsors napok játszottak volna szerepet egy örömmünnep – a sabbát kialakulásakor. Legfeljebb a fogság idejében gyakorolhattak hatást az ünnep tartalmára.

Eerdmans úgy véli, hogy a sabbát a kénitáktól származik. Ez egy Jahvét tisztelő kovácsokból álló törzs volt. Velük hozza kapcsolatba a következő szövegeket: 2Móz 35, 3 és a 4Móz 15, 32. Az első helyen tűzgyújtási tilalomról van szó sabbát idején, a másodikban pedig egy férfi büntetése van leírva, aki sabbátkor fát gyűjtögetett, valószínűleg azzal a szándékkal, hogy tüzet rakjon. A sabbát kénita eredetére utal szerinte a tűzgyújtási tilalom különös hangsúlyozása. Állítólag Mózes a kénitáktól vette át a sabbátot, és új indoklással látta el. Ez a feltételezés azonban gyenge lábakon áll.⁸¹

A sabbátra, mint egy ősrégi izraeli rendelkezésre kell tekinteni. Ennek okát Stamm abban látta, hogy ez az egyedüli ünnep, melyről a Tízparancsolat is említést tesz.⁸² Más kutatók azonban éppen ezzel érvelnek amellet, hogy a Tízparancsolat a fogságban keletkezett, amikor Izraelnek nem állt módjában megünnepelnie a sabbáton kívül más ünnepet. Mowickeltől kezdve, aki bebizonyította a Tízparancsolatnak a kultusszal való kapcsolatát, a következőképpen indokolják és magyarázzák, hogy a Tízparancsolat csak a sabbátról tesz említést: A Tízparancsolat egy papi intés a laikusok részére, hogy miként kell viselkedni az ünnepről hazatérve. A sabbát tehát egy olyan ünnep, melyet otthon lehet és kell ünnepelni, míg a többi ünnepet csak az istentiszteleti közösségben lehet. Nem azért hiányzik a Tízparancsolatból a többi ünnep, mert az szinte már ellenségesen eltávolodott a kultusztól, hanem azért, mert a kultuszt szinte magától értetődőnek tételezi fel.

Az Ószövetség könyveiben megfigyelhető, hogyan válik a sabbát fokozatosan komolyabbá és fontosabbá.

Már a legrégebbi jogi gyűjteményekben találkozunk az emberek és állatok kötelező pihenésére vonatkozó előírással, de a sabbát szó említése

nélkül, és ennek az ünnepnek a teológiai indoklása nélkül. A Szövetség könyvében ezt olvashatjuk: „Hat napon át végezd munkádat, de a hetedik napon nyugodjál (*tisbót*), hogy pihenjen (*janúach*) a ökröd és szamarad, és lélegzethez jusson (*vejinnáfés*) a szolgálód fia és a jövevény.” (2Móz 23, 12) Látjuk, hogy ebben a parancsolatban szinonimaként vannak alkalmazva a *s-b-t*, *n-v-ch* és *n-p-s* igék. Az ún. Jahvista tízparancsolatban ezt olvashatjuk: „Hat napon át fogsz dolgozni, a hetedik napon pihenni fogsz (*tisbót*) még a szántás és aratás idején is fogsz pihenni (*tisbót*)”. Nyilvánvaló, hogy ennek a parancsolatnak a második fele toldalék, mely a pihenés érvényét még a földműves munkákra is kiterjeszti. Ebből az következik, hogy a pihenésre vonatkozó parancsolat a nomád időkből származik. Ezekben a parancsolatokban nem ünnepekről van elsősorban szó. A sabbát tehát elsősorban nem ünnep. Ezáltal arra is magyarázatot kapunk, hogy a sabbátot miért nem említik az ún. „Ünnepnapotárak” (3Móz 23, 4köv, 5Móz 16).

Az Ószövetségben nem áll semmilyen adat a rendelkezésünkre a sabbát keletkezését és eredetét illetően. A Kr. e. 8. században működő próféták tettek a sabbátról először említést (Ám 8, 5; Hós 2, 13; Ézs 1, 13).

Történelmileg véve a sabbátról szóló legrégebbi adat Ám8, 5: „Mert így beszéltek: Mikor múlik el az újhold, hogy gabonát árulhassunk, és a szombat (sabbát), hogy gabonával kereskedjünk.” Ámos esetében már érzékelhető az egyes körök sabbáthoz való lekicsinyítő hozzáállása. Ők a sabbátot egyfajta akadálnak tekintik, amely akadályozza őket a kereskedésben, és mások kizsákmányolásában.

Hós 2, 13 szerint az isteni büntetés részét képezi az is, hogy az Úr megfosztja népét a sabbáttól. Ebben a szövegrészben a sabbát inkább a pihenés napja, mint az Úr ünnepe.

Ézs 1, 13 nem a sabbát és a többi ünnep elvitasításáról szól, hanem ez a szövegrész azokat bírálja, akik igazságtalanul cselekszenek, és ennek ellenére nyugodt lelkiismerettel ünneplik az ünnepeiket.

Az előbbieken felsorolt mindhárom szövegrészben a sabbátról valamilyen más ünneppel együtt esik szó. Az újhold mindig a sabbáttal együtt fordul elő. Ha tehát a sabbát és az újhold, mint parallelizmus membrorum szerepel, akkor ebből az a feltételezés alakulhatott ki, hogy a fogság előtti időben a sabbát és az újhold egy ünnepnek számított, és csak a fogság utáni időszakban vált a sabbát olyan ünneppé, mely hétnaponként ismétlődik. Ez a feltételezés a babiloni sabbatura épült. A sabbatu-napok azonban inkább tabu-napoknak számítottak, semmint örömmünnepnek, ezért valószínűtlen, hogy a sabbát eredetét éppen itt kellene keresnünk.

⁸¹ Eerdmanst idézi J. J. Stamm: Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung. Bern, 1958 (továbbiakban Stamm:Dekalog), 40–41.o.

⁸² Stamm: Dekalog, 42. o.

A jahvista forrásban a sabbát (*sabbatón sabbat-qodes JHVVH*) először a manna szedésével kapcsolatban jelenik meg (2Móz 16, 23köv).

Az ősatyák történeteiben az egyik irodalmi réteg sem tesz említést a sabbátról, vagy a pihenésre való felszólításról. Elmondható tehát, hogy a pátriárkák hite nem függött össze a pihenéssel.

A Tízparancsolat mindkét változatában használják a sabbát kifejezést, és az apodiktikus formulációhoz már teológiai magyarázatot is fűztek.

Témánk szempontjából 2Móz 20, 8 - 11 érdemel egy közelebbi elemzést:

Koehler úgy véli, hogy a *zákór* (emlékezni) kifejezés a sabbátról szóló parancsolat elején nem lehet eredeti. Érvei a következők: Ha valamire már vissza kell emlékezni, akkor az a régmúltból ered. E kutató szerint az 5Móz 5, 12-ben előforduló változat, a *sámór* (megtartani, megőrizni) eredetibb lehet.⁸³ Olyan nézetek sem hiányoznak, amelyek szerint a *zákór* az eredeti, és később a *sámór*-ral helyettesítették, mely egy súlyosabb és erőteljesebb kifejezés.

Ami az 5Móz 5, 13-ban leírt magyarázatot illeti a sabbáttal, mint a pihenés ünnepével kapcsolatban, ez eredetibbnek tűnik, mert a deuteronomista teológia szellemiségét tükrözi.

A 2Móz 20, 9 - 11 magyarázatában kimutatható az összefüggés a Papi iratban leírt teremtéstörténettel, amely későbbi, mint a Deuteronomium. Ez az összefüggés vitathatatlan annak ellenére, hogy a 11. vers nem szó szerinti idézete 1Móz 2, 3-nak.

A sabbát meghatározása és indoklása 2Móz 20, 9 - 11-ben található. Minden hetedik napon sabbát napja van, amely az Úré. A *melá'ká* kifejezés alatt a szó legtágabb értelmében vett tevékenységet kell érteni. A munkavégzés tilalma nemcsak a családfőre és a gyermekeire vonatkozik (érdekes, hogy a feleségről nem esik szó), hanem a szolgákra, szolgálólányokra, jószágra és az idegenekre is. Érdekes, hogy az idegenek (*gér*) a jószág után vannak említve. Ezt ne tekintjük úgy, hogy ez a ranglétrán elfoglalt helyük (előbb van a jószág, majd utánuk az idegenek) hanem ez egy későbbi betoldás. Ezért van az idegen a jószág után említve. Az idegen, aki a kapun bévül lakik, vagyis az izraeli község jogi fennhatósága alá tartozik, csakis a honfoglalás után képzelhető el.

A sabbát itt azzal van indokolva, hogy a világ teremtése hét napig tartott. Az égen és földön kívül fel van itt sorolva a tenger és minden, ami benne van. Ha a tenger alatt itt is istenellenes hatalmat értünk, akkor ez azt jelenti, hogy a gonoszság az Isten ellenőrzése alatt áll. Hat nap után az Úr megpihent

⁸³ Ludwig Koehler: Die hebräische Rechtsgemeinde, 1931, 46. o.

(*n-v-ch* és nem *s-b-t*!), miután elvégezte a munkáját. Még akkor is, ha a sabbát Isten pihenésére emlékeztet, nem hasonlíthatjuk össze azzal a pihenéssel, ami az embernek és állatnak rendeltetett el ebben a parancsolatban. Ezért alkalmaztak két külön igét. A sabbáton különös isteni áldás van, és ezért lesz az áldássá mindazok részére, akiknek el lett rendelve. A sabbát meg is van szentelve (*q-d-s*). Ezt az igét a legeredetibb értelemben kell venni: elválasztva lenni, különös célra kijelölve lenni. A sabbát az Úré.

A Deuteronomiumban a sabbát azzal van megindokolva, hogy a) a szolgáknak is pihenni kell (*n-v-ch*), éppúgy, mint a család fejének, b) Izrael emlékezzen az egyiptomi rabszolgaságára, c) az Úr szabadította őt onnan ki (5Móz 5, 14 - 15).

A Tízparancsolat mindkét változata szerint a sabbát az időnek olyan része, amely az Úré (*sabbát JHVVH*). Az anyagi javakból az Úrnak egy tized, az időből egy heted jár. Az Ószövetségben a hétnapos ritmust nemcsak a munka és pihenés váltakozásában találjuk meg. Hét napig tartott az esküvő (1Móz 29, 27köv), hét napig tartott a gyász (Jób 2, 13), Illés szolgája hétszer nézte meg, hogy fog-e esni (1Kir 18, 43), hét harsona okozta Jerikó falainak a leomlását, miután hétszer járták körül a várost (Józs 6, 4). Némely kultikus cselekményt is hétszer kellett megismételni (3Móz 4, 6; 14, 7). A tisztátalanság némely fajtái is hét napig tartottak (3Móz 12, 2). A böjt is hét napig tarthatott (1Sám 31, 13), és az ünnepi lakoma is (Eszk 1, 5).

A fogság idején, amikor nem lehetett tizedet adni a templom javára, megnőtt a sabbát jelentősége. Ennek nyilvánvaló bizonyítéka a Papi kódex. A fogság idején a sabbát volt az, ami megkülönböztette az Izraelieket a környezetüktől, és így vált a hitvallás és a szövetség jelévé (2Móz 31, 13 - 17 P).

A mezopotámiai mítoszoktól eltérően a pihenés nemcsak az istenek kiváltsága, hanem a teremtettség is, mert az ember az Isten képe és Isten partnere. 1Móz 2, 3-ból valószínűleg azért hiányzik a sabbát, mert az nem az egész emberiségnek, hanem csak Izraelnek adatott. Mivel a sabbátot a kultuszban ünneplik, a teremtés éppen a kultuszban éri el célját. Ez arra utal, hogy a teremtettség célja az Istennél lévő örök nyugalom.

1Móz 2, 1 - 4a elemzése bizonyítja, hogy a munka és pihenés váltakozásában nem beszélhetünk teremtői rendről. A sabbát csak azoknak lett elrendelve, akik hisznek a Teremtőben (lásd 2Móz 20, 11). 5Móz 5, 15 szerint a sabbátra csak azoknak lehet „igényük”, akik igénylik a megváltást, a szabadságot, és a szabadulást, amik Isten ajándékai.

A fogság utáni szövegek egyértelműen a sabbát jelentőségének a növekedését bizonyítják (3Móz 16, 31; 23, 3. 32 stb.) A sabbát az ünnepi naptárba is bekerül (3Móz23, 3). Nehémiás arra használja ki hivatali hatalmát, hogy

érvényesítse és kikényszerítse a sabbát megtartását (lásd: Neh 10, 32 - 34; 13, 15 - 22). A sabbát napján mutatják be az áldozatokat is. A krónikás számára ez már magától értetődő dolog (pl. 1Krón 9, 32). A 92. zsoltár címe arról tanúskodik, hogy voltak kijelölt énekek is a sabbát napjára. A Makkabeusok korában a kezdeti háborús vereségeket követően különleges intézkedéseket kellett hozni azzal kapcsolatban, hogy sabbát napján is harcolhassanak (1Makk 2, 32. 37 - 41).

Az evangéliumokból világosan érződik, hogy Jézus Krisztus korában a sabbátnak milyen nagy jelentősége volt.

Abban a formában, ahogy azt az Ószövetség leírja (a Talmudban leírtakról már nem is beszélve), a sabbátot csakis egy agrártársadalomban lehet betartani.

2.3.1.5 A körülmetélés

A körülmetélés – ugyanúgy, mint a sabbát is – fogságban és a fogság utáni zsidóság körében tett szert nagy jelentőségre különösen a Papi kódex teológiájának köszönhetően. 1Móz 17, 11 szerint a körülmetélés a szövetség jele (*’ót bört*).

A legrégebbi korokban az Izraeliek körében a körülmetélés gyakorlatáról csak közvetett bizonyítékaink vannak. Közvetve bizonyítja 1Móz 34 (a Dina miatti konfliktus) a körülmetélés gyakorlatát Izraelben a pátriárkák korában. Az Izraelben gyakorolt körülmetélésről szóló közvetett adat az is, hogy a filiszteusokat gúnyosan körülmetéletlennek nevezték (*há ’arelim* – Bír 14, 3; 15, 18; 1Sám 14, 6; 17, 26. 36).

Arról is tesz említést az Ószövetség, hogy a körülmetélés szertartását más népek is ismerték. Jer 9, 25 mint körülmetélteket említi az egyiptomiakat, az edomitákat, az ammonitákat, a móábitákat és közelebbről ismeretlen embe-
reket, akiknek le volt nyírva a hajuk a halántékuknál.

Egyiptomban a körülmetélés nem lehetett megkülönböztető jel az egyiptomiak és az izraeliták között. Más volt a helyzet a fogság idején, és a későbbi korokban, amikor az Izrael szomszédságában élő népek nem voltak körülmetélve.

A körülmetélés nagy valószínűséggel a házassági beavatás részét képezte, amit a fiatal férfiakon hajtottak végre. Csak a későbbiekben hajtották végre a csecsemőkön, nyolc nappal születésük után (1Móz 21, 4; 3Móz 12, 3; v. ö. Lk 2, 21). Ezáltal már a csecsemő is részese lett az Ábrahámmal megkötött szerződésnek, amely a Papi kódex számára oly fontos.

A „körülmetelt” kifejezést (*múl; mülá; m-l-l*) később jelképesen is alkalmazták. Az Ószövetségben olvashatunk arról, hogy szükséges a fülnek, a

szívnek a körülmetélése is (5Móz 10, 16; 30, 6; Jer 4, 4; 6, 10; 9, 24; 3Móz 26, 41). Ez a jelképes beszéd nem akarja lekicsinyíteni a testi körülmetélés jelentőségét, sőt inkább elmélyíti azt.

A „körülmetéletlen” kifejezés még a fiatal gyümölcsfára is vonatkozhatott (3Móz 19, 23 - 25), mert a termésükből az első három évben nem volt szabad enni, a negyedik év termését az Úrnak kellett szentelni, és az ötödik év termését már szabad volt fogyasztani.

2.3.1.6 Az áldozatok

Az állatáldozatok ősidőktől fogva ismertek voltak minden vallásban. Maimonidesz szerint éppen ebből az okból kifolyólag volt szükséges az istentiszteletnek ezt az általános formáját magasabb, lelki szintre felemelni, és ez szerinte a Leviticus könyvében történt meg.⁸⁴ Ez magasabb lelki szintre nyilvánul meg, hogy az ószövetségi áldozatokból hiányoznak a mágikus elemek, és az áldozatokat meg kell előznie a bűnök megvallásának, és ha lehetséges, akkor a kártérítésnek is.

A zsidó teológusok szerint az égőáldozat azt jelképezi, hogy az egyén Isten akaratának van alárendelve; a közösség áldozata hálaadás az Isten jóságáért és kegyelméért; az egész nép bűnéért hozott áldozat az együvé tartozást és a nép közös küldetésében való hitét fejezi ki.⁸⁵

Ám 5, 25 és Jer 7, 22 - 23 szerint Izrael nem rendelkezett áldozatokkal és nem is ismerte azokat. Viszont arról sem feledkezzünk meg, hogy ezeket az állításokat a kultusz elferdülése elleni prófétai polémikában találhatjuk meg. Még ha kissé túlzottak is ezek a kijelentések, mégis azt a valóságot tükrözik, hogy az áldozati gyakorlat Kánaánban fejlődött ki. Ezt bizonyítja az a tény is, hogy az áldozati gyakorlatban használatos szakkifejezéseket a szíriai és kánaáni vallásból vették át. Ezekkel a kifejezésekkel az ugariti szövegekben is találkozunk.

A religionisztika három fő áldozati fajtát különböztet meg: a) közösségi áldozatok, áldozati lakomával egybekötve, b) áldozati ajándékok, c) engesztelő áldozatok. Ez a három kategória vonatkozik azokra az ószövetségi áldozatokra is, amelyek 3Móz 1 - 7 és 4Móz 28 - 29 fejezetekben vannak leírva.

Az Ószövetség nem tesz említést az áldozás indítékairól, annak indoklásáról és nem találunk itt egy kidolgozott áldozási elméletet sem. Pl. az sem világos, hogy Káint és Ábelt mi indította az áldozat bemutatására (1Móz 4, 3),

⁸⁴ Mózes öt könyve és a haftarák, III. Leviticus. Akadémia Kiadó és Nyomda, Budapest 1984, 2. o.

⁸⁵ u. ott.

vagy Noénak mi volt az indítéka az özönvíz elmúltával az áldozat bemutatására (1Móz 8, 20). Az összefüggésekből nemegyszer meg lehet ítélni, hogy mi volt az áldozat bemutatásának az indítéka. Az Ószövetség által leírt esetekben ez általában a hála volt. A rendszeresen ismétlődő áldozatok esetében látszik az a tendencia, hogy az alkalmi áldozót kiszorítja a pap, és a különféle áldozati helyeket a központi szentély szorítja ki.

Az áldozati állat minden esetben háziállat volt, hogy az áldozat valóban a saját tulajdonból származó áldozat legyen, ne pedig valami olyan ajándék, ami azelőtt nem az áldozó tulajdonát képezte.

A 3Móz 1 - 5-ben leírt áldozatokból arra lehet következtetni, hogy léteztek formulák, amelyeket alkalmaztak az áldozatok bemutatása közben. A pap megállapította, hogy az áldozat hibátlan, érvényes-e (*r-c-h*), hogy beszámít-e (*cb-s-b*) és hogy Istennek kedves-e (*cb-p-c*).

Az áldozat legősibb formája a közösség áldozata (*zebach* – lásd: 2Móz 12, 3köv; 1Sám 1 - 2) volt. Az Ószövetségben ez az áldozatfajta 162-szer van említve. Az ősatyákkal kapcsolatban *'óla*-áldozaton kívül még a *zebach* van említve. Több alkalommal meg van említve, hogy az áldozatokat bemutatók valamiféle szerződési viszonyban (*börít*) álltak egymással (pl. 2Móz 34,15; 1Sám 9,12). A közösségi áldozat rituáléja, amelyet 3Móz 3 és 3Móz 7, 11 - 21 ír le, újabb keletű. 1Sám 1 - 2 alapján alkothatunk némi elképzelést arról, hogy ez az áldozási forma hogyan is játszódhatott le a régebbi korokban. Az itt leírtak alapján az áldozati állatnak csak egy részét áldozták az Úrnak. Az áldozati állat nagy részét az áldozatot bemutatók közösen fogyasztották el, és a közös lakoma által egyfajta kapocs és közösség alakult ki közöttük. Az Ószövetség szintjén nem észlelhető az az elképzelés, hogy az asztali közösség egyik tagja az istenség, és hogy az áldozati állat életereje átszáll az áldozat bemutatóira. 2Móz 24, 9 - 11 arról tudósít, hogy az áldozatot bemutatók az Úr színe előtt fogyasztják el az ételt, de nem vele közösen. Az Úr ebben az esetben tehát nem társuk. Érdekes, hogy ebben az esetben az áldozat bemutatásánál nem szükséges a pap jelenléte. Valószínűleg ebből az okból kifolyólag ez az áldozatfajta a későbbiekben a háttérbe szorul, ill. *zebach selámim* lesz belőle, és itt már szükséges a pap jelenléte. A papi szövegben a *zebach* kifejezés mellett 50-szer szerepel a *selámim* melléknévként.

Az áldozat másik fajtája az áldozati ajándék - a *minchá* – pl. 1Móz 4, 3 - 5; 1Sám 2, 17 stb. Az Izraellel szomszédos népeknél az áldozati ajándék az istenség táplálását szolgálta. Annak hangsúlyozása, hogy az Úrnak nincs szüksége ételre (Bír 13, 16; Zsolt 50, 12) a népi vallási hiedelmekkel történő polémia is lehet. Annak ellenére, hogy az Úrnak nincs szüksége ételre, mégis meg volt főzve és sózva az a hús, melyet az Úrnak áldoztak (1Sám 2, 13; 3Móz

2, 13). A kenyerek, amelyek állandóan Isten színe előtt voltak (2Móz 25, 30) szintén az Isten etetésére utaló jelek. Az Ószövetség talaján kevés jel utal arra, hogy ezt a fajta áldozatot számításból - *do ut des* - alkalmazták volna.

Az áldozati ajándék leggyakoribb formája az égőáldozat - *'ólá* - volt. Az Ószövetség 286-szor tesz róla említést. Nagy a valószínűsége, hogy az izraeliták ezt az áldozati formát a kánaánitáktól vették át. Ennél az áldozatnál mindent elégettek. Ez a fajta áldozat a kellemes illata által - *réach nichóach* jutott el Istenhez. A pap csak az áldozati állat bőrét kapta meg. Ennek az áldozatnak a leírását 3Móz 1-ben 3Móz 6, 1 - 6-ban találjuk. A régebbi szövegek is tesznek említést az áldozatnak erről a fajtájáról (2Móz 20, 24; Bír 6, 26). A 3Móz 1-ben és 6-ban található leírás szerint az áldozat bemutatásához szükséges a pap és az oltár is. Ez az áldozatfajta bizonyos távolságra is utal az Isten és az ember között. 4Móz 28 szerint ezt az áldozatot naponta mutatták be. Gyakran királyok mutatták be ezt az áldozatot (1Kir3, 4. 15; 9, 25; 2Kir 16, 15). Mivel az áldozati előírások mai formája a fogság után keletkezett, nem meglepő, hogy az *'ólá* előtérbe került a *zebach* rovására.

Az *'ólá* 3Móz 1-ben úgy szerepel, mint papi aktus. A pap odavezeti (*q-r-b*) az állatot az oltárhoz és az áldozatot bemutató ember ráhelyezi a kezét (*s-m-k*). Ez a kézrátétel az áldozó azonosulását jelképezi az áldozati állattal. Az állat leölése (*s-ch-t*), a vérrel történő szertartás (*j-r-q*) és az áldozat elégetése a pap feladata. Az állatra való kézrátételt és a vérrel való szertartást valószínűleg a bűnbánati áldozat rituáléjából vették át ebbe az áldozatfajtába. Ez a tény a következő tendenciákra mutat rá:

- Az áldozatok egyes fajtái kölcsönösen befolyásolták egymást és keveredtek egymással.
- Fokozatosan nőtt a papok szerepe az áldozatok bemutatásakor.
- A vér és a vele való szertartás szerepe egyre fontosabbá vált.

Az áldozat megnevezésére a legrégebbi kifejezés a *minchá* (1Móz 4, 3; 32, 14; 1Sám 2, 17 és 3, 14). Ez a szó legelőször is áldozatot jelentett, és csak később alkalmazták az áldozati ajándék jelölésére. Még később kezdték ezzel a fogalommal jelölni az ételáldozatot (finomra őrölt liszt, olaj, tömjén). Ez már nyilvánvaló 3Móz 2 és a 3Móz 6, 7 - 11 alapján. Erről a fajta áldozatról önállóan csak 3Móz 6, 12 - 16 és a 4Móz 5, 11 - 31 tesz említést. Máshol a *minchá* az *'ólá*-nak a kísérő áldozata, amint az 4Móz 15, 1-ben és 4Móz 28, 12-ben le van írva. A *minchá* leírásának a besorolása (3Móz 2) a 3Móz 1 és 3 közé erre a kísérő jellegre utal. Még később a *minchá* az italáldozattal együtt szerepel (neszek - 3Móz 23, 13), amikor bor, víz, olaj volt az áldozat. Még a tömjénáldozat is az *'ólá* kísérő áldozata volt.

3Móz 6, 15 a teljesen elfüstöltetett (*kálil*) áldozatról számol be. Ezt a fajta áldozatot már csak 5Móz 33, 10 említi, és az *'ólá*-val együtt 1Sám 7, 9 és Zsolt 51, 21. Úgy tűnik, hogy a kálil mint önálló áldozati fajta megszűnt és beolvadt az *'ólá*-ba.

A fogság utáni áldozati gyakorlatban a vér egyre nagyobb szerephez jutott, és ez arra utal, hogy az áldozat egyre kevésbé jelentette a hála, a tisztelet, hódolat, esetleg kérés megnyilvánulását, viszont a bűnökért való engesztelést, bűnbocsánatot (*k-p-r*) volt hivatott betölteni. A vér az oltár számára volt szánva (3Móz 17, 11).

Éppen azért, mert az áldozatok bemutatásakor egyre nagyobb hangsúly volt a bűnök eltörlésén, egyre nagyobb jelentőségre tettek szert a vétke-kért (*chattát*) és bűnökért (*'ásám*) bemutatott áldozatok, melyeket 3Móz 4 és 3Móz 5 ír le. Ezeknek a szertartásoknak az alapvető elemei az áldozati állat felvezetése, az állatra való kézrátétel (esetleg a bűnök megvallása), az állat leölése, a vérrrel történő szertartás, az áldozat elégetése és a maradékok eltávolítása. Ezek az áldozatok minden valószínűség szerint eredeti izraeli áldozatok, mert velük kapcsolatban konkrétan arról van szó, hogy az Úr megbocsátja a bűnüket (pl. 3Móz 4, 20; 26, 31 stb.).

Az áldozatokkal kapcsolatban meg kell még említeni az illegitim áldozatokat is. 2Kir 23, 10, Jer 7, 31 és a 32, 35 szerint a Ben-Hinnóm völgyében Moloknak mutattak be áldozatot. Gyermekáldozatról volt szó (3Móz 20, 5köv; 5Móz 18, 10; 2Kir 17, 17). Izrael szomszédjainál a gyermekáldozatok szokványosak voltak. A Kánaánban való letelepedés után Izraelen belül is előfordultak az emberáldozatok, ill. számítottak velük (lásd Bír 8, 21, és 11, 3; 1Sám 14, 45; 15, 33). Az Izsák föláldozásáról szóló történet (1Móz 22, 1 - 17) eredetileg arra akart rámutatni, hogy a gyermekáldozatot állatáldozattal kell helyettesíteni.

Az áldozatokkal szorosan összefügg a tizednek és a termés zsengéjének a beszolgáltatása. 1Móz 28, 22 és az Ám 4, 4 alapján tudjuk, hogy a bételi és a gilgáli szentélynek tizedet szolgáltattak be. 1Móz 14, 20 alapján következtethetünk a jebuzeusok által lakott Jeruzsálemnek adott tizedre. Ennek a perikópának az a szándéka, hogy kapcsolatba hozza Ábrahámot és Jeruzsálemet. 5Móz 14, 22 szerint Jeruzsálembe a tizedet természetben vagy pénzben kell beszolgáltatni. Ennek az előírásnak az alapján az adózó, vagy ajándékozó is evett Jeruzsálemben a tizedéből. 4Móz 18, 20 szerint a tized a kultikus személyzet, főként a lévíták ellátását szolgálta.

A tizedek mellett a szentélyeknek még zsenget is be kellett szolgáltatni. Itt az első terméstről (2Móz 23, 19), az elsőszülött jószágáról (1Móz 4, 4 és 2Móz 34, 19) és az első gyümölcsről (5Móz 8, 8) volt szó. 5Móz 26, 1 - 11 tartalmazza a tized beszolgáltatásakor elmondandó imát.

Míg a zsengek esetében az Úrnak – mint mindenek ajándékozójának szóló hála volt az előtérben, addig a tizedek főleg a papok élelmezésére és a szociális segélyre voltak szánva.

Az áldozatokról de Vaux szavaival elmondható, hogy ez egy cselekvésben megnyilvánuló imádság.⁸⁶ Ez az állítás azon alapul, hogy a *tódá* jelentése hálaíma és hálaajándék is. Az áldozatok az Istennel való közösség megszilárdítására szolgáltak, és Isten népe megszentelődésének a fontos eszközei voltak.

Az ószövetségi áldozatok teológiai értékelését Zsid 9, 1 - 10, 18-ban találhatjuk meg. Az áldozatokkal kapcsolatos evangélikus álláspontot az Ágostai Hitvallás XXIV. fejezetében találhatjuk meg: „Mi az áldozat, és milyen fajtái vannak?” cím alatt.

2.3.2 A szentség értelmezése

Különös figyelmet érdemel a Leviticus könyvében az ún. Szentség törvénye. Ezt a kifejezést elsőként August Klostermann alkalmazta 1877-ben egy tanulmányban 3M 17 - 26 fejezeteire, és ettől fogva alkalmazzák ezt a fogalmat a szakirodalomban. Ez az elnevezés abból van levezetve, hogy Isten parancsolatai ebből az alapvető parancsolatból és megállapításból vannak levezetve: „...szentek legyetek, mert én az Úr, a ti Istenetek szent vagyok” (19, 2; 20, 7. 26).

A Szentség törvénye a Pentateuchos legkésőbbi irodalmi forrásába, a Papi kódexbe van beledolgozva. Otto Kaiser szerint a Papi kódex racionalista beállítottságú írója szerint csak két titok létezik: az első, az embert megváltó kiszámíthatatlan isteni akarat, a második pedig a bűn kiszámíthatatlan hatalma. „Azonban a kultusz, amely a megbékélést és a megtisztulást idézi elő, kiragadja az embert a nyomorúságából, hogy ezekről a titkokról elmélnie kelljen.”⁸⁷

A Szentség Törvénye szinte iskolapéldája annak (nem egy tankönyv éppen ezt a példát említi), hogy a régebbi teljes anyagot beleszerkesztették a Pentateuchos valamelyik forrás-iratába.

A Szentség Törvényével kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy itt egy olyan egységes irodalmi műről, vagy szövegről van-e szó, amelyet fokozatosan egészítettek ki, és ezáltal terjedelmesebbé vált. Ebben a kérdésben eltérő a kutatók véleménye.

⁸⁶ R. de Vaux kijelentését idézi Preuss: Theologie II, 265. o.

⁸⁷ Otto Kaiser: Einleitung in das Alte Testament. EVA, Berlin, 1973. 101. o.

August Klostermann úgy véli, hogy a 17 - 26 fejezetek egy teljes egészet képeznek. Ez érthető is, mert tőle származik ezeknek a fejezeteknek az egységes elnevezése.

Ellinger szerint, aki irodalmi szempontból tanulmányozta a Szentség törvényének a szövegét, négy fázist lehet megkülönböztetni a szöveg fokozatos növekedésében, mígnem elnyerte a mai formáját. Arra is rámutat, hogy a szövegbe a fogság előtti – a családi életre és vagyonra vonatkozó – előírások is bele lettek dolgozva.⁸⁸ Ellinger szerint a Szentség törvényét a következő módon oszthatjuk fel:

- 17 – a vérrel való bánásmódra vonatkozó előírások,
- 18 – a nemi életre vonatkozó előírások,
- 19 – a felebaráttal való kapcsolatra vonatkozó előírások,
- 20 – különleges kihágásokért kijáró büntetések leírásai,
- 21, 1 - 16 – a papok személyes ügyei
- 22, 17köv – az áldozatra vonatkozó előírások,
- 23 – ünnepek,
- 24, 1 - 9 – a gyertyatartónál és az asztalnál való szolgálat,
- 24, 10 – az átkozódásért kijáró büntetések,
- 25 – a földdel való bánásmód (jubileumi év),
- 26 – áldás és átok.

Mit kell érteni az alatt a szentség alatt, amelyet az Úr Isten megkíván? Hogyan kell értelmezni e szavakat: *kedósím tihjú kí kádós ani JHVH 'elóbékem?* Isten szentségén az Ő teljes másságát – totaliter aliter – és erkölcsi tökéletességét kell érteni. Az ember szentségéről nem mondható el ugyanez. *Qádós* – mindenekelőtt azt jelenti, elválasztva lenni, különös szolgálatra kiemelve lenni. A szent tehát azt jelenti, hogy az Istenhez tartozónak, Istenhez közelállónak, Isten szolgálatára kiválasztottnak lenni, de még Isten szolgálatára való felmentést is jelenthet. Ebben az értelemben Izrael Isten szent népe (2Móz 19, 6 - *gój qádós*). Ebben az értelmezésben a keresztyénekről is elmondható, hogy szentek (lásd Pál leveleit). A szentség efféle felfogásának alapján mondja Zenger, hogy „a parancsolat nem így hangzik „legyetek úgy szentek, ahogyan én szent vagyok”, hanem így: „szentek legyetek, mert én szent vagyok”⁸⁹

A szentség követelmény, és az Újszövetségben is elhangzik a szentség parancsolata: „Mint engedelmes gyermekek ne igazodjatok azokhoz a korábbi vágyaitokhoz, amelyek tudatlanságotok idején voltak bennetek, hanem – mi-

vel ő a Szent hívott el titeket – magatok is szentek legyetek egész magatartásotokban, úgy amint meg van írva: Szentek legyetek, mert én szent vagyok.” (1Pét 1, 14 - 16.

A Szentség törvényében található egy mondat, mely a szöveggörnyezetben nem különösen feltűnő, de mégis a Törvény summájának a második részét képezi: „szeresd felebarátodat, mint önmagadat” (19, 18). Az eredeti összefüggésben a felebarát kifejezés alatt az emberhez közelálló másik ember, barát (*re'a*, szinonimája a *böné 'amekka*) értendő. Csak az Újszövetségben lett ez a kifejezés kiterjesztve minden emberre (lásd: Lk 10, 29 - 37).

A 2000. jubileumi év közeledtével többen hangoztatták, hogy a jubileumi évre vonatkozó előírások (3Móz 25) alapján legyen elengedve az ún. harmadik világ államainak az adóssága. Ebből az okból kifolyólag ehhez a fejezethez a következőket kell hozzáfűzni:

Az Ószövetségben a szent év megtartására nem találunk gyakorlati példát. Izrael nem tartotta be ezt az utasítást, és ezért volt a babiloni fogság a Krónikás szerint (2Krón 36, 21), mert nem tartották be a szent évekre vonatkozó előírásokat. Ha a Szentség törvényének keletkezését a fogság utáni időszakra tesszük, akkor ebben az esetben ez egy jövőbe mutató program a hazatérők számára.

Azt viszont nyilvánvaló, hogy ezek az előírások csak olyan lakossággal számolnak, akik földet birtokoltak és földművelésből éltek. Ezáltal bármilyen migráció és lakossági mobilitás ki van zárva. Abból a feltételezésből indulnak ki, hogy Izraelben minden föld az izraeliták tulajdonában van. Ebbe az elméleti elgondolásba a gazdag idegen nem illett bele (47. - 54. vers). A gyakorlat azonban nyilván teljesen más volt.

A jubileumi év célja az volt, hogy egy adott határ alá senki ne szegényedjen el. Hosszú időre senki sem veszíthette el az atyai földet, az atyai örökségét. Mai kifejezéssel élve ez azt jelentette, hogy Isten népének minden egyes tagja részére a létminimum biztosítva volt.

A jubileumi év ószövetségi intézményéből nem lehet azt a következtetést levonni, hogy a gazdag, iparilag fejlett országok engedjék el a harmadik világ országainak a tartozásukat. Egy globális létminimum biztosítására való igyekezetet viszont le lehetne ebből vezetni. Az első lépés egy bizonyos létminimum megállapítása lehetne.

Éppen azért, mert Izraelben a jubileumi évre vonatkozó előírásokat nem tartották be, annak megvalósítását a jövőben várták. Így vált az adósságoktól való megszabadulás „eljävendő eszkatológikus értékke”⁹⁰

⁸⁸ RGG, jelszó: Heiligkeitsgesetz, 175-176.old.

⁸⁹ Erich Zenger u. a.: Einleitung in das Alte Testament, Verlag W. Kohlhammer 1995, tovább: Zenger: Einleitung, 158.old

⁹⁰ Starý zákon, překlad s výkladem. Kalich, Praha, 1975, zv.2, 335. o.

Amikor az Úr Jézus Ézs 61, 1-et idézve meghirdeti „az Úr kedves esztendejét” (Lk 4, 19), ez egyfelől ennek az ószövetségi intézménynek az eszkatológikus jellegét fejezi ki, másfelől pedig rámutat azokra a földi és evilági feladatokra, melyeket el kell végezni a kegyelem évében (Lk 4, 18).

A 3Móz 25 szerint meghirdetett jubileumi évet csakis homogén agrártársadalomban lehet megtartani. Ma már ezt az ószövetségi intézkedést nem lehetne alkalmazni. Azt viszont mégis sajnálattal és bűnbánattal kell elmondanunk, hogy tekintettel a megváltozott társadalmi körülményekre az egyház nem igyekezett érvényesíteni a jubileumi évre vonatkozó elveket. A keresztyén egyház, még ha modifikált formában is, de igyekszik érvényesíteni a sabbátra, mint időre vonatkozó rendelkezést. Az egyház részéről észrevétlen maradt a sabbátnak a földre és az elszegényedettek szabadságára vonatkozó üzenete (3Móz 25, 10). Ez helytelen teológiai álláspont, mert Isten nemcsak az idő Ura, de a tér felett is rendelkezik, beleértve a termőföldet is. Csak akkor vallhatjuk meg, hogy Isten a mi Urunk, ha Őrnek ismerjük őt. Őrnek az élet minden területén, nemcsak a legbelső lelki élet, hanem a gazdasági és szociális élet területén is.

2.4 Numeri

Még annak ellenére is, hogy ez a könyv kétszer is említi az izraeliták összeszámlálását (1. és 26. fejezet), a héber Bammidbar (a sivatagban) elnevezés mégis találhatóbb, mint a Numeri.

Hasonlóképpen, mint az Exodusban, itt is váltakozva szerepelnek a legiszlátív és narratív részek. Nem lehet megállapítani, hogy a narratív részeket milyen elvek alapján szakítják meg a legiszlátív részek.

A könyv kezdete a Leviticushoz kötődik. A bevezető fejezetekben (1, 10 – 10) 10 arról van szó, hogy miként lett a szent hajlék „üzembe iktatva”. Itt nem fogunk ezzel a témával foglalkozni, mert azt már megtettük a Leviticus könyvét tárgyaló fejezetekben. A Numeri könyvének a bevezető fejezetei közül az Ároni áldásnak fogunk figyelmet szentelni (2.4.1). A Numeri könyve, amely a sivatagi vándorlás második szakaszával foglalkozik, indítékot ad arra, hogy ezzel a témával itt áthatóbban foglalkozzunk (2.4.2). Továbbá figyelmet szentelünk a kémekről szóló történeteknek (2.4.3), Bálám jövődöléseinek (2.4.4), valamint a könyv befejezésének (2.4.5).

2.4.1 Az ároni áldás

Az ároni áldást (6, 22 - 27)⁹¹ tartalmazó perikópát így oszthatjuk fel: bevezetés (22. – 23. versek), az áldás tulajdonképpeni szövege (24. – 26. versek), és a befejezés (27. vers). Maga az áldás három részből áll, és mindegyik rész két, egymást kölcsönösen kiegészítő kérést tartalmaz. Az áldás az egyénnek (2. szem. sing. masc.) szól, de szólhat mindenkire. A 27. versből az következik, hogy még akkor is, ha maga az áldás egyes számban van kimondva, az egész kultikus közösségre vonatkozik. Ezt a problematikát a zsidó teológia érdekesen magyarázza meg: „Miert az egyes szám? A hagyományos magyarázat az, hogy minden Izraelre vonatkozó áldás feltétele Izrael népének az egysége. Az egész Izraelt egy organikus egésznek kell tekinteni.”⁹²

Ha a bevezetést és a befejezést összehasonlítjuk, akkor megállapíthatjuk, hogy az áldás jelentése az „Úr nevének a ráhelyezése” a kultikus közösségre.

Az ároni áldással kapcsolatos, alapvető kérdés így hangzik: óhajról, vagy kijelentésről van-e szó? Az igealakok indicatívus-ban, vagy jussívus-ban vannak-e? A kutatók majdhogynem egyöntetűen azt a nézetet vallják, hogy jussívus-ról van szó. Az áldás kezdeményezői nem a papok, hanem maga az Úr. Bár a papok mondják ki, de maga az Úr adja az áldást (*va'ani 'abarakém* – 27. vers). A papok az Úr parancsára mondják ki az áldást (23. vers). Nem arról van tehát szó, hogy a pap által kimondott szó kikényszeríti az áldást az Úrtól. Nem a papi formula hatására indul be az áldás mechanizmusa, hanem a népet megáldani akaró Úr adja ki a papoknak a parancsot, hogy mondják ki az áldást. Az Úr teszi hatékonyá a papok által kimondott áldást. Az áldás minden részében ki van mondva az Úr neve. Nyelvtani szempontból ez nem lenne okvetlen szükséges. Az áldás második és harmadik részében az alany már el is lehetne rejtve. A háromszoros megnevezés által az Úr „különösen erősen van kiemelve, mint minden áldás szerzője.”⁹³

Az első részben először az áldásért való kérés jut kifejezésre. „Az áldás az Ószövetségben egy összegző fogalom a különféle isteni ajándékokra vonatkozóan, amelyek közül a legelső és legkifejezőbb az emberek, az állatok és föld termékenységre vonatkozott.”⁹⁴ Azt is lehet mondani, hogy minden, ami az embernek van, az isteni áldás eredménye. „Az áldás magába foglalja Isten

⁹¹ A zsidó teológia ezt az áldást papi áldásnak – birkat kóhánim – nevezi

⁹² Mózes öt könyve és a haftarák, IV. Numeri, Budapest 1984, 65. o.

⁹³ Martin Noth: Das vierte Buch Mose Numeri (ATD Band 7). EVA, Berlin, 1969, 53. o.

⁹⁴ Starý zákon, příklad s výkladem, zv.3, Kalich. Praha, 1974, 47. o.

minden jótéteményét.”⁹⁵ Zsolt 128, 2 - 4-et annak magyarázataként tekinthetjük, hogy mi minden tartozik az isteni áldásba.

Az Úr nemcsak áld, de védelmez is (*vajismereká*). A védelem és az áldás ugyanannak az éremnek a két oldalát képezi. A védelem alatt annak a gonosz-nak minden hatalma elleni védelmét értjük, amely megzavarhatja mindazt, amit az Úr megáldott. Az isteni védelem konkretizálását Zsolt 121, 4 - 7-ben találhatjuk meg.

Az áldás második felében fokozódást látunk. Az Úr nemcsak megfogható ajándékokat adományoz, hanem mennyei ajándékokat és jótéteményeket is ad. Az arcot felragyogtatni annyit jelent, hogy valakihez jóindulattal közeledni. Az „arcot felragyogtatni” kifejezést még szó szerint is értelmezhetjük ebben az esetben: Isten fényében lenni. Isten újszövetségi népe Jézus Krisztus által jár Isten fényében (Jn 8, 12). A könyörölni kifejezés kiegészíti és konkretizálja, hogy mit is jelent, ha valakinek felragyog az arca.

Az áldás harmadik része tovább fokozza⁹⁶ a jótéteményeket. Valaki felé oda fordulni, bibliai értelemben annyit tesz, hogy az illető nem haragszik. Ennél többet is jelent: gondoskodóan és szeretettel tekinteni valakire. Az Isten szeretetteljes és gondoskodó tekintete nyugalmat (*sálóm*) ad. A *sálóm* nagyon sokrétű jelentéssel bíró szó: béke, békesség, siker, jólét, egészség, hibátlanság, bőség. Isten újszövetségi népe Jézus Krisztus által van Istennel békességben (Rm 5, 1), mert ő a mi békességünk (Ef 2, 14).

2.4.2 A sivatagi vándorlás

A sivatagi vándorlás második szakasza, amely az egyiptomi kivonulást követő „második év, második hónapjának a huszadik napján” (10, 11) kezdődött”, 10, 11-től kezdődően van leírva. A Papi kódex kronológiája szerint az izraeliták egy évig voltak a Sínai-hegy lábánál (ez nem volt egy hosszú időszak, de nem is egy rövidke epizód) és onnan indultak el Kádesba. Onnan lettek a kémek kiküldve. A visszatérésük után a nép zúgolódni kezdett. Emiatt a zúgolódás miatt utasította őket az Úr, hogy induljanak délnek, de ők ennek ellenére északnak indultak, és a saját szakállukra akartak eljutni az ígéret földjére. Ez a kíséret a Hormánál elszenvedett vereséggel végződött (4Móz 14, 38 - 41). Izrael ezután elhagyta Kádest és csak 38 évi pusztai tartózkodás után tért ide vissza (4Móz 33, 36 - 37). Ezalatt az idő alatt az engedetlen nemzedék kihalt. De a második alkalommal sem vezetett egyenes út Kádesből Kánaánba, hanem csak a Jordánon túli területen át.

⁹⁵ Martin Noth: Das vierte Buch Mose Numeri (ATD Band 7). EVA, Berlin, 1969, 54. o.

⁹⁶ A fokozódás abban is látszik, hogy az áldás egyes részeiben a szavak száma növekszik 3-ról, 5-re, majd 7-re.

A pusztában való tartózkodásnak és a vándorlásnak az ilyen módon történő előadása, amely minden stratégiai és közgazdasági racionalitásnak ellentmond, „a hagyomány és kombináció növekedési folyamatának a végső eredménye”.⁹⁷

Ezek a hagyományok főként a déli törzsek körében voltak eleve, és ezekre a helyi hagyományokra támaszkodnak a Pentateuchos forrásiratai. Nem az a feladata az Ószövetség teológiájának, hogy rekonstruálja a mai formában meglévő anyagnak a keletkezését, hanem az, hogy rámutasson Isten népe e történelmi szakaszának teológiai értékelésére. A pusztai vándorlást az jellemzi, hogy „feszültség van az Izrael által a Sínai-hegyen elfogadott isteni parancsolatok és a naponta megmutatkozó képesség hiánya között, hogy megfeleljenek ezeknek a parancsolatoknak”.⁹⁸

A sivatagi vándorlásról szóló legtömörebb megfogalmazásokat a múltbeli témákat magukba tömörítő himnuszokban és történelmi krédókban találhatjuk meg. 5Móz 26, 5-ben a sivatagi vándorlás egy mondattal „van elintézve”. A Vörös-tengernél való megmenekülés üdvtörténeti esemény, és a megígért ország Isten ajándéka. A sivatagi vándorlás egy elkerülhetetlen kapocs a vörös-tengeri esemény és Kánaán meghódítása között.

Józs 24-ben már három eseménynek van egyforma üdvtörténeti jelentősége: a) az egyiptomi szabadításnak, b) a vörös-tengeri csodának, c) a pusztában való vezetésnek.

A pusztai vándorlás alatti vezetés motívuma nélkülözhetetlen eleme a múltbeli események himnuszszerű leírásának (pl. Zsolt 136, 16) és a prófétaik kijelentéseknek, melyek ezekre a himnuszokra támaszkodnak (pl. Ám 2, 10). Ezekre, a többé - kevésbé a kultusszal szorosan összefüggő szövegekre az a jellemző, hogy bennük Izrael az isteni gondviselés passzív tárgya.

Jeremiás próféta szerint a pusztában való tartózkodás ideje az Isten és népe közti szeretet legtisztább korszaka volt (Jer 2, 1 -3). Itt semmiféle Baal nem tört be Isten és az ő népe közé. A népnek csak az Úrra kellett támaszkodnia az élet minden területén, és az Úr gondoskodott népéről (5Móz 29, 5). A mannáról szóló történet a Papi kódex szerint (P) szintén az ilyen jellegű szövegek közé tartozik. Az Úrba vetett bizalom szó szerint lehetővé tette a napról-napra való élest. A Papi kódex ebben az esetben test szerinti evésre gondolt. Csak 5Móz 8, 3, a Deuteronomium-i forrás spiritualizálja ezt az eseményt. Ebben az esetben a manna lelki táplálékként jelenik meg ellentétben a kenyérel. A valóságos mannától ez az elképzelés már távol áll. Ugyanis minél tovább

⁹⁷ Von Rad: Theologie I, 293 - 294. o.

⁹⁸ Rolf Rendtorff: Theologie des Alten Testaments, Band 1, Neukirchener Verlag, 1999 (a továbbiakban: Rendtorff: Theologie I), 68. o.

éltek az izraeliták kultúrkörnyezetben, annál elképzelhetlenebb lett számukra a pusztában való élet. Ez azért is volt így, mert a pusztáról való elképzelésük hovatovább egyre eltávolodott a valóságtól. Elképzelésük szerint a pusztát egy kígyóktól, skorpióktól hemzseggő száraz terület volt (5Móz 8, 15). Jeremiás prófétának is hasonló volt az elképzelése a pusztáról (Jer 2, 6). Az, hogy a nép életben maradhatott egy ilyen szörnyű helyen, azt egyre inkább isteni csodaként értelmezték.

Ahogy egyre nagyobb mértékben tekintették isteni csodának a pusztában való tartózkodást, úgy vált egyre sürgetőbbé a kérdés: Hogyan viselkedett Izrael, amikor naponta átélte az isteni védelem és gondoskodás megnyilvánulását? A válasz negatív. A Zsolt 78-ban állandóan az a motívum ismétlődik, hogy Isten csodatetteire a nép lázadással, elpártolással és hitetlenséggel válaszolt. A Zsolt 106 is összehasonlítja a jelen nemzedék vétkeit az atyák vétkeivel (6. vers), amelyeket azután részletesen meg is nevez a zsoltár írója (7. vers).

A pusztai tartózkodás ideje alatt az Úr megkísértése számított alapvető bűnnek (2Móz 17, 1 - 7, 4Móz 17, 22, Zsolt 78, 18; 95, 8; 106, 14).

A nép zúgolódásáról szóló hagyományok nagyon régi időkre nyúlnak vissza, de a legrosszabb bizonyítványt Ezékiel állítja ki erről a korszakról (Ez 20, 1 - 16). Ezékiel szerint bár az Úr „a nevéért” tesz csodákat az engedetlen néppel (9, 14 és 22 versek), de a pusztában való tartózkodás az eljövendő ítélet előképeként van bemutatva. Izrael ki lesz vezetve „a nemzetek pusztájába” és ott fog feleltük az Úr ítélni (35 vers). Ebbe a kijelentésbe az is bele van foglalva, hogy az Úr ismét valami újat fog cselekedni a népével, ami majd a pusztai vándorlás ideje alatti gondoskodáshoz lesz hasonló. Ebben a szellemben íródott Deutero-Ézsaiás könyve is (lásd: Ézs 43, 16 - 24; 48, 20 - 22; 52, 11 - 12).

A Pentateuchos forrásaitaiban a sivatagi tartózkodás értékelése valahol a két véglet között helyezkedik el, amelyeket Jer 2, ill. Ez 20 „cövekel ki”. Ezekben az irodalmi rétegekben is az isteni gondoskodásról és a nép engedetlenségéről van szó, de az olvasónak mégis az a benyomása, hogy ugyanannak az éremnek a két oldaláról van szó, és nem úgy érzékeli ezeket a szövegeket, mint két, egymással ellentétes értékelés összevonását. Ha felteszszük azt a kérdést, hogy a pusztai vándorlás és az akkor lejátszódó események miért tartoznak Izrael vallási hagyományához, akkor erre a legáltalánosabb választ von Rad szerint 5Móz 8, 3köv-ben találjuk meg.⁹⁹

⁹⁹ von Rad: Theologie I, 301. o.

2.4.3 A kémekről szóló történetek

A Kánaánba kiküldött kémekről szóló történet mai formája, amely a 13. és 14. fejezetben van leírva, két irodalmi rétegből, a P-ből és a JE-ből áll.

A papi tudósítás szerint az Úr parancsára küldtek ki mindegyik törzsből egy-egy név szerint megnevezett kémeket. A kémek negyven napig kémlelték át az egész országot, és kedvezőtlen hírekkel tértek vissza. Csak Józsué és Káléb mondanak jót az országról, és a népet az Úrba vetett bizalomra szólítják fel. A nép erre hitetlenséggel reagál. Ezt a hitetlenséget Isten büntetése követi: a kémek halála Józsuén és Kálében kívül, valamint a negyven éves pusztai vándorlás.

A jahvista-elohista változat szerint a kémek Mózes parancsára lettek kiküldve, és csak Hebrónig mentek. Az ország termékenysége utalva gyümölcscsel tértek vissza, de egyidejűleg beszámoltak a túlerőben lévő lakosságról is. Csak Káléb hitt benne, hogy legyőzhetik őket. A nép a kémek híreire az Egyiptomba való visszatérés szándékával reagált. Az Úr meg akarta büntetni a hitetlenségnek ezt a megnyilatkozását, de Mózes könyörgésére elengedte a büntetést. Az Úr nem pusztítja el az egész népet, de Kálében kívül senkinek sem engedi meg az Ígéret földjére való belépést.

A kémekről szóló történet a Deuteronomiumban, Mózesnek a múltat rekapituláló beszédében is össze van foglalva (5Móz 1, 22 - 40).

Még ha adataikban, teológiai vonatkozásaikban különböznek is egymástól a kémekről szóló történetek, mégis van egy közös vonásuk. Az összes változat közös vonása a hitre való felszólítás. Az Úr lehetővé teszi, hogy kémek révén a nép meggyőződjön az ígéreteinek az igaz voltáról. A kémek hírei igazolják az isteni ígéretek igaz voltát, és le kell, hogy győzzék a félelmet. Izrael viszont hitetlenséggel válaszolt az Isten ígéretének igaz voltáról szóló hírre. És éppen ezért nem kaphatta meg a hitetlen nemzedék azt, amit az Úr megígért nekik. Csak azok léphettek be az Ígéret földjére, akik a hitre való felhívásra hittel feleltek.

A kémek név szerint ismertek, nem titokban mennek el és az egész néppel közlik jelentésüket. Semmilyen eltitkolt adatot nem tartalmaz a híradásuk. Tehát ők nem titkos ügynökök, vagy kémek, a szó mai értelmében. A küldetésük az volt, hogy megerősítsék a nép hitét az Isten ígéreteinek igaz voltáról szóló bizonyosságtételel.

A kémek visszatérése utáni konfliktus nagyon hasonló az aranyborjú elkészítésekor kialakult konfliktushoz. Mindkét esetben Mózesnek kellett közbenjárni, hogy az Úr ne semmisítse meg a népét (2Móz 32, 11 ill. 4Móz 14, 13). Az Úr nem semmisítette meg, de megbüntette a népét. Ahogyan az aranyborjú

esetében, itt is nyilvánvaló, hogy „Isten megbocsátása és hűsége az atyáknak adott ígéretekben nem azt jelenti, hogy Izrael büntetlenül marad”.¹⁰⁰

2.4.4 Bálám jövődölései

A Pentateuchos elbeszélése szerint Izrael akkor volt a legnagyobb veszélyben, amikor az átok hatalmának lett volna kitéve Bálám móábita király indíttatására, aki a peori Bálámot rá akarta venni, hogy átkozza meg Izraelt. A zsidó teológusok szerint ennek a veszélynek az elhárítása „a katonai győzelmek szellemi párhuzama, amelyről a XXI. fejezet beszél.”¹⁰¹ A rabbinikus hagyományban Bálám Amalékkal és Hámánnal együtt Izrael legnagyobb ellenségének tekintendő.

Bálám azért kérte magához Bálámot (22, 6), mert úgy gondolta, hogy a távolból kimondott átok hatástalan lesz. Bálám és a fáraó tettei egy bizonyos párhuzamot képeznek. Mindkét király Isten elgondolásainak szegült ellen. Bálám viszont átok helyett áldást mondott, és ezáltal Báláknak nagy csatlódást okozott.

Bálám első kijelentése a 23, 7 - 10 részben található. Bálám először arról beszél, miért jött Bálákhöz (7. v.). Azután megindokolja, hogy miért nem mondhat átkot (8. v.). Végül Izraelt olyan népként jellemzi, amely „egyedül fog lakni” és „nem számítja magát a pogányok közé.”¹⁰² (9. v.) A *cb-s-b* ige a bibliai héberben hitpaelben azt jelenti: beszámítani, hozzászámítani, de a Talmud nyelvezetében a jelentése: összeesküdni. A kijelentést úgy is lehet értelmezni, hogy Izrael nem szít összeesküvést más nemzetek ellen, ezért nincs rá ok, hogy megátkozzák. A *róba* fogalom a bibliai héberben negyedet jelent, de az arám-ban hamu a jelentése. A por és a hamu szavak jobb párhuzamot alkotnak, mint a másik páros: a por és a negyed. Bálám kívánsága, hogy „az igazak halálával” haljon meg (10b. v.), nem teljesült be (lásd: 31, 8). A zsidó teológusok szerint a kívánsága akkor teljesült volna be, „ha azt mondta volna: Bárcsak az igazak életét élhettem volna. Ez az egyedüli lehetőség arra, hogy valaki az igazak halálával haljon meg.”¹⁰² A későbbi nyelvi rétegekből származó kifejezések ennek a kijelentésnek a későbbi eredetére utalnak.

Bálám második kijelentése 23, 18 - 24-ben található meg. Ennek a kijelentésnek a címettje Bálám. Az első kijelentésben Bálám harmadik személyben szerepel. Ez a kijelentés az első tartalmának a fokozását tartalmazza. Míg az első kijelentésben Bálám arról beszélt, hogy az Isten nem átkozza meg Izrael népét, addig itt már azt mondja, hogy az Isten megáldja Izraelt (20. v.). Bálám

ebben a kijelentésében is jellemzi Izraelt. Úgy írja le, mint egy olyan népet, melynek körében nincsen semmilyen jogtalanság, és ezért van vele az Isten (21-22). A 23. versben a *beja 'aqób* és a *bejiszrá'él* úgy is értelmezhető, hogy az izraeliek körében nem fordul elő varázslás, és ráolvasás, de úgy is, hogy az izraeliek ellen hatástalanok a varázslatok és ráolvasások. A befejező vers úgy jellemzi Izraelt, mint egy legyőzhetetlen hőst (lásd: 1Móz 49, 9).

Bálám harmadik kijelentése (24, 3 - 9) a második kijelentés tartalmának a fokozása. Itt már maga Bálám mondja ki az áldást. Először úgy jellemzi magát, mint akinek engedélye van az isteni titkokba való behatolásra (3. - 4. v.). Ezután Izrael szépségét és erejét énekl meg (5. - 7. v.). Ennek a kijelentésnek a szavaival kezdődnek a zsinagógai istentiszteletek: „Milyen szépek a te sátraid Jákob, hajlékaid ó Izrael” (5. v.). A második kijelentésből az Isten jelenlétére és erejére utaló gondolatok (23, 22) itt kibontakoznak az ellenségen ejtett csapás leírásában (8. v.). A befejező 9. vers 23, 24-re emlékeztet, és magában a befejezésben hangzik el a 23, 23köv kijelentés fokozása: „Áldott, aki téged áld, és átkozott, aki téged átkoz.” Izrael nemcsak ellenálló a mások átkával szemben, hanem mások számára áldás vagy átok forrásává válik.

Bálám negyedik kijelentése (24, 15 - 24) már nem Bálám sürgetésére hangzik el. A kezdete hasonló, mint a harmadik kijelentésnek (v. ö. 24, 3 - 4; 24, 15 - 16). Ezt követik azok a kijelentések, amelyek arról szólnak, hogy Izrael Móábbal kezdődően legyőzi ellenségeit. Ennek a kijelentésnek a legismertebb szavai ezek: „Csillag jön fel Jákobból, királyi pálcá támad Izraelből...” (17. v.). Eredetileg Dávidra vonatkozott ez az utalás. Ő volt az első uralkodó, aki legyőzte Móábot (2Sám 8, 2). A zsidó felkelés idején ezek a szavak Bar Kochbára lettek vonatkoztatva, akinek a neve éppen ennek a szövegnek alapján lett Bar Kochbára megváltoztatva. A keresztyénségben messianisztikusan magyarázzák Bálámnak a csillagra és királyi pálcára utaló kijelentéseit Jel 22, 16 alapján: „Én vagyok Dávid gyökere és új hajtása, a fényes hajnalcsillag”, és annak alapján, hogy Jézus Krisztus születését csillag jelezte (Mt 2, 2; 22, 16).

Bálám harmadik és negyedik kijelentése tartalmilag és stilsztikailag eltérő az előző kettőtől. Míg az első két kijelentés szerves része a leírt eseményeknek, addig úgy tűnik, hogy a másik két kijelentés utólagosan lett a történetbe beletoldva.

A dicső jövőről szóló ígéretek után éles ellentétet alkot a Baal-Peór tiszteletére rendezett szertartásokon való részvétel (25, 1). Valami hasonló játszódik le ebben az esetben is, mint a kémek visszatérése után: A nép lázong abban az időben, amikor már közvetlen közel van az isteni ígéretek beteljesülése. A kémek visszatérése után Józsué és Káléb menekültek meg Isten büntetése elől, és ebben az esetben pedig Fineás az, aki hű maradt az Úrhoz (10köv

¹⁰⁰ Rendtorff: Theologie I, 67. o.

¹⁰¹ Mózes öt könyve és a haftarák, IV. Numeri, Akadémia kiadó és Nyomda, Budapest, 1984, 228. o.

¹⁰² U. o. 248. o.

v). Az elpártolás leírása után a nép második összeszámlálása következett, amikor megállapítják, hogy Káleben és Józsuén kívül „nem volt már senki a Mózes és Áron által számbavettek közül, akik még a Sínai-pusztában vették számba Izrael fiait”(26, 64). Ezzel alá van húzva, hogy „az Isten parancsolatitól való elfordulás volt a régi generáció utolsó tette.”¹⁰³ A honfoglalásban, amelynek leírása a 31. fejezetben kezdődik, csak az új nemzedék vehet részt.

2.4.5 Tetrateuchos?

Nemegyszer úgy tűnik, hogy a Numeri könyvének befejezése arra utal, hogy Mózes működése befejeződik. Az Úr közli Mózesrel, hogy hamarosan meg fog halni (27, 13) és Józsuét jelöli ki utódjául (27, 18 - 22). A táborhelyek felsorolásával (33. fejezet) a pusztai vándorlás befejeződik. Az Ígéret földjének határait kijelölik (34. fejezet), a léviták osztályrésze meg van állapítva (35, 1 - 8), és a menedékvárosok ki vannak jelölve (35, 9 - 34). Ez szinte pontot tesz Izrael történelmének egy szakasza után, de egyidejűleg egy következő szakaszt nyit meg. Az itt található legiszlatív szövegek összefoglalásának a zárómondata így hangzik: „Ezeket a parancsolatokat és rendelkezéseket parancsolta meg az Úr Mózes által Izrael fiainak Móáb síkságán a Jordán mellett, Jerikóval szemben”(36, 13).

Az elmondottak alapján látni, hogy az Ígéret földjének határaihoz történő vándorlás ezzel befejeződött, de egyidejűleg a folytatásra utal, hogy Józsué színre léptetésével ki van adva a feladat: elfoglalni az országot. A 33. fejezetben látni az egyidejű hátra- és előre tekintést, ahol ugyanis először a pusztai vándorlás állomásai vannak megnevezve, majd rögtön meg vannak nevezve azok az utasítások (deuteronomista stílusban), hogy miként kell eljárni az ország elfoglalásakor. Éppen abból az okból kifolyólag, hogy a Numeri könyvének utolsó fejezetei a folytatásra utalnak, nem eléggé megalapozott a Tetrateuchos létezéséről szóló elmélet.

¹⁰³ Rendtorff: Theologie I, 67. o.

2.5 Deuteronomium

A Deuteronomium megszakítja az események menetét a pusztai vándorlás és az ország elfoglalása között. A Numeri könyvének a befejező fejezetei után az ember azt várná, hogy a következő könyvben Mózes rövid időn belül meg fog halni (ez várható 4Móz 27, 13-tól), és hogy Izrael oly terjedelemben foglalja el az országot, ahogyan azt 4Móz 34 leírja. Ezek helyett a várható események helyett az Ószövetség első rendezett, egységes és igazán teológiai műve következik a Deuteronomium, amely ezekkel a szavakkal van bevezetve: „Ezeket e beszédekkel mondta el Mózes egész Izraelnek, a Jordánon túl a pusztában...” (5Móz 1, 1).

A történelmi – kritikai kutatás bebizonyította, hogy itt nem Mózes beszédéről, prédikációjáról, vagy búcsúbeszédéről van szó, hanem a sínai ki nyilatkoztatás aktualizációjáról. Legalább kétszeres aktualizációról van szó. A Deuteronomium magva a királyok korának későbbi időszakából származik, amikor Izraelt az Ígéret földjének az elvesztése fenyegette. Ezért Mózes beszéde egy olyan korba van beillesztve, amikor Izrael az Ígéret földjének a küszöbén áll, és annak veszélye áll fenn, hogy engedetlensége miatt elveszíti, ill. nem is éri el, amit az Úr ígért neki. Ezért van több alkalommal megemlítve, hogy ezek a törvények az Ígéret földjére való belépés előtt lettek adva Izraelnek (5Móz 6, 1; 7, 1; 8, 1; 9, 1), és ezeket be kell tartani az Ígéret földjén (5Móz 4. 5. 14; 6, 1 stb.). A Deuteronomium az Ígéret földjére, mint egész Izrael tulajdonára a nachalá fogalmat alkalmazza. Azelőtt ezzel a kifejezéssel az egyén, ill. a törzs örökrészét jelölték. E fogalom alkalmazásának az ilyenfajta változása is arra utal, hogy a Deuteronomium Izraelt egy teljes egységnek tekinti. Izrael örökségének a tulajdonságairól a Deuteronomium nagyon részletesen számol be (8, 7 - 9; 11, 10 - 15; 25, 19). Még akkor is, ha ez nincs is közvetlenül kimondva, itt Izraelnek, Egyiptommal és az Édenkerttel történő összehasonlításáról van szó. Az összehasonlításból kitűnik, hogy Izrael gazdagabb, mint Egyiptom, és majdnem egyenlő az Édenkerttel.

A második aktualizáció a fogság idején és az azt követő időben történt. Ilyen szemszögből kell nézni a kánaáni lakosság kiirtására történő könyörtelen parancsolatokat is (pl. 5Móz 7, 2. 16). A fogságból visszatérve Izraelnek el kellene kerülni azokat a hibákat, melyekbe őseik estek az Ígéret földjének az elfoglalásakor. A Deuteronomiumra tehát úgy is tekinthetünk, mint egy restaurációs programra a fogságból való visszatérés után.

A Deuteronomium szerkezete nagy vonalakban fölvázolva:

Bevezetés (1 - 3),

intések (4 - 11),

parancsolatok (12 - 26),
 a parancsolatokból eredő kötelességek (27, 1 - 8),
 áldások és átkok (27, 8 - 28, 69),
 a szövetség megújítása (29),
 a fogságból való visszatérés ígérete (30),
 befejezés (31 - 34).

Von Rad szerint a Deuteronomium szerkezete megfelel a szövetséget felújító síkemi ünnep liturgiájának.¹⁰⁴

2.5.1 Bevezetés és intések

A bevezetés először azt közli, hogy mikor hangzottak el ezek a szavak (1, 1 - 5), majd a Hórebtől a Bét-Peórig történő vándorlás leírása következik (1, 6 - 3, 29). Ezekon kívül a Deuteronomium nem tartalmaz narratív szövegeket.

A bevezetés után az Isten törvényének betartására történő figyelmeztetések következnek. Az első figyelmeztetésben (4, 1 - 40) jóformán minden, a Deuteronomiumban szereplő fontos teológiai kifejezés megtalálható. A rendelkezések (*chúqim*) és jogi előírások (*mispátim*) úgy vannak bemutatva, mint olyan előírások, melyek a túlélést és az ország elfoglalását segítik elő (1. v.). Ezután a rendelkezések és jogi előírások „ez az egész törvény” (*keól hattóra hazzó’it* - 8. v.) kifejezéssel vannak összefoglalóan megjelölve. Végzetül Izrael a Tóra segítségével van definiálva. Izrael azáltal különbözik a többi nemzettől, hogy van Tórája (6. v.). Ezután a figyelem a Tízparancsolatra szegeződik (9köv v.), amely a szövetséggel (*bórit* - 13. v.) van azonosítva. A bálványkészítés tilalma azzal van megindokolva, hogy a Hóreb hegyénél az izraeliták csak hangot hallottak, de semmilyen alakot (*temúná* - 12. és 15. v.) nem láttak. Ennek a parancsolatnak a megszegéséért a büntetés az lesz, hogy Izraelnek a fogságban bálványokat kell imádni (25. - 31. v.). Ezek a versek a fogságra és az onnan való visszatérésre történő utalások. A fogság ideje alatt a babiloni vallással szerzett tapasztalatokra utal az égitestek tiszteletétől való óvás is (19. v.). Izrael az Istent nem bálványok által ismerte meg, hanem azon cselekedetek által, amelyeket Isten értük tett (32. v.). Ezek által a cselekedetek által megismertették őt, mint egyedüli Istent, akin kívül nincs más (35. és 39. v.).

Az első intő beszéd után a menedékvárosok névsora következik (1, 41 - 43). Ezt követi a második intés (4, 44 - 5, 33). Ez a beszéd a következő sza-

vakkal kezdődik: „Ez a törvény...” (*vezó’it hattóra* 44. vers). A Tóra egyedi jelentősége most is (először a 4, 8-ban) ki van hangsúlyozva. A Deuteronomium önmagát tóranak tartja. Ezt a következő kifejezések gyakori előfordulása bizonyítja: *zó’it hattóra*, *hattóra hazzó’it*, *séfer hattóra hazze*. A tóra szó eredetileg a pap rövid utasítását jelentette, de a Deuteronomiumban e kifejezés alatt Isten kinyilatkoztatása értendő. Ezért lehet csak egy tóráról beszélni. A Deuteronomiumban egyidejűleg összefoglalja és egységesíti, de tovább is fejleszti Istennek a Sínai-hegyen történt kinyilatkoztatását. A Deuteronomiumban a parancsolatokból, rendelkezésekből, utasításokból Tóra lesz, vagyis Isten akarata, mely teológiailag egységes és egyöntetű. Ezután minden parancsolatra úgy kell tekinteni, mint ennek a gyűjteménynek a részére.

Ezáltal a Tóra elszakadt a kultusztól. A kultusztól való elszakadás úgy ment végbe, hogy Izrael először a parancsolatokkal, a parancsolatok sorozatával és a papi tórával találkozott a kultuszban. Amikor az egységes Tóra a teológiai tanítás tárgyává vált, a tóra helye az emberi szív lett a kultusz helyett. A Tóranak a szívben (5Móz 6, 6), és a szájon (Józs 1, 8) kell lennie. A Tóranak az öröm és az elmélkedés tárgyává kell válnia. A Tóra tehát az észre és az értelemre is irányul. A Tóra mindenekelőtt a Tízparancsolatot foglalja magába. A Deuteronomiumban a Tízparancsolat különleges helye még jobban ki van hangsúlyozva, mint az Exodusban. A Deuteronomiumban még jobban ki van hangsúlyozva, mint az Exodusban, hogy a nép csak a Tízparancsolatot hallotta a hegyénél (v. ö. 2Móz 20, 18 - 21 és 5Móz 5, 23), de a többi parancsolatot már csak Mózes hallotta, aki egyidejűleg azt az utasítást is kapta, hogy ezeket továbbítsa az izraelitáknak (5, 31). A Deuteronomium, amely mint Mózes beszéde van megfogalmazva, éppen az előbbi okok miatt válik a sínai kinyilatkoztatás kibontakoztatásává.

Mózes ezt a feladatot a 6, 1-el kezdődően vállalja magára. A parancsolatok jelentőségének a bevezető kihangsúlyozása után (1. - 3. v.) különleges teológiai és történelmi jelentőségű szavak következnek – a Sema Jiszráél (4. - 9. v.).

Még ha a Deuteronomium erősen is akar hatni az egyénre, ebben az esetben az egész Izrael van megszólítva. A Deuteronomium Izraelt egy egységes, elválaszthatatlan egészként kezeli. Nagyon gyakran használja a *kol-jiszrá’él* kifejezést.

Ezekon a szavakon amelyek Izrael napi imádságává váltak – fel lehet mérni, hogyan halad a Deuteronomium a monolatriától a monoteizmusig. A *JHVH ‘elóbénú JHVH ‘echád* (4.) szavakat különbözőképpen lehet fordítani és értelmezni. Ezek a lehetőségek jöhetnek számításba: a) „az Úr, a mi Istenünk, a mi egyedüli Urunk” (szlovák evangélikus fordítás), b) „Az Úr a mi Istenünk.

¹⁰⁴ von Rad: Theologie I, 233. o.

Az Úr egy.” Ez a fordítás a zsidóság körében szokásos.¹⁰⁵ c) „A mi Istenünk az Úr. Az Úr egy.” A második mondatot nem lehet az „Egy az Úr” alakba megfordítani, mert az *‘echád* nem lehet az alany. Az *‘echád* jelentései a következők lehetnek: egy, egyedüli, esetleg egyedülálló. d) A magyar ökumenikus fordítás így hangzik: „Az Úr a mi Istenünk, egyedül az Úr”. Ennek a fordításnak az egyedüli gyengéje az, hogy az *‘echád*-ot csak nehezen lehet úgy fordítani: egyedül, mert ennek a kifejezésnek a héber megfelelője a *lebad*.

Ragaszkodjunk is bármelyik fordításhoz, ez a kijelentés világosan rámutat arra, hogy Izraelnek csakis egyetlen Istene van az Úr (eltérően más nemzetektől). Ezekben a szavakban nincs szó arról, hogy a pogányok istenségei valós istenek-e vagy sem. Az szöveggörnyezet alapján Izrael számára az már világos. A Deuteronomiumban több mint 300-szor fordul elő a ti Istenetek - *‘elohékem*, ill. mi Istenünk - *‘elohénú* kifejezés. Az Isten nem Isten „an sich”, de az Izraelhez való viszonyulásban Isten.

Abból a tényből kiindulva, hogy Isten egy, hogy Izrael egy elválaszthatatlan egész, hogy a Tóra egy, már csak egy kis lépés kell ahhoz a gondolat-hoz, hogy az egyedüli Istent csak egyetlen kultuszhelyen lehet tisztelni. A Deuteronomium gyakran tesz említést arról hogy az Úr kiválaszt egy helyet, ahol az Ő neve lakozzék (pl. 12, 11). „Az viszont különös, hogy ez a hely soha sincs megnevezve. Az nem kétséges, hogy az a hely Jeruzsálem, de az elbeszélés helyzetében Izrael még nem tudhatja, melyik helyet választja ki az Úr, amikor a nép átlépi a Jordánt.”¹⁰⁶

A Deuteronomium hirdeti meg először az Istenhez kötődő szeretet követelményét (4. - 5. v.). A szeretet nem megparancsolva (a *ve’ahabá* nem imperativus, hanem *váv cons. perf.*), hanem Istennek az Izraelhez való hűségével és szeretetével van megindokolva. Az Istenhez való szeretet kell, hogy motiválja az embert: tartsa meg a parancsolatokat. Az Istenhez való szeretet miatt kell a Tórának az ember szívében lenni (6. v.), és nem csak az írott szövegben.

A hitoktatás és a gyermekek tanítása iránti érdeklődés is jellegzetes vonása a Deuteronomiumnak (6. és 20 – 25. v.; 11, 19). Ezért a család feje a felelős.

Az imaszalagok és mezúzák eredete, amelyeket ma is használ a zsidóság, 6, 8 - 9-el vannak megindokolva.

¹⁰⁵ Ezt tekinti a leghűbb fordításnak V. Trabalka Štuktúra programovej časti Dekalógu a interpretácia tretieho prikázania című tanulmányában. In: Juraj Bándy a kolektív: Dekalóg na prahu 21. storočia. EBF UK, Bratislava, 2001, 60. o.

¹⁰⁶ Rendtorff: Theologie I, 74. o.

A 7. fejezetben először elhangzik a parancs, hogy szigorúan külön kell válni a kánaánitáktól (1. – 5. v.), és utána következik a magyarázat: „Hiszen te Istenednek, az Úrnak szent népe vagy. Téged választott ki istened, az Úr, hogy tulajdon népe légy valamennyi nép közül, amelyek a föld színén vannak” (6. v.). Majd a figyelmeztetés következik, hogy a kiválasztás nem a minőség alapján történt, hanem Isten szeretete alapján (7köv. v.). Ezért a további intések a szerénységre és Isten parancsolatainak a megtartására szólítanak fel, de intenek is a nyakasság és a bálványimádás ellen.

2.5.2 Rendeletek és jogi előírások

A tizenkettedik fejezettel kezdődik az a törvénygyűjtemény, amelyet a deuteronomista corpus-nak, vagy Ős-deuteronomiumnak nevezünk. Az egyenlőre nyitott kérdés, hogy ez a törvénykönyv helyettesíteni, vagy kiegészíteni akarja-e a Szövetség könyvét (2Móz 20, 22 - 23, 33). Bárhogyan is legyen ez a probléma megoldva, bizonyos, hogy a Deuteronomium fokozatosan jött létre, mint a Szövetség könyve alapján történő lévita ígéhirdetések gyümölcse. A deuteronomista törvénykönyvet a következőképpen oszthatjuk fel:

kultikus előírások (12, 1 - 16, 17),

különböző tisztviselőkre vonatkozó előírások (16, 18 - 18, 22),

büntetőjog (19, 1 - 21, 9),

családjog (21, 10 - 25, 10),

a zsengeből történő áldozatok és az Úrral való szövetség (26, 1 - 19).

A kultikus előírások a Szövetség könyvéhez hasonlóan kezdődnek az oltára és az istentisztelet helyére vonatkozó előírásokkal (v. ö. 2Móz 20, 24 - 26). Rögtön a bevezetésben ki van hangsúlyozva, hogy a Kánaánba való megérkezés után az istentisztelet azon a helyen lehetséges csak, amelyet majd az Úr kiválaszt (5., 11., 14., 21. v.). A kultusz központosítását a Deuteronomium úgy tekinti, mint az első parancsolat gyakorlatba történő átültetését. A centralizáció következtében lehetővé kellett tenni az állatok leölését a kultuszhelyen kívül is, de a vér elfogyasztásának a szigorú tilalma mellett (16. és 23. v.). Ezután figyelmeztetés következett a bálványimádástól és a hamis prófétáktól való tartózkodásra, majd a pogány szokások tiltása, és a tiszta valamint a tisztátalan állatok felsorolása (12, 29 - 14, 21). A tizedekre vonatkozó rendelkezések (12, 22 - 29) valószínűleg nagyon fontosak lehettek, mert a 26, 12 - 15-ben meg vannak ismételve. Az első ránézésre szociális törvények közé sorolandó előírások (15. fejezet) azért vannak ide sorolva, mert összefüggésben vannak a hetedik évvel, amely a tartozások elengedésének éve. Az ünnepi naptárral (16, 1 - 17) már részletesen foglalkoztunk a 2.3.1.3 pontban.

A törvénygyűjtemény következő blokkja (16, 18 - 18, 22) a hivatalokkal és az intézményekkel foglalkozik. A Deuteronomium számára még ismeretlen a főpapi funkció. A legfőbb bírói intézmény ismeretlen számú lévita papból és egy bíróból áll (17, 9) „Itt egy olyan legfelsőbb bíróságról van szó, amely ugyanúgy ítélt, ugyanolyan hatáskörrel rendelkezik, mint Mózes.”¹⁰⁷ A királyokra vonatkozó előírások (17, 14 - 20) Izraelnek a királyokkal való negatív tapasztalatait tükrözik vissza. A figyelmeztetés, hogy a király ne tartson sok feleséget, lovat, ne legyen túl gazdag – mintha Salamonra lett volna szabva. Ezek az előírások először azt szabják meg, hogy mit nem tehet a király,¹⁰⁸ és utána következik a parancsolat, hogy a király őrizze meg a törvényt. Az ideális király olyan, aki a Tórától sem jobbra, sem balra nem tér el. Nagyon figyelemre méltó, hogy egyáltalán „létezik egy olyan törvény, melyt az Isten rendeli alá és köti az isteni törvényhez, aki uralkodik, nem pedig azokat, akik felett uralkodnak.”¹⁰⁹

A királyokról szóló törvény után olyan előírások következnek, melyek szabályozzák a papok és próféták helyzetét. A papok esetében mindenekelőtt a jövedelemről esik szó. A prófétákról szóló előírásokban Izraelnek a prófétákkal való negatív tapasztalatai tükröződnek vissza. Ha valaki messianisztikusan akarná magyarázni a következő szavakat: „Prófétát támasztok nekik atyjuk fiai közül, olyant, mint te...” (18, 18), annak tudatosítania kell, hogy a Zsid 3, 1köv. szerint Jézus nagyobb Mózesnél.

A büntetőjog (19, 1 - 21, 9) közös nevezője az élet védelme. Az élet még a háborúnál is fontosabb (20, 5).

A 21, 10 - 25, 19-ig terjedő részekben „a törvényeknek és előírásoknak tarka keveréke”¹¹⁰ található, melyek között túlnyomórészt a család és a szociálisan hátrányos helyzetűek védelme található.

A törvénykönyv befejező részében ismét nyilvánvaló, hogy az ország elfoglalására milyen nagy súlyt fektet a Deuteronomium. Az első zsenge áldozatokor, és az ún. kis történelmi krédóban (26, 1 - 15)¹¹¹ az Isten ígérete szerint történt honfoglalás áll az előtérben.

Az Ós-deuteronomium befejező fejezetében (26, 16 - 19) háromszor is előfordul a mai nap – *hajjóm* szó, amely az egész könyvben igen gyakori. A háromszoros „mai nap” segítségével van aktualizálva az Isten és az Izrael közötti egész szövetségi viszony. Az Úr a „mai napon” parancsolja meg a tör-

¹⁰⁷ Rendtorff: Theologie I, 76. o.

¹⁰⁸ Az USA alkotmányának külön hosszú cikkelyei szólnak arról, hogy a kormánynak mire nincs joga.

¹⁰⁹ Werner H. Schmidt: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte. EVA, Berlin, 1981 (a továbbiakban: Schmidt: Glaube), 193. o.

¹¹⁰ Rendtorff: Theologie I, 77. o.

¹¹¹ Lásd Pentateuchos, 2. pont.

vény betartását (16.). Izrael a „mai napon” jelenti ki, hogy az Úr lesz az ő Istene, és megtartja a törvényt (17. v.). Végül Izrael a „mai napon” jelenti ki, Isten népe lesz (18. v.). A Deuteronomium állandóan hangoztatja, hogy „az, ami a múltban Isten és Izrael között játszódtott le a Hóreb hegynél, és az, ami akkor meg lett mondva Izraelnek, nemcsak a múltat érinti, hanem közvetlenül azokra vonatkozik, akik éppen meg vannak szólítva.”¹¹²

2.5.3 A törvénykönyv befejezése

A szerződésből adódó kötelezettségek leírása 26, 16 - 19-ben áthidalást képez a törvénykönyv befejezéséhez (27 - 30 fejezetek), amely a bevezető fejezetekkel (1 - 11) az egésznek egyfajta keretet alkot. A stílus ismét ünnepélyes, igehirdetészerű. A törvénykönyv befejezésében, a törvény szavainak a kőbevésére vonatkozó parancsolat elhangzása után (27, 8) ismét ki van hangsúlyozva, hogy Izrael a „mai napon” isten népévé vált (27, 9). Átok fenyegeti azokat, akik az ebből adódó kötelezettségeket nem tartják be.¹¹³ Az élet minden térére áldás vár azokra, akik a megtartják a parancsolatokat (28, 1 - 15). Az áldás ígérete után ismét átkokkal és büntetésekkel történő fenyegetés következik, melyek közül a legszörnyűbb az Egyiptomba való visszatérés tűnik (28, 68).

A szerkesztőtől származó 28, 69-et az eddigi anyag befejezéséként is lehet értelmezni, vagy pedig a következő fejezet bevezetéséként.¹¹⁴ Mindkét esetben kapcsot alkot a szövetség szövege és az új generáció számára kijelentett kötelezettségek között (29. fejezet). A 30. fejezet bevezetésében (1. - 10. v.) a fogság úgy van értelmezve, mint az átkok beteljesülése a törvény be nem tartása miatt, de adott a remény, hogy megváltoztatható a nép sorsa, ha odafordul az Úrhoz. Végezetül egy hatalmas buzdítás következik, hogy tartsák be a Tóra utasításait, amely hozzáférhető, közeli és teljesíthető, mert azok teljesítése életet és áldást jelent (30, 11 - 20).

2.5.4 A könyv befejezése

A Deuteronomium befejezése, amely egyben a Pentateuchos befejezése is, Mózes életének az utolsó állomását mutatja be. Mózes annak megállapítása után, hogy már százhusz éves (31, 2), Józsuét jelöli ki utódául, és azokat a szavakat intézi hozzá (31, 7 - 8), melyeknek visszhangját Józsué könyvének az elején fogjuk hallani.

¹¹² Rendtorff: Theologie I, 78. o.

¹¹³ Az ún. sikemi dódekalógusról részletesebben lásd a 2.2.2.1 pontot.

¹¹⁴ Az első és a második értelmezéshez az érveket lásd: The Interpreter's Bible, Volume 2, Albington Press 1953, 501. o.

Ezután Mózesnek a törvényhozói szerep van kihangsúlyozva: ő írta a törvényt (9. és 24. v.), és a törvénykönyvet (*séfer hattóra hazze* – 26. v.), és most átadja ezeket megőrzésre a papoknak.¹¹⁵ Mózes tehát teljesítette a feladatát: Izraelnek előadta és átadta Izraelnek a Tórát.

Ezt követően Mózes először prózában (31, 27), majd költeményben (32. rész) kifejti, hogy halála után Izrael eltér Isten parancsolataitól. Mózes áldása (33. fejezet) Jákob áldásának (1Móz 49) az analógiája.

A befejező fejezetben Mózes halála (34, 1 - 9) van leírva, és ezt követi az ő értékelése (34, 10 - 12). A Mózes sírját fedő titokzatosság leple megakadályozza, hogy zarándokhely váljon belőle.

A könyv befejező részében Mózes olyan prófétának van minősítve, akihez senki nem hasonlítható. Nem törvényhozóként, vezetőként vagy csodatévőként van méltatva, hanem prófétaként van kiemelve. Rendtorff szerint: „Mózes prófétai pozíciójának különös hangsúlyozása a kánon első részének végén különös nyomatékot kap azáltal, hogy rögtön a kánon második része a Próféták – következik. Ezek a könyvek most a Tóra után vannak besorolva, és a Tóra mellé és alá vannak rendelve. A próféták nem hirdetik a Tórát, mint Mózes.”¹¹⁶ A próféták feladata a Mózes törvényére való figyelmeztetés (Mal 3, 22).

2.6 Mózes alakja

Mózes értékelése a Pentateuchos végén okot ad arra, hogy megvizsgáljuk, miként mutatja be a Pentateuchos az Ószövetségnek ezt a kulcsfiguráját.

Mózes alakja az események középpontjában áll az egyiptomi kivonulástól kezdődően egészen az Ígéret földje határának eléréséig. Eredetileg nem minden áthagyományozott anyag kapcsolódott Mózes személyéhez. Ha a Pentateuchos egyes forrásrétegeit összehasonlítjuk, látni fogjuk, hogy fokozatosan növekedett a teológiai érdeklődés Mózes alakja iránt. A Mózesről szóló hagyományokban visszatükröződnek „bizonyos intézményeknek, vagy csoportoknak a valós igényei vagy bizonyos rivalizálás vagy hatásköri problémák.”¹¹⁷ Ma már nem tudjuk pontosan, hogy ezek a forrásmunkák milyen körökben keletkeztek, és ezért nem állíthatjuk bizonyosan, hogy milyen hatalmi ambíciók, vagy kultikus hatásköri viták állnak egy-egy Mózesről alkotott kép hátte-

¹¹⁵ Itt megjegyzendő, hogy a Deuteronomiummal kezdődik a könyvhöz kapcsolódó vallás.

¹¹⁶ Rendtorff: Theologie I, 81. o.

¹¹⁷ von Rad: Theologie I, 303. o.

ében. Az efféle törekvés legjobban a Kórah-féle lázadás (4Móz 16) leírásában látható. A korábbi változatban arról van szó, hogy Kórah és vele 250 „laikus” kérdéssé teszi Mózes és Áron közbenjárói szerepét. Az aktualizált változatban az ároni papság előnye van kihangsúlyozva a lévítákkal szemben. Nádáb és Abihú halálának a leírásában (3Móz 10, 1 - 7), valamint az aranyborjúról szóló történetben (2Móz 32) is a papság különböző részeinek a rivalizálásáról van szó.

Mózes a jahvista forrásmunkában

A jahvista szentírónál Mózes alakja jelen van az egyiptomi kivonulástól kezdve egészen a pusztai vándorlás végéig az összes történetben. Konfliktusaiban ugyan nem venni észre a későbbi korok konfliktusainak a tükröződését, az viszont figyelemre méltó, hogy Mózes mindig a történések háttérben marad. A feladata tulajdonképpen nem nagy. Az Úr cselekszi az összes csodát, és Mózes a háttérben marad. Mózes csak bejelenti a csodákat, melyeket az Úr visz véghez, ill. arra kéri az Urat, hogy csodálatos módon avatkozzon közbe. Példaként az így előadott eseményekre a következő szövegeket lehetne felsorolni:

- -az első egyiptomi csapás bejelentése (2Móz 7, 14 - 18),
- „...Mózes ezután kiáltott az Úrhoz a békák miatt, amelyeket a fáraóra küldött. Az Úr pedig Mózes szava szerint cselekedett...” (2Móz 8, 8 - 9),
- -a negyedik egyiptomi csapás bejelentése (2Móz 8, 16), valamint az ötödik (2Móz 9, 1), majd a hatodik (2Móz 9, 8), a hetedik (2Móz 9, 13) és a nyolcadik (2Móz 10, 1) egyiptomi csapás bejelentése.
- „...Mózes kinyújtotta kezét a tenger felé, az Úr pedig egész éjjel visszafelé hajtotta a tengert erős keleti széllel...” (2Móz 14, 21),
- a fürjek megérkezésének a bejelentése (2Móz 16, 1 és 4Móz 11, 18).

Mózes a jahvista szövegrészekben csak bejelenti, hogy minek kell történnie. Abból áll Mózes elhívása, hogy megbízást kapott arra, hogy bejelentsen az izraelitáknak az Úr szándékait (2Móz 3, 7köv. 16 - 20). Ugyanezzel a küldetéssel megy a fáraóhoz is. A jahvista szentíró szerint Mózes nem volt megbízva a nép vezetésével. A vezérlés egyedül Istent illette. Mózes feladata az volt, hogy az Úr üdvözítő szándékát bejelentsen. Ez prófétai funkció.¹¹⁸ Ennek a küldetésnek felelnek meg Mózes beszédében a prófétai stilisztikai elemek (pl. az Úr, a hébe-

¹¹⁸ Mózes esetében a jahvista szövegekben előforduló prófétai szerep fontosságára hívja fel a figyelmet Nandrásky professzor is. Lásd: Nandrásky: Teológia, 43. o.

rek Istene küldött hozzád ezzel az üzenettel...” - 2Móz 7, 16). Mózes könyörgő imádságai (2Móz 8, 26; 9, 28; 4Móz 11, 11) szintén a prófétai szerepét húzzák alá.

A Jahvista szerint Mózes nem volt sem csodatévő, sem vallásalapító, sem vezető, hanem inspirált pásztor volt, akit Isten arra használt fel, hogy Izraelnek meghirdesse az Ő akaratát, és bejelentse a csodákat.

Mózes az elohista forrásmunkában

Már az elhívásának leírásában észre lehet venni azt az igyekezetet, hogy az atyák Istenébe vetett hitet összekapcsolják a Jahvéba vetett hittel (2Móz 6, 2 - 3). Az Elohistának másmilyen az elképzelése arról a hivatalról, amelyre Mózes elhivatott, mint a Jahvistának. Amíg a Jahvista szerint Mózesnek közölnie kellett Izraellel, hogy az Úr ki fogja őket vezetni Egyiptomból (2Móz 3, 16), addig az Elohista szerint Mózes az, aki az Úrtól azt a parancsot kapta, hogy kivezesse a népet (2Móz 3, 10. 12). Míg a Jahvista szerint az Úr vezeti a népet, addig az Elohista szerint Mózes a vezér. Mózes tehát jobban az előtérben van az Elohistánál. Mózes csak ebben a forrásmunkában vezérré válik.

Az Elohista elképzelése szerint Mózes csodatévő is. Ezekben a szövegekben nagy szerepet játszik a botja, melyet közvetlenül az Úrtól kapott. A bot használata után mindig új fordulatot vesznek az események (lásd: 2Móz 4, 17; 9, 23; 10, 13; 14, 16; 17, 6). Azt viszont nem lehet határozottan kijelenteni, hogy a Jahvista a bot létezéséről nem tudott volna. Bizonyára nem tudott a bot funkciójáról, amely a csodák cselekvését az Úrról Mózesre viszi át.

Mózes személye még azáltal is ki van emelve, hogy Áronnal van összehasonlítva. Az aranyborjúról szóló elbeszélésben (2Móz 32) Áron kimondottan az ő negatív ellenlábását képezi. Egyébként Áron számára Mózes az Isten, és Mózes számára Áron a szószóló (2Móz 4, 16).

Ez a forrásanyag is prófétai vonásokkal ruházza fel Mózeset. Ő a *nábi'* fogalommal (5Móz 34, 10), és a nővére Mirjam mint *nebi'á* (2Móz 15, 20) van megnevezve. Mózes mindenekelőtt cselekvő és nem beszélő próféta. Mózes olyan nagy *ri'ach*-hal rendelkezett, hogy ennek egy része elég volt arra, hogy a hetven vén képes volt prófétálni (4Móz 11, 25). Mózes túlszárnyal minden prófétát (4Móz 12, 7löv.). Mózes még abban az értelemben is próféta, hogy imádkozik és könyörög népéért, és a népet képviseli az Isten előtt (2Móz 18, 19; 32, 11; 4Móz 12, 11). Mózes még arra is hajlandó, hogy magát megölessen a népe kedvéért (2Móz 32, 32 - „...törölj ki engem könyvedből...”, v. ö. Róm 9, 3 – *anathema*) Az Elohista szerint Mózes, igaz elvértve, de papi teendőket is ellát (2Móz 24, 6).

Az elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy a Mózesről alkotott elohista kép nem egységes, hanem különböző vonások fedezhetők fel benne. Mózes ebben a forrásrétegben vezér, csodatévő és próféta.

Mózes a Deuteronomiumban

A Deuteronomiumban van megalkotva Mózesről a legagyondolgozottabb kép. Mózes a Deuteronomium szerint is próféta, ráadásul a legnagyobb a próféták közül (5Móz 18, 18), példakép a többi próféta számára. Az ő prófétai munkássága nem merül ki a cselekvésben (lásd: E), hanem Isten Izrael népének szánt igéjének a hirdetése is a feladatköréhez tartozott. Mózes tehát közbenjáró az Isten és Izrael között. Gyakorlatilag az egész Deuteronomium úgy van megszerkesztve, mint Mózesnek egy összefüggő, hatalmas beszéde. Isten a néphez Mózes által beszél, tehát Isten igéje nem közvetlen, hanem közvetített igé. Mózes közbenjárói szerepével összefügg az ő szenvedése is. Míg a J és az E forrásokban a felelősség súlya, melyet a vállán hordozott (4Móz 11, 11 - 17), csak futólag van megemlítve, addig a Deuteronomiumból arról értesülünk, hogy nem evett negyven nap és negyven éjjel, hogy a népről elfordítsa Isten haragját. Ismerjük a népért mondott könyörgő imádságát is (5Móz 9. fejezet). Mózes halála az Ígélet földjére történő belépés előtt egy bizonyos fajta váltsághalál a nép bűnéért (5Móz 1, 37 és 4, 21köv.). Mózesnek ez a jellemvonása megegyezik azzal az ősi hagyománnyal, amely Mózes alázatára vonatkozott (4Móz 12, 3). Ha tudatosítjuk, hogy a régi forrásiratok alapján Mózes képes volt nagyon haragudni is (lásd 2Móz 2, 12; 32, 19; 4Móz 11, 11), akkor nagy eltolódást látunk Mózes jellemzésében. Von Rad megjegyzi, hogy „Mózesből az alázatosság példaképe alakult ki.”¹¹⁹ Az alázatos Mózes Isten engedelmes szolgálója lesz (5Móz 3, 24; 34, 5; lásd még Józ 1, 1 - 2).

Mózes a Papi kódexben

A Papi kódexben (P) Mózes alakjával csak a Sínai-hegyen történő isteni kinyilatkoztatáskor találkozunk. Mózes Isten igéjének az átvevője, és „fel van mentve” minden más feladat alól, amelyeket az előző forrásmunkák neki tulajdonítottak. Ez a legnyilvánvalóbban abban látszik, hogy a P szerint a bot Ároné volt (2Móz 7, 9. 19; 8, 1). Csak az utolsó egyiptomi csapáskor van Mózesnél a bot (2Móz 10, 12 – 13). Az áldozatokra szintén Áron viselt gondot. Mózes a lázadások alkalmával sem avatkozik be, hanem arca borul (4Móz 16,

¹¹⁹ Von Rad : Theologie I, 307. o.

4. 22; 17, 10; 20, 6). A P szerint Mózes nem pap, sem csodatévő, sem próféta. Mózesnek egy feladata van csak: a hegyen lévő felhőben beszélgetni az Úrral (2Móz 24, 15 - 18). Ennek a következtében távolság keletkezik Mózes és a nép között. A nép megijed Mózestól, mikor a hegyről visszatérve sugárzik az arca (2Móz 34, 30). Annak ellenére, hogy ebben a forrásmunkában Mózes közelebb áll Istenhez, mint a néphez, mégis ember marad, akinek hibái is vannak. A P is tud arról, hogy saját vétsége miatt (a szövegek mai alakjában már nem egészen világos, hogy mik is voltak ezek a vétségek) nem léphetett be az Ígélet földjére (4Móz 20, 12; 5Móz 32, 51 - 52).

A P szerint az Úr nem a Törvényt nyilatkoztatja ki Mózesnek, hanem részletes utasításokat ad neki a szent hajlék elkészítésére vonatkozóan és a kultusz létrehozásával kapcsolatban. Noth szerint a Sínai-hegyhez való érkezésnek az egyedüli oka ezen utasítások elfogadása volt.¹²⁰ Mózes tehát nem törvényadó, hanem kultuszalapító.

A változások okai Mózes alakjának értelmezése körül

Az eddig elmondottak alapján meg lehet állapítani, hogy:

- a Jahvista szerint Mózes az egyiptomi kivonulástól kezdve egészen az Ígélet földjének határáig való megérkezésig minden eseményben szerepet játszott. Mindig háttérben van az isteni cselekvésnek, mint Isten akaratának és Isten csodáinak a bejelentője;
- az Elohista szerint Mózes vezető, csodatevő és cselekvő próféta;
- a Deuteronomiumban Mózes mindenekelőtt Isten akaratát hirdető próféta, és közbenjáró Isten és az ő népe között;
- a Papi kódexben Mózes az Isten ígétének az átvevője és a kultusz megalapítója.

A kérdés az, hogy mi volt az oka ezeknek az eltolódásoknak Mózes alakjának a megrajzolásában?

A jahvista forrásmunkát a dávidi–salamoni korra tehetjük. Ebben a korban történt meg az Ígélet földje elfoglalásának és az ott történt letelepedésnek a teológiai reflektálása. Az Ígélet földjére vonatkozó ígélet és ennek az ígéletnek a beteljesedése közötti történelmi ívbe Mózes egy fontos tényezőt képez az Ábrahám – Izsák – Jákob – József – Mózes – Józsué – bírák – Sámuel – (Saul) – Dávid láncolatban.

¹²⁰ Martin Noth: Das zweite Buhs Mose, ATD Band 3, Berlin, 1970, 7. o.

Az elohista forrásmunka az északi királyságból (Izrael) származik a királyság megosztottsága korából. Az északi királyságban kezdettől fogva fontos politikai–teológiai szerepet játszottak a próféták. Mózes nagyon hasonló Illéshez és Elizeushoz – ennek a kornak a neves prófétái egyéniségeihez – energikus fellépésével és csodatevő tevékenységével. Itt egy Mózes – Illés – Elizeus (*böné hannebí'im*) teológiai vonalról beszélhetünk.

Ha a deuteronomista forrásmunkát az egész deuteronomista történelmi mű szemszögéből nézzük (5Móz – 2Kir), akkor Mózes annak az isteni törvénynek a meghirdetője, amelytől az izraeliták egyre jobban és jobban eltávolodtak, ami végül aztán katasztrófát okozott. Mózes és az általa hirdetett törvény az a norma, amely szerint kell a további korokat értékelni.

A Papi kódex érdeklődése a kultusz köré összpontosul. Ebből a szempontból nézve érthető, hogy Mózes a kultusz megalapítója. Mózes ilyen szempontból a fogság utáni időszakban volt fontos, amikor a kultusz felújítását kellett Jeruzsálemben törvényesíteni. A teológiai vonal ebben az esetben a következő: a Mózes által felállított szent hajlék – a dávidi–salamoni templom – a fogság utáni templom.

Amint látjuk, Mózes az egyes szentírók teológiai koncepciójába úgy van beillesztve, hogy ezeknek a koncepcióknak a különbözősége szerint Mózes személyiségének mindig más és más oldalára kerül a hangsúly.

Érdekes, hogy Mózes törvényhozói szerepe csak a Deuteronomiumban hangsúlyozódik ki. Ugyanis a törvényeket tartalmazó szövegrészek csak később voltak a forrásmunkákba beleszerkesztve. Ez az elohista Dekalógusra (2Móz 20, 1 - 17) is érvényes. Ezt a szerkesztői folyamatot ma már sajnos nem tudjuk rekonstruálni.

Mózes az Újszövetségben

Egy különálló munkában érdekes lenne megvizsgálni, hogy az Újszövetségben milyen mértékben találhatóak meg azok a különféle képek, amelyeket az Ószövetség Mózes alakjáról megrajzolt. Ha a konkordanciába betekintünk, már az első pillanatban világos, hogy az Újszövetségben Mózesnek mint törvényhozónak, ill. Isten törvénye közvetítőjének az alakja a domináns (Mt 8, 4; 19, 7; 22, 24; 23, 2; Jn 1, 17; ApCsel 6, 11 - 14). A prófétai vonásaival is találkozunk: (Mk 9, 4 - 5 és párh.; Lk 16, 29; 24, 27). Az Újszövetségben még olyan hagyományok nyomait is felfedezhetjük, melyek az Ószövetség kanonikus irataiban nem találhatóak (ApCsel 7, 22; 2Tim3, 8; Júd 9)

Exkurzus – Freud Mózesről alkotott képe

A pszichoanalízis magalapítója, Sigmund Freud 1939-ben Amsterdamban három tanulmányt adott ki *Der Mann Mose und die monotheistische Religion* címmel. Ezeknek a tanulmányoknak a szlovák nyelvű kiadása 1995-ben jelent meg.¹²¹ Azt a tézist fogalmazza meg ebben a műben, hogy ha Mózes történelmi alak volt, akkor egyiptomi volt.

Azzal érvel, hogy Mózes nevének a magyarázata népi etimológián alapul. Az aktív participium még jelenthetné a „kihúzó”-t, de a „kihúzott”-at már nehezebben. Ezzel szemben az egyiptomi „mose” kifejezés gyermeket jelent, és mint végződés, gyakran jelenik meg az egyiptomi személynév végén: Achmose, Thutmose, Ramses stb. Ennek a ténynek az alapján legalább mérlegelni kellene, hogy akinek egyiptomi neve van, az egyiptomi lehet.

Freud következő érve a Mózes születése és gyermekora körüli történet. Szerinte ez a történet nem illik bele a hősök születéséről és gyerekkoráról alkotott „átlagos legenda” sémájába, melynek a megalkotója Rank volt. Rank összehasonlította a hősök születéséről szóló elbeszéléseket, és a következő sémát dolgozta ki: A hős a legelőkelőbb szülők gyermeke. Szokatlan események előzik meg már a születését. Születése előtt elhangzik az orákulum, hogy születése veszélyt jelent az apjára nézve. Ennek következtében az újszülött halálra van ítéelve. Azonban megmentik őt az állatok (Romulus és Rémus), vagy alacsony társadalmi osztályból származó emberek (Sargon). Amikor a gyermek felnő, bosszút áll az apján, és ő maga dicsőséget szerez. A pszichoanalízis alapján a hős az, aki fellázad az apja ellen, és le is győzi őt.

Freud a pszichoanalízis elvei alapján azt állítja, hogy a vízen úszó kosár az anyaméh szimbóluma, a víz pedig a magzatvízé. Mindkét család (az előkelő és a szegény) azonos a fenti elvek alapján. Itt csak kétféle értékelésről van szó a felnövekvő egyed szempontjából (előbb túlértékelésről, majd alábecsülésről). Freud a Mózes születéséről szóló történetet Rank „kaptafájára akarja ráhúzni”, és azt állítja, hogy a történet át lett dolgozva, mert a legenda – ha az izraeliták alakították ki az idegenről, mint vallásalapítóról, használhatatlan lenne. Minek kellene nekik egy olyan legenda, amely az ő nagy hősükből idegent csinálna? Viszont az egyiptomiaknak sem volt okuk egy olyan férfiról legendát alkotni, aki az ő szemükben nem hős, hanem áruló volt.

Eduard Meyer szerint, akire Freud hivatkozik, az eredeti legenda úgy szólt, hogy a fáraónak volt egy álma, amely figyelmeztette őt, hogy a lányának a fia veszélyt fog rá jelenteni. Ezért megparancsolta, hogy a gyermeket a születése

után tegyék a Nílus vizére. Viszont az izraeliták megmentik, és mint saját gyermeküket nevelik fel. A mai formában lévő legenda hatékonysága csak abban áll, hogy azt állítja, hogy a gyermek minden veszély ellenére életben maradt.

Végül Freud elérkezik ahhoz a következtetéshez, hogy Mózes előkelő egyiptomi volt, akiből a legenda zsidót csinált (sic!). A születéséről szóló legenda eltérését Rank sémájától azzal magyarázza Freud, hogy ez Mózes élet-történetének a különösségéből adódik.

Ezzel a ténymegállapítással záródik Freud első tanulmánya. Ennek végén kifejti, hogy attól a feltételezéstől, hogy Mózes előkelő egyiptomi volt, magyarázatot vár a felnőttkorra tetteleire, és a mózesi vallás elveire. Még egy támpontra van viszont szüksége ezeknek a következtetéseknek a levezetéséhez. Ez a támpont pedig Mózes történetiségének a vitathatatlansága lenne. „Ezt a bizonyítékot nem sikerült megszerezni” - zárja szomorúan a tanulmányát - „ezért jobb lesz hallgatni minden további következtetésről, amely abból a tényből ered, hogy Mózes egyiptomi volt.”

Úgy tűnik, hogy a későbbiekben Freud meggondolta a hallgatást, és megírt egy következő tanulmányt. Ez a második tanulmány annak a feltételezéséből indul ki, hogy elfogadja azt a következtetést, amelyhez az első tanulmányában eljutott, és jellegzetes címet adott neki: „Ha Mózes egyiptomi volt...”¹²²

Ennek a második tanulmánynak az elején Freud nem zárja ki, hogy az eddigi feltételezései csak „a pszichoanalitikai valószínűségen alapultak, és hiányzott az objektív bizonyíték.”¹²³ Ezután felteszi a kérdést: mi motivált egy előkelő egyiptomit, hogy egy idegen, kulturálisan alacsonyabb szinten lévő nép élére álljon, és hogy elhagyja velük az országot? Ha egy új vallást adott nekik, nem az a legvalószínűbb, hogy ez az ő saját vallása volt? Milyen vallás lehetett ez?

Freud elutasítja azt a lehetőséget, hogy ez egy egyiptomi népi vallás lehetett, amely a maga mágiájával, varázslásaival és mítoszaival meredek ellentétben áll a mozaista monoteizmussal. Ezért Freud szerint egyedül csak Ehnaton monoteizmusa jöhet számításba, amely az egyiptomi univerzalizmus és imperializmus (egy világ, egy birodalom, egy Isten) vallási visszatükröződése. Mózes nemcsak a vallást adta a népnek, de a körülmétlést is. Ez viszont egyiptomi szokás volt, és ezért a körülmétlés nem lehetett megkülönböztető jel az egyiptomiak és az izraeliták között. A körülmétlés egyiptomi eredete mellett Freud azzal érvel, hogy Józsa 5, 9 és Hérodotosz szerint a Földközi-ten-

¹²¹ Sigmund Freud: *Mojzisz a monoteizmus*. Bratislava, 1995 (továbbiakban: Freud: *Mojzisz*)

¹²² Freud: *Mojzisz*, 18. o.

¹²³ u. o. 19. o.

ger keleti partvidékének a népei az egyiptomiaktól tanulták a körülmetélés gyakorlatát. Ha Mózes izraeli lett volna, kérdezi Freud, akkor „miért kényszerített volna rájuk egyidejűleg egy ilyen fájdalmas szertartást, amely által egy bizonyos mértékig egyiptomivá váltak volna, és amely állandóan Egyiptomra emlékeztette volna őket. ...”¹²⁴ Mózes ugyanis azt akarta, hogy elfeledkezzenek Egyiptomról, beleértve a húsos fazekakat is. És ebből Freud számára az a következtetés adódik, hogy Mózes egyiptomi volt. Ezután a következő konstrukciót építi fel: Mózes egy előkelő, magas beosztású férfi volt, lehet, hogy a királyi ház tagja, aki tisztában volt saját képességeivel és lelkes követője volt Ehnaton új vallásának. A király halála és a reakció fellépése után Egyiptom már nem tudott neki mit kínálni, ezért egy szokatlan megoldásra szánta el magát: talált egy nemzetet, amely kész volt felvenni azt a vallást, amelyet az egyiptomiak elvetettek. Lehet, hogy helytartó volt Gósenben, ahol a hükszoszok idejében sémi törzsek telepedtek le. Ezeket az embereket az egyiptomiak szintjére emelte azáltal, hogy bevezette körükben a körülmetélést. Az Ehnaton halála és a Haremhab generális által helyreállított rend közötti káosz ideje nagyon is megfelelő volt arra, hogy ezeket az embereket kivezesse Egyiptomból.

Freud azt is tudatosítja, hogy ez a konstrukció az exodust a Kr. e. 14. századra tenné át. Ha az exodus a 13. században lett volna, akkor azt is számításba kellene venni, hogy Aton kultusza nem szűnt meg közvetlenül a hivatalos bukás után, hanem még tovább élt On (Heliopolis) városában. Mózesnek a héberekhez való csatlakozását úgy is lehet értelmezni, hogy fel akarta éleszteni ezt a vallást egy más nép körében. Az Egyiptomból való távozásra a feltételek már nem voltak olyan kedvezőek, mint a Kr. e. 1. században.

A Bibliában tett megjegyzés Mózes nehézkes beszédéről Freud szerint arra utal, hogy Mózes eleinte nem beszélt jól annak a népnek a nyelvét, amelyhez csatlakozott. Szerinte ez is azt a feltételezést igazolja, hogy Mózes egyiptomi volt.

Freud ezután E. Meyer nézetére támaszkodva azt állítja, hogy csak Kádesben kezdték az izraeliták Jahvét tisztelni. A közvetítő Jahve és a nép között Mózes volt, egy midjánita papnak, Jetrónak a veje. Ennek a Kádessel és Midjánnal kapcsolatban levő Mózesnek egészen más vonásai vannak, mint az előkelő egyiptomi Mózesnek.

Freud szerint az előkelő monoteista vallás az izraelitáknak „túlságosan is magas” volt, és ezért Mózeset meggyilkolták. A Mózes meggyilkolásáról szóló elméletét E. Sellin tanulmányára alapozza. Sellin szerint Mózeset Sittimben ölték meg (Hós 5, 2-t utalásnak tartja Mózes meggyilkolására).

¹²⁴ U. o. 33. o.

Mózes azonban nem egyedül csatlakozott az izraelitákhoz, hanem népének egy csoportja is vele tartott. Ezek a lévíták voltak, akik közül többnek egyiptomi neve van. Éppen a lévíták gondoskodtak arról, hogy a Mózes vallása ne szűnjön meg a meggyilkolása után. Freud konstrukciója szerint az izraeli vallás egy kompromisszum, amelyet Kádesben kötöttek meg olyan törzsek, amelyeknek egy része Egyiptomban volt, a másik pedig nem. Ezekből a törzsekből kellett Izraelnek létrejönnie. A kádesi kompromisszumnak azon kellene alapulnia, hogy Jahve vulkanikus istenség azonosítva lett azzal az istenséggel, aki a népet kivezette Egyiptomból, és másrészt Mózes azonosítva lett azzal a kádesi midjánita pappal, akinek a neve nem maradt fenn számunkra. A körülmetélés, az egyiptomi kivonulás tradíciója és Mózes alakja voltak azok a tényezők, amelyekhez az a népcsoport ragaszkodott, amelyik Egyiptomból jött. Az a csoport, amely nem volt Egyiptomban, a vulkanikus istenség, Jahve kultuszát érvényesítette. Freud viszont azt feltételezi, hogy „az egyiptomi Mózes soha nem volt Kádesben, és soha nem hallotta a Jahve nevet, és a midjáni Mózes soha nem volt Egyiptomban, és semmit sem tudott Atonról.”¹²⁵ Az, hogy Jahve vulkáni istenségből univerzális Istenné változott, a lévíták érdeme volt, akik nem feledkeztek meg Mózesről és az ő vallásáról.

Freud azzal indokolja, hogy a Pentateuchosban két istennév van, és hogy a királyság két államalakulatra esett szét, hogy Izrael két olyan népcsoportból keletkezett, amely soha nem tudott igazán egyesülni.

A harmadik tanulmányát Freud még Bécsben írta, de a másik kettővel együtt, az 1938-ban Londonba való emigrálása után adta ki. A harmadik tanulmányában megismétli az első kettőben lévő feltételezéseit, és a pszichoanalitikus módszer segítségével sok vallási jelenséget magyaráz meg.

Eredményeit tömören és találóan így foglalja össze a 72. és 73. oldalakon: „Az Ehnaton közelében élő személyek között volt egy férfi, akinek, mint sok másnak is akkoriban, *Thutmoses* volt a neve. A névnek nincs nagy jelentősége, hacsak az nem, hogy a második része *moses* volt. Magas beosztása volt és Aton vallásának elkötelezett híve volt. Az ábrándozó királlyal ellentétben ő energikus és szenvedélyes volt. Ehnaton halála és vallásának eltávolítása azt jelentette e férfi számára, hogy vége minden reménynek. Ő ezután Egyiptomban már vagy mint törvényen kívüli, vagy mint renegát élhetett volna. Lehetséges, hogy mint határszéli tartomány helytartója kapcsolatba kerül egy olyan sémi törzsszel, amely néhány generációval korábban költözött oda. Kiábrándultan és magányosan ezekhez az idegenekhez fordult, körükben keresett kárpótlást a veszteségeire. Népének választotta őket, és tervét általuk

¹²⁵ U. o. 49. o.

akarta véghezvinni. Ezért követői által kísérve elhagyta velük Egyiptomot, megszentelte őket a körülmetélés jelével, törvényeket adott nekik, bevezette őket Aton vallásába, melyet az egyiptomiak éppen ebben az időben utasítottak el. Lehetséges, hogy a Mózes által az izraelitáknak adott előírások sokkal szigorúbbak voltak, mint az ő urának és tanítójának Ehnatonnak az előírásai, és lehet hogy már nem támaszkodott a napistenre *On* városából, melynek Ehnaton uralkodó volt az odaadó híve.¹²⁶

Érdekes megfigyelni, hogy miként ötvöződnek Freud tanulmányában a 20. század első évtizedei történelmi–kritikai kutatásainak az eredményei a szerző saját konstrukcióival. Az is figyelemreméltó, hogy egy olyan vallásnélküli személyiség, mint Freud, nem tudott kitérni Mózes személyisége elől.

¹²⁵ U. o.72–73. o.

3. A KORAI PRÓFÉTÁK – NEBÍ'ÍM RÍSONÍM

Azt a korszakot, amely az Ígélet földjének az elfoglalásával kezdődik és annak elvesztésével végződik, a *nebí'im rísoním* könyvek írják le, ill. teológiai szempontból reflektálják. Már maga a közös cím, amely Józsué könyvét, A bírák könyvét, Sámuel könyveit és a Királyok könyveit foglalja össze, a következőkre utal:

- a) Izrael történetének ebben a szakaszában a próféták döntő szerepet játszottak,
- b) az izraeli történetírás prófétai történetírás. Az a történelemszemlélet, amelyet ezekből az ószövetségi könyvekből megismerünk, meg egyezik a próféták álláspontjával.

Ezt a prófétai történelemszemléletet a deuteronomista történelemteológiának nevezzük. A *nebí'im rísoním* könyvekben a deuteronomista történelemírással találkozunk, vagyis a történelemnek egy olyan feldolgozásával, amely a deuteronomiumi teológia szellemében történik. A történelemnek erre a feldolgozására és értékelésére a babiloni fogság idején került sor. Éppen azért lehet ezeket a könyveket Izrael bűnvallásának tekinteni az ország elfoglalásától számítva a déli királyság megszűnéséig tartó időszakban. Viszont azt is meg kell jegyezni, hogy a *nebí'im rísoním* egyes könyveiben az események teológiai feldolgozásának különféle mértéke fedezhető fel. Sámuel könyveinek a szövegébe avatkozott be a deuteronomista szerkesztő a legkisebb mértékben.

3.1 A korai próféták üzenete

Azok a történelmi események, amelyekről a *nebí'im rísoním* könyvei számolnak be, teológiai szempontból vannak értelmezve és magyarázva. Ezeknek a könyveknek nem az a célja, hogy arról tudósítsanak, ami megtörtént (nem elsősorban történelmi könyvek), hanem tanúbizonyságot tesznek arról, ahogy Isten a népért cselekedett. Az eseményekről Isten cselekvésére való tekintettel számolnak be. Ezek a könyvek arról számolnak be, mit cselekszik Isten a népével, és általa az egész világgal. Az anyag kiválasztása is e szempontok alapján történik. Részletesen számolnak be arról, ami az emberi szempontból lényegtelen, és ellenkezőleg, csak futólag említik meg azokat az eseményeket, amelyek emberi szempontból döntőek voltak.

A legnagyobb figyelmet azoknak az eseményeknek szentelik, amelyek törést, vagy fordulatot jelentettek az Isten népe életében abban az értelemben,

hogya a nép olyan helyzetben találta magát, amelyben azelőtt még soha nem volt. Ezekben a helyzetekben mindig veszélybe került a vallási hagyomány, a hit hagyományos kitaposott útjai, amelyekről a nép azt feltételezte, hogy ezek „Isten útjai”, amelyeket már jól ismer. Ezekben a helyzetekben veszélybe került az Isten népének a pusztá létezése is, de visszaút nem volt, hanem mindig előre kellett haladni.

Ezekben a helyzetekben a népnek meg kellett küzdenie a következő kérdéssel: hogyan egyeztethető össze az új helyzet az eddigi vallási tapasztalattal, és azzal, amit eddig tudtak Istenről?

Az ország elfoglalásával kapcsolatban a korai próféták könyvei arról számolnak be, hogy Izrael az Ígéret földjére való megérkezése után új ígéreteket kapott. Az Úr megígérte, hogy népét megvédi, és gondoskodik arról, hogy az országban maradjon.

Az ígérek mellett még figyelmeztetések is elhangzottak. Betartatni Isten törvényét és a kánaánita lakossággal nem keveredni – ezek voltak a fő intések. Tulajdonképpen ugyanannak az éremnek a két oldaláról van szó. Ebben a korban az volt a természetes, hogy ha egy nomád nép valahol megtelepedett, akkor a helyi bennszülött lakossággal összeolvadt, és mivel a helyiek voltak kulturális fölényben, a nomádok átvették az ő nyelvüket, szokásaikat, vallásukat. Bár az izraeliták sokat átvettek a kánaánitáktól, de mégis mindig megőrizték azt a tudatot, hogy ők Istennek különleges népe. Ezek a könyvek nem hallgatják el, hogy az izraeliták nem mindig tartották be ezeket a rendelkezéseket. Viszont arra is rámutatnak, hogy a válság időszakában mindig akadt egy vallási személyiség (Józsué, a bírák), aki a személyes példájával meg tudta akadályozni a nép eltévelyedését.

A következő fejezetekben a legfontosabb fordulópontokkal akarunk foglalkozni: az ország elfoglalásával (Józsué könyve), az ottani letelepedéssel (a Bírák könyve), a királyság létrejöttével (Sámuel könyvei), a dávidi–salamoni birodalom kettészakadásával és a két utódállam megszűnésével (a Királyok könyvei).

3.2 Józsué könyve

Az első fordulatot jelentő esemény, melyről a deuteronomista történelmi mű beszámol, az ország elfoglalása volt. Izrael esetében az ország elfoglalásakor teljesen másról van szó, mint a nomádok esetében. A nomádokat mindig az éhség hajtotta előre, és úgy tekintettek az országra, ahová beléphettek (általában a lakosság gyengesége miatt), hogy azt ki lehet rabolni és onnét

mihamarabb el kell menni. Izrael más szándékkal lép be Kánaán földjére. Úgy érkezik, hogy ott letelepedjen és művelje a földet. Izrael úgy tekintett Kánaánra, mint saját, Istentől kapott hazájára. Az eddigi átmeneti lakóhelyektől eltérően Kánaánt vándorlása céljának tekintette. A célba való megérkezés elkerülhetetlen változást jelentett a gazdasági, társadalmi, politikai és vallási viszonylatokban. Az ország elfoglalása után kérdéssé vált az Úrhoz való viszony is. Az ókori Kelet emberének a gondolatvilágában az istenség és az ország egy elválaszthatatlan egésznek alkotott. Minden országnak megvolt a maga istensége vagy istenségei. A Kánaánba való megérkezésükkor izraeliták a kánaáni istenségek területére léptek. A kérdés így hangzott: nem kell kicserélni az istenséget? Nem kell elkezdni az új ország istenségeinek tisztelgetését? Az Úrban való hit nem lett ódivatú?

Az ország elfoglalásának leírásával kapcsolatban éppen ezekkel a kérdésekkel foglalkoznak legintenzívebben a bibliai szövegek. A következő válaszokat adják:

1. Az Úr az Ígéret földjének az adományozója. Ezért nincs ok arra, hogy az adományozót ne tiszteljék.
2. Az Úr mindig ennek az országnak az Istene volt. Már akkor ennek az országnak az Istene volt, amikor a pátriárkáknak adta ígéretét. Ebből az következik, hogy a Kánaánba való megérkezés hazaérkezés. Isten hazavezette az ő népét.

Józsué könyve azzal a megállapítással kezdődik, hogy Mózes meghalt. Ezzel világos utalás történik arra, hogy egy Mózes utáni korszak kezdődik. Józsué kézzel tartottá vált Mózes utódjává (4Móz 27, 18 - 23 és 5Móz 34, 9), és azáltal, hogy szólt hozzá az Úr (Józs 1, 1).¹²⁷

Józsué alakja szándékosan állandó jelleggel Mózeshez van hasonlítva, és kapcsolatba hozva. Józsué Mózes szolgája (Józs 1, 1). Az Úr emlékezteti őt a Mózesnek adott ígéretekre (1, 3), és neki is megígéri a segítségét úgy, mint Mózesnek (1, 5). Józsué a Jordánon túli törzseket emlékezteti azokra a szavakra, amelyeket Mózes mondott nekik (1, 13 - 15). A nép ígéretet tesz Józsuének, hogy őrá is úgy fognak hallgatni, mint ahogyan Mózesre hallgattak (1, 16 - 17). Józsué kémeket küld ki Kánaánba (2, 1), mint annakidején Mózes is tette (4Móz 13 - 14). A Jordánon való átkelés előtt a nép megszenteli magát (3, 5), ahogyan a Tízparancsolat átvételekor is megszentelték magukat (2Móz 19, 10). A Jordánon való átkelés a Vörös-tengeren való átkelésre emlékeztet, és úgy zajlik le, ahogyan azt Mózes megparancsolta Józsuének (4, 10). A Jordánon való

¹²⁷ Érdekes, hogy – Mózesről eltérően – az Úr és Józsué között sosem jön létre párbeszéd.

átkelés után Józsué olyan tekintélyre tett szert a nép előtt, amilyen Mózesnek is volt (4, 14). Józsué levette saruját az angyallal való találkozáskor (5, 15), mint ahogyan Mózes is levette saruját az égő csipkebokornál (2Móz 3, 5). Józsué oltárt épített faragatlan kövekből az Ébal hegyén (8, 30) Mózes törvénye szerint (2Móz 20, 25), és felírta rá Mózes törvényének a másolatát (8, 32). Józsué a halála után kiérdemli a szentírótól ugyanazt az *ebed JHVH* rangot (24, 29), mint amivel Mózes van jellemezve a könyv elején (1, 1). Elmondhatjuk, hogy Józsué könyvében Mózes „mindenütt jelenvaló”.

Józsuét azért hasonlítják állandóan Mózeshez, mert „ő a végrehajtó szerve a Tórának, amely Mózes által adatott”.¹²⁸ Józsué ehhez a Tórához semmit sem tesz hozzá. Ő csak egyszerűen folytatja a Mózes által megkezdett művet. Elmondhatjuk tehát, hogy Józsué által egy generációval meghosszabbodott Mózes kora.

Még akkor is, ha az Úr adta Izraelnek az országot, ennek elfoglalása nem ment simán, akadályok nélkül. Ákán bűne illusztrálja, hogy Isten ígéretei nem érvényesek automatikusan. Minden bűn, amely a szövetséget megszegi, veszélyezteti Isten ígéreteinek a beteljesülését.

A 22. fejezet érdekes teológiai szempontból. Az itt leírt konfliktus, amely majdnem erőszakba torkollott, csak a központosított kultusz korában keletkezhetett. Egyetlen templomról még az a szöveg nem beszélhet, ezért csak az Úr oltárát említi, amelyen kívül más oltárt nem szabad építeni (19. v.). Ennek a fejezetnek az a feladata, hogy hangsúlyozza, hogy a helyi szentélyeknek nem szabad túl nagy jelentőséget tulajdonítani, és ezek a szentélyek nem zavarhatják meg az Úr népe egységét, amely a deuteronomista teológia szerint többek között a kultusz centralizálásával biztosított. Józsué könyve az egységes Izrael deuteronomista felfogásából indul ki. Ez abból is látszik, hogy az ország elfoglalásának a leírásánál mindig „Józsué és az egész Izrael” a cselekvő (pl. 3, 1; 10, 29. 31. 34. 36. 38).

A befejező 23. és a 24. fejezetek „kölcsonösen konkurálnak egymással”.¹²⁹ Ez a két, egymással kölcsonösen konkuráló befejezés adott indítékot arra, hogy két deuteronomista szerkesztő létezését feltételezzük.

A 23. fejezetben Józsué megállapítja az összegyűlt magas rangú tisztviselők előtt, hogy tanúi voltak annak, hogy az Úr Izraelnek adományozta az országot. Ennek a ténynek kell ösztönöznie őket mindannak a megőrzéséhez, ami „meg van írva Mózes törvényének könyvében” (6. v.), és arra, hogy ne keveredjenek össze a környező népekkel (7. v.). Ezután Józsué megállapítja, hogy az összes isteni ígértet teljesült (14. – 15. v.). Józsué ezen szavaival záródik

¹²⁸ Rendtorff: Theologie I, 87. o.

¹²⁹ Otto Kaiser: Einleitung in das Alte Testament. EVA, Berlin 1973, 118. o.

le a történeti ív, amely 1Móz 12, 1 - 3-al kezdődött el. A terület felosztásának részletes leírása az előző fejezetekben (13 - 21) is azt szolgálja, hogy illusztrálja Isten ígértetének a beteljesülését. Nyomban elhangzik a figyelmeztetés, hogy a szövetség megszegése maga után fogja vonni Isten haragját és a pusztulást.

A 24. fejezet összesűriti és stilizálja mindazokat a problémákat, amelyek előtt Izrael a Kánaánba való megérkezés után állt. A történelem összefoglalása után, amely Ábrahámmal kezdődött és az ország elfoglalásáig tartott (lásd a 2. pontot), három lehetőség bemutatása következik: visszatérni a pátriárkák politeista vallásához, átvenni a kánaáni lakosság vallását, vagy kitartani az Úr szolgálata mellett. Józsué a lehetséges megoldások mellet személyes példával is szolgál: „De én és az én házam népe az Urat szolgáljuk.” (24, 15). A nép spontán módon Józsué példáját követi (18. v.), de Józsué rámutat az Úr szolgálatának a nehézségeire. A nép ennek ellenére ismét kinyilvánítja, hogy az Urat akarja szolgálni (24. v.).

Józsué a nép nyilatkozata alapján megújítja a szövetséget, beírja ezt „az Úr törvényének könyvébe”, emlékkövet állít és elbocsátja a népet (25. - 28. v.).

Mózesről eltérően Józsué nem jelöli ki az utódját. Halála után Izrael vezetés nélkül marad. A könyv két halálesettel és három sírról szóló tudósítással zárul be. József csontjainak eltemetésével az utolsó pátriárka is hazaérkezett, és Józsué és Eleázár halála azoknak a vezetőknek a távozását jelenti, akik a folytonosságot képviselték Mózes kora és Izrael történetének a következő korszakai között.

3.3 A bírák könyve

A bírák korára való visszatekintés úgy tárja elénk ezt a korszakot, amelyben megszűnt az olyan egységes vezetés Izraelben, amilyen Mózes és Józsué idejében volt (Bír 2, 10), de még nem alakult ki az új állami szerkezet – a monarchia. Tehát egy köztes időszakról van szó.

A bírák könyvének egyik fő témája az elfoglalt ország megtartása és bebiztosítása. Mivel Izraelnek az Istenhez fűződő különös kapcsolata miatt az ország elfoglalása után több mint kétszáz évig nem volt állama és államigazgatása, csak a veszély idején jelentek meg a karizmatikus vezetők – a bírák. Egyébként a törzsek önállóan éltek, és csak egy közös kapocs fogta őket össze az Úrban való közös hit. Mégis, e közös kapcsolódási pont dacára az egyes törzsek háborúztak egymással (12, 1 - 6), és ennek majdnem áldozatul esett Benjámin egész törzse (19. – 21. fejezet).

A bírákról – megmentőkről szóló régebbi történetek „most egy közös, teológiai interpretált közös keretbe vannak belehelyezve, amely a bírák korát úgy képzei el, mint egy játékot, melyben a nép cselekvése és az arra történő isteni reakció váltogatja egymást.”¹³⁰ A következő sémáról van szó: bűn – Isten büntetése – megtérés és segítségért való kiáltás – segítség a bíró- megmentő által. Ez a séma állandóan megismétlődik (lásd: 3, 7 - 11. 12 - 15a. 30; 4, 1 - 3 stb.). Arra utal ez séma, hogy az Úr mindig válaszolt a népe segélykérésére. Bár sok volt a bűn, de a megtérő nép mindig megtapasztalhatta Isten segítségét. Ez a séma azt fejezi ki, az Úrtól való elpártolás mindig romlásba vezetett, viszont az Úrhoz való megtérés megmenekülést jelentett. Valószínű, hogy a deuteronomista szerkesztők az eredetileg önálló történeteket azért csoportosították ilyen séma szerint, mert szerintük az önálló történetekből nem volt elég világos ez a mondanivaló.

Fohrer arra figyelmeztet, hogy „ciklikus jelleggel bír”¹³¹ több bírá történetének az ily módon történő egymás utáni előadása. Az is deuteronomista séma, hogy az eredetileg törzsi hősök olyan alakokká váltak, akiket az Úr küldött, egész Izrael megmentése jöttek, és egymás után működtek.

Azért beszélünk bírákról-megmentőkről, mert a Bírák könyvének mai formájában a megmentők (*mósi'a* 3, 9. 15) történetei és a bírák névsora össze van kapcsolva. A kapcsolódási pontot Jefe képezi, aki mindkét csoportba be van sorolva. Bárhogy is nevezték ezeket az embereket, karizmatikusok voltak, akik az Úr lelkének (*ri'ach JHVH*) a hatalmával cselekedtek, amely időről időre rájuk szállt (3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14). Ezekben az esetekben az Úr lelke „ad hoc ajándék az erre a célra kijelölt embereknek, akik ezáltal a népük javát szolgálják.”¹³² Érdekes viszont, hogy nem hangzik el egyetlen egy, a bírát kritizáló szó sem, pedig ok lett volna rá bőven (főleg Sámson esetében). Ez nyilván azért van így, mert a deuteronomista szerző a karizmatikusok oldalán állt a karizmatikus és a dinasztikus elv közti vitában. Ezt abból is látszik, hogy a királyokat – amint azt meg fogjuk tapasztalni – éles és bátor kritika illeti.

A történelmi visszatekintésben a bírák kora egy „szörnyű, királyok nélküli korszak (v. ö. 21, 25; 17, 6; 18, 1; 19, 1)”¹³³ Ez a négy utalás, mely megmagyarázza, hogy Dánban egy kétes szentély megalapítására, Gibeában pedig egy szégyenletes gyilkosságra, amelynek háborúskodás lett a következménye, csak egy király nélküli korban kerülhetett sor, közvetve úgy tesznek

¹³⁰ Preuss: Theologie II, 21. o.

¹³¹ Georg Fohrer: Geschichte der israelischen Religion. W. de Gruyter, Berlin, 1969, 309. o.

¹³² Preuss: Theologie I, 184. o.

¹³³ Preuss: Theologie II, 20. o.

említést a királyságról, mint egy olyan intézményről, amely stabilitást, rendet és békességet biztosít. A karizmatikusok, akik csak időről időre kapták meg az Úr lelkét, csak ideiglenesen tudták megoldani a társadalmi-politikai problémákat. E szerint a történelmi szemlélet szerint tartós megoldást csak a király jelenthetett.

Teológiai szempontból érdekes Jefe üzenete az ammóni királynak (11, 15 - 27). Itt úgy van bemutatva az exodus, mint az Úr alapvető szabadító cselekedete, amely továbbiakat von maga után, egészen az ország elfoglalásáig. Az Úrral való konfliktushoz vezet, ha az ammóniak kétségbe vonják az izraeliták területhez való jogát. Az nem világos, hogy 11, 24 szerint, ahol Kémósról, mint egy terület ajándékozájáról van szó, argumentum ad hominem-ről van szó, vagy a henoteizmus megnyilvánulásáról.

A deuteronomista feldolgozás ellenére a Bírák könyve ősrégi viszonyokat tükröz vissza úgy kulturális, mint vallási szempontból.

„A Bírák könyvének, amely háborúkkal, kegyetlenséggel, bohózatokkal van átszőve, mintha nem is lenne teológiai jelentősége, és ezért a közelmúltig mint teológiai mű csak hiányos értékelést kapott. Mindezek ellenére látni kell, hogy ez a könyv az egyes történetei által újból és újból az Úr népének a megmentéséről számol be. Azoktól, akik elfordulnak a bálványimádástól, és megtérnek az Úrhoz, az Úr nem tagadja meg a segítségét.”¹³⁴

3.4 Sámuel könyvei

Sámuel könyveiben három kiemelt téma található: a) a királyság megalapítása (3.4.1), b) Dávid fölemelkedésének története (3.4.2) és c) Dávid trónutódlásáért vívott harca (3.4.3). Ezen események leírásának két imádság adja meg a keretet: Anna hálaéneke (1Sám2, 1 - 10) és Dávid imádsága (2Sám22, 1 - 51).

3.4.1 A királyság megalapítása

A deuteronomiumi történetírás szerint a honfoglalás után a következő fontos és fordulatot jelentő esemény a királyság megalapítása volt. A bírák korától a királyok koráig való átmenet elválaszthatatlanul összefügg az utolsó bírának, Sámuelnek és az első királynak, Saulnak a személyével. Már a könyv

¹³⁴ Zenger: Einleitung, 202. o.

bevezetése, amelyben Sámuel születésének különleges története és a silói szentélybe való vezetése jelzi, hogy egy új történelmi korszak kezdődik.

Sámuel anyjának, Annának az imája azokkal a szavakkal végződik, hogy az Úr „királyát megerősíti, és felemeli felkentjének szarvát” (1Sám 2, 10). Már ez az imádság jelzi, hogy „a királyt, akit a Bírák könyvének utolsó szavai oly nagyon várnak, Sámuel királlyá keni.”¹³⁵

Sámuel Mózes után az első domináns személy, aki Izrael történelmében felbukkan. Ezt a véleményt nemcsak a deuteronomiumi történetírás vallja, hanem a későbbi korszak is. Zsolt 99, 6-ban Mózes és Áron után rögtön Sámuel van megemlítve: „Mózes és Áron a papokkal együtt, Sámuel az ő nevét segítségül hívókkal egybe.” Jeremiás próféta Mózeset és Sámuelét a legnagyobb imádkozóknak tünteti fel (Jer 15, 1).

Sámuel az utolsó a bírák sorában. 1Sám 7, 16 szerint „bejárta Bételt, Gilgált és Mícipát, és ítéletet hozott Izrael felett mind e helyeken.” A későbbi hagyomány prófétái (1Sám 3, 20; 9, 9. 19) és a papi funkciót is tulajdonított neki (1Sám 2 - 3).¹³⁶

A filiszteusok részéről való egyre nagyobb fenyegetések megmutatták, hogy a karizmatikus vezetők ennek a veszélynek nem tudnak ellenszegülni. Azonban a probléma megoldására nem született egységes vélemény. Sámuel azzal akarta a helyzetet megoldani, hogy átadta hivatalát fiainak (1Sám 8, 1). Az ő fiai azonban alkalmatlanoknak bizonyultak. Eme eset mutatja, hogy a karizmatikus hivatalt nem lehet örökölni. Valószínűleg nem csak Sámuel gondolta, hogy a régi társadalmi rendet meg kell őrizni. Az új követelménnyel szemben, amely szerint a nép fölé királyt kell tenni, elővették a régi jól ismert teológiai tézist, hogy az Úr Izrael királya. A későbbi korszak ezeket az eseményeket akképpen értékelte, hogy azok, akik királyt kívántak, annak a veszélynek voltak kitéve, hogy eltávolodnak az Úrtól. Ezeket az embereket azonban ilyenfajta teológiai mérlegelések nem érdekelték. Csak azt látták, hogy a karizmatikus vezetők eddigi rendszere csődöt mondott.

Valószínűleg a bibliai szentírók sem képviseltek a királyság kérdésében egy véleményt, ezért Sámuel elő könyvébe egymás mellé kerültek a királyság megalapítását jóváhagyó és elítélő fejezetek is. Ennek a folyamatnak a legmeglepőbb momentuma 1Sám 8, 6 - 9. Az Úr, aki Sámuel „oldalán áll”, hagyja érvényesülni azok akarátát, akik megvetették őt. Ez rámutat arra, hogy Isten szuverén. Azt cselekszi, amit akar. Nincs kötve semmihez. Új dolgokat cselekszik.

¹³⁵ Rendtorff: Theologie I, 94. o.

¹³⁶ Az Apostolok cselekedetében Sámuel első prófétaként van megnevezve (3, 24) és utolsó bíraként, aki egyidejűleg próféta is (13, 20).

Sámuel könyvei nem mondják, hogy az Isten engedélyezte a király megválasztását, hogy ez által megmutassák, hová vezet, ha a nép saját feje után megy. Ezek a könyvek arról beszélnek, hogy az Isten volt az, aki megparancsolta Sámuelnek, hogy adjon a népnek királyt, és Isten volt az, aki kiszemelte a megfelelő királyt. Ezekben a könyvekben egyszerre hallatszik a királyság kritikája és törvényesítése.

Meg kell figyelniünk egy fontos dolgot: a királyt a nép választja, azonban azt választja, akit az Úr kiszemelt. Izrael ugyan átveszi környezetétársadalmi rendjét, azonban így is Isten népe marad, mert a király és a királyság is Isten törvénye alá van rendelve.

A másik fontos dolog, amit megfigyelhetünk, a következő: Sámuel, noha átadja bírói jogkörét Saulnak, de továbbra is próféta marad, aki továbbra is fogadja Isten kinyilatkoztatásait. Sámuel az első a próféták hosszú sorában, akik az ószövetségi nép királyai mellett állnak. Ezek a próféták gyakran jobban és tisztábban látták, hová vezetnek az események, mint a hivatásos politikusok.

Saul királysága átmenetet képvisel „az ún. nagy bírák és megmentők karizmatikusan jellemzett időszakától az örökölt királyság (felé).”¹³⁷ Saul uralkodásának kezdetén karizmatikusként viselkedik, bár felkenetésekor nem kapta meg az Úr Lelkét, Dáviddal ellentétben (v. ö. 1Sám 10, 1 és 1Sám 16, 13). Az extatikus vándorpróféták között azonban megszállja őt az Úr Lelke (1Sám 10, 6). Jábes Gileád polgárainak segítségkérése után ismét megszállta őt az Isten Lelke (1Sám 11, 6).

Nem teljesen világos, hogy mi volt a Sámuel és Saul közti konfliktus hátterében.

Az arról tudósító történetek, amelyek szerint Saul a harc előtt maga mutatott be áldozatot, mert késett Sámuel (1Sám 13), és nem teljesítette az amálekítakra kimért háborús átkot (1Sám 15), csak a konfliktus külső megnyilvánulásai. Úgy tűnik, hogy a Sámuel és Saul közti konfliktus oka az volt, hogy Saul kezdett igényt tartani a kultikus kompetenciákra is. Akármilyen is volt a köztük lévő konfliktus oka, mégis ez a konfliktus előrejelzi a vallás és a politika közti feszültséget, illetve az Úrba vetett hit és politikai cselekvés között. Ez okból kifolyólag a királyság intézménye teológiai téma.

Saul abban a pillanatban lett „leírva”, amikor „Sámuel bántotta Saul miatt, az Úr pedig megbánta, hogy királlyá tette Sault Izrael felett” (1Sám 15, 35). Ennek következményeként eltávozik az Úr lelke Saultól és rossz lélek kezdi gyötörni őt, amit az Úr küldött (1Sám 16, 14). Meglepő, hogy a gonosz lélek is az Úrtól jön. Ez azért van így, mert „a szentíró hite nem teszi lehetővé olyan lélek létezését, amely ne lenne az Úr akarátának alárendelve.”¹³⁸ Saul összes további

¹³⁸ The Interpreter's Bible, Volume 2, Abington Press, 1953, 969. o.

cselekedete és tragikus vége a megszállottságának és annak a következménye, hogy elhagyta őt az Úr.

3.4.2 Dávid fölemelkedése

A következő fontos esemény a deuteronomiumi történetírás szerint Dávid dinasztiájának a megjelenése. Dávid és az ő királysága a Penta(Hexa) teuchoson kívül a legnagyobb témát alkotja, amely körül különféle hagyományok csoportosulnak. A történelem deuteronomista szemléletében az ország elfoglalása úgy van bemutatva, hogy ennek a dávidi-salamoni birodalom kialakulásában kell beteljesednie, és a következő események úgy vannak előadva, mint ennek a birodalomnak fokozatos hanyatlása és legvégül pusztulása. Ez okból kifolyólag szükséges azokkal a teológiai elképzelésekkel foglalkozni, amelyek ehhez a királysághoz kapcsolódnak. Dávid királysága nem a történelem hajnalának átláthatatlan szürkületében keletkezett. Konkrét időben és térben keletkezett, amelyek elérhetőek a történeti kutatás számára. Nem egy olyan intézményről van szó, amely Isten teremtsi rendjéhez tartozna.

Ebben különbözik az ókori Kelet összes királyságától. Például a babiloni királyok feljegyzései szerint a királyság az égből szállt alá. A Gilgames eposzban arról van szó, hogy a trón leszállt az égből. „Izrael abban különbözik a környezetétől, hogy nincs metafizikus isteni királysága.”¹³⁹

A dávidi királyságnak nincs őstörténeti kezdete, ezért nincs még mitikus méltósága sem. Dávid nemzetsége, noha nincs őstörténeti kezdete, mégis elválaszthatatlanul kapcsolódik a szövetség láncajának Jeruzsálemben való átviteléhez és a jeruzsálemi templom építéséhez.

A bibliai írók csodálatraméltó józansággal és tárgyilagossággal írják le a politikai körülményeket, amelyek oda vezettek, hogy végül Dávid lett a király. Dávid, mint király már a deuteronomiumi történeti műben részben idealizálva van, és a krónikás már inkább nem említi azokat a körülményeket, amelyekben királlyá lett. Az idealizálásra való hajlam ellenére észrevehetjük az igyekezetet Dávid hibáinak és bűneinek részletes leírására. Valószínűleg azért van így, hogy teljesen kizárják az esetleges istenítését.

Sámuel első könyvében három különböző hagyomány van arról, hogyan lépett Dávid a történelem színterére. Az első hagyomány szerint az ifjú Dávid zenészként jött Saul udvarába (1Sám 16, 14kk). A második hagyomány szerint az addig ismeretlen Dávid a katonai táborba érkezik, és nyomban

Góliáttal harcol (1Sám 17, 1kk). A harmadik hagyomány szerint Dávid már fiatalon fel volt kenve (1Sám 16, 1). Csak ez a hagyomány rendelkezik vallási dimenzióval, és jellemző, hogy bibliai szerkesztő elsőnek tünteti fel. Dávid itt Isten népének a vezére, akit Isten elhívott és Sámuel próféta felkent. Noha történeti szemszögből nézve a harmadik hagyomány megbízhatósága kérdéses, mégis ez a hagyomány fejezi ki a legjobban, hogy ez az új és nem várt dolog, ami Isten akaratából történik, messze túllépi Sámuel felfogóképességének a határait. Ebben a harmadik hagyományban sem egyenes Dávidnak a trónhoz vezető útja.

A felkenetés aktusáról a Biblia már Dávid előtt is beszél. Dávid esetében az új mozzanat az, hogy maga az Úr szavatolja a királysága fennállását. Ez a garancia - Nátán prófécijáról van szó a 2Sám 7-ben – csak akkor hangzik el, amikor Dávid megerősítette helyzetét Jeruzsálemben. Eddig a pillanatig Dáviddal és a fölemelkedésével kapcsolatban nincs szó a szövetség láncajáról. Csak a szövetség láncajának Sionra való átvitelével (2Sám 6) találkozunk a Dávidról szóló hagyományok Izraelnek azokkal a hagyományaival, amelyekben a szövetség láncaja fontos feladatot tölt be.

Az exegéták szerint Nátán prófécijának több rétege van. A legrégebb réteg a Dávid személyére vonatkozó ígéretek tartalmazza (1 - 7. 11b. 16. v.), a következő rétegben már Dávid utódaira vonatkozó ígéretek is vannak, a következőben már Isten népére vonatkozó ígéretek is (22. – 24. v.).

Az ígéretek (később *chasedé* Dávid-nak nevezve, lásd Zsolt 21, 8; 89, 25. 29. 34 és Ézs55, 3) a) a ház megépítésére, b) az Izrael felett való királyság megerősítésére és c) az atya-fiú kapcsolat ígéretere vonatkoznak.

Az exegéták feltételezik, hogy az eredeti Nátán-prófécia csak töredékes változatban maradt meg, mivel Zsolt 89, 20kk-ben sokkal részletesebbek a Dávidnak tett ígéretek.

Már az ún. Dávid utolsó szavaiban (2Sám 23, 1kk), amelyek régebbinek tűnnek, felbukkannak olyan gondolatok, amelyek Nátán prófécijában is megtalálhatóak. Itt azonban olyan gondolat is van, amelyet elvárnánk Nátán prófécijában, mégsem hangzik el. A Dávid házával való örök szövetség (*börít ölám*) ígérteréről van szó. Ugyanez a gondolat még Zsolt 132, 11. - 17-ben jelenik meg.

A zsoltárból való és a prófétai szöveg példáján látni, hogy Nátán prófécijája a következő hagyomány csírája volt, és az Úr ígéréteit a későbbi időkben nem feledték el. Ellenkezőleg, ezt az ígérteket értelmezték és időszerűsítették. Itt látni a későbbi messiási várakozások eredetét és jogosultságát. Lásd Ézs 7, 10 - 16; 8, 23 - 9, 6; Mik 5, 1 - 5; Zsolt 2; 89; 110 és 132.

Nátán prófécijája eredetileg önállóan létezhetett. Ma már azonban abban a szövegekörnyezetben kell vizsgálnunk, amelyben található. Azokról a

¹³⁸ The Interpreter's Bible, Volume 2, Abington Press, 1953, 969. o.

¹³⁹ Zenger: Einleitung, 216. o.

passzusokról van szó, melyek Dávid fölemelkedését tárgyalják. Nátán próféciája által az összes esemény, amelyet Dávidról hagyományoztak, új dimenziót kap. Ezek az események a kezdetüktől a végükig egységesen hagyományozódtak (ellentétben azokkal az eseményekkel, melyek a Pentateuchosban hagyományozódtak), és olyan módszerrel vannak előadva, amely megfelel a legmagasabb történetírási követelményeknek. A történetek elején egy olyan esemény van előadva, amely feszültséget visz a történetbe: Mikál királynőnek nem lehet gyermeke (2Sám 6, 22). E tény közlése után azonnal felhangzik Nátán próféciája (2Sám 7). Minden, ami ezután következik, a bonyodalmak ellenére csak egyetlen problémával foglalkozik: ki lesz Dávid után a király?

Figyelemreméltó a történetekben szereplő személyek jellemének realisztikus ábrázolása. Távolról sincs szó vallásos személyiségekről, vagy a kegyesség példaképeiről.

Feltűnő a történetek profán előadása. Az Úrnak az eseményekbe való közvetlen beavatkozásáról csak háromszor van szó: 2Sám 11, 27-ben (Az Úrnak nem tetszik Dávid tette), 12, 24-ben (Szeretetébe fogadta az Úr Salomont) és 17, 14-ben (Ahitófel jó tanácsának meghíúsulása). Az első esetben az ember tettének Isten általi értékeléséről van szó. A második eset azt jelzi, hogy Isten szeretete nem valamilyen előző teljesítményen alapul. A harmadik esetben annak az imádságnak a meghallgatásáról van szó, amely a 2Sám 15, 31-ben hangzott el.

Isten történelemben való cselekvésének az ilyen való látása teljesen új. Az eddigi bibliai történetekben arról van szó, hogy Isten a történelemben vagy csodák, vagy kinyilatkoztatások, vagy karizmatikus vezetők, vagy szakrális intézmények (pl. szent háború, az Úr ládája) által avatkozik be. Ezek a történetek azonban nem beszélnek csodákról, hanem azt jelzik, hogy az élet minden területe és minden történés Isten kezében van. Isten tettei különleges helyen érvényesülnek, mégpedig az emberi szívben (az ember benső énjében).

Ebben az esetben is a történetek teológiai megragadása a fontos. Annak az ábrázolásáról van szó, hogy vajon Nátán jövendölése megbízható-e vagy sem. Dávid trónja ugyan megrázkódtatásnak van kitéve, azonban a trón állandóságának isteni garanciája megbízhatónak bizonyul. Bár Dávid megaláztatásnak van kitéve, Isten azonban fölemeli őt. Dávid szenvedése és megaláztatása annak az eszmének a csírája, amely Isten szenvedő és megaláztatott Felkentjéről szól. Az igazság kedvéért azonban meg kell jegyeznünk, hogy Dávid nehézségeinek, amelyek itt le vannak írva, nincsenek semmiféle vallási dimenziói.

Dávid dinasztíájával és kiválasztásával kapcsolatban Nátán próféciái mellett (2Sám 7) különösen fontosak az ún. királyi zsoltárok. Míg Nátán prófé-

ciája és a Dávid trónutódlásáról szóló események a külső veszedelmekről és Dávid trónjának fennmaradásáról beszélnek, addig a királyi zsoltárokban azokról az elképzelésekről szerzünk tudomást, melyek Dávid királyságához fűződtek. Más szóval: ezeknek a szövegeknek az alapján lehet rekonstruálni a dávidi dinasztia ideológiai alapját.

A királyi zsoltárok alatt azokat a zsoltárokat értjük, amelyeknek a Sitz im Leben-je a királyi udvar, tehát az ünnepi alkalmak és szertartások, amelyek a királyt, az ő trónusát, birodalmát és hivatalát érintik.

A kutatók véleménye megegyezik abban, hogy a következő zsoltárok tartoznak ide: 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 110 és 132.

Ezeket a zsoltárokat a király megkoronázásánál adhatták elő. Az Ószövetségben legrészletesebben Joás királlyá koronázása van leírva (2Kir 11, 11kk). A koronázás két részből állt. A királyt előbb a templomban koronázták meg, ahol egyben megkapta az ún. királyi okmányt (*édūt* - 2Kir 11, 12). Ez az okmány már Egyiptomban is ismert volt. Írásban volt benne megerősítve, hogy a királyt az istenség bízta meg az uralkodással. Ugyancsak megtalálható volt benne az új király ún. uralkodói neve.

A koronázás második része abból állt, hogy az új királyt a templomból átvezették a palotájába, ahol elfoglalta trónját és tudtul adta a széles világnak, hogy átvette az uralkodást. Országában ezt a hírt különleges küldöttek terjesztették (*mebasserim*, gör. *euangélizántontes*). Példák: 2Sám 15, 10 (Absolon), 2Kir 9, 13 (Jéhú), Ézs 52, 7 (az Úr), Zak 9, 9 (alázatos király). Ez az üzenet örömről és ujjongásra (pl. 1Kir 1, 40) adott okot. Az új király trónralépésével valami újat vártak, ami még a természet életére is vonatkozott (lásd Zsolt 72, 16; Ézs 11, 6kk).

A szertartás legfontosabb eseménye az új királynak az Úrral való atyafiúi kapcsolatba való beiktatása volt. Az adoptálás aktusáról volt szó. Erre vonatkozó szöveget Zsolt 2, 7-ben találunk. Izrael soha nem értelmelte mitologikusan, hogy a király Isten fia. Ebben csak az egyiptomiak voltak következetesek. Az ő szemükben a fáraó megtestesült istenség volt. A mezopotámiai királyok „csak” az istenség által kiválasztott szolgák voltak. Izraelben ezt jogi síkon értelmezték (adoptálás). A királynak, mint fiúnak joga volt az imádságban kért előadni (pl. 1Kir 3, 9kk; Zsolt 2, 8; 20, 8; 21, 3. 5). A királynak fiúként joga volt választani a különböző büntetések közül (2Sám 24, 12). A király az imádságaiban folyamatosan tanácskozhatott az Úrral, mert a jobbán ült (Zsolt 110, 1). A minden törvényt felülmúló jog az Úr nevében és az Úr helyetteseként való uralkodás volt (Zsolt 2, 7-8).

Azt a gondolatot, hogy a király Isten fia, csak egy lépés választotta el attól a gondolattól és annak a következménynek a levonásától, mi szerint a

király Isten örököse és megbízottja. Ebből az következik, hogy a dávidi király az egész föld felett való király és a trónja Isten trónja. Ebben az értelemben beszélnek a következő szövegek: Zsolt 110; Zsolt 72, 8–11; 1Krn 28, 5; 29, 23; 2Krn 9, 8 és 13, 8.

Az újabb kutatás kimutatta, hogy a királyi zsoltárok „kölcson vették” az egyiptomi és mezopotámiai udvari irodalmi alkotás kifejezéseit és frazeológiáját. Olyan sztereotípiákról volt szó, amelyeket minden királynak előadtak függetlenül a politikai helyzettől vagy az elvárásoktól, amelyek személyéhez fűződtek. Ezeket a szövegeket úgy is értelmezhetjük, mint hízelgést (pl. a király bátorsága, szépsége), de úgy is, mint Nátán jövendölésének az aktualizálását. Elmondhatjuk tehát, hogy a királyi zsoltárok az Úr felkentjének és birodalmának prófétai modelljét tartalmazzák, és nem a valódi történelmi helyzet leírását.

A Jahvéban való eredeti hit nem számolt a királlyal és a fogalomtárban sem szerepeltek a király és a királyság leírására vonatkozó kifejezések. Az ókori Kelet udvari stílusának kifejezési eszközeit kellett segítségül venni.

A külföld felé a királynak elsősorban katonai feladata volt. Az ellenesség elleni harcra maga az Úr ruházta őt fel erővel (lásd Zsolt 18, 40), amely győzelmet ad neki.

Belpolitikailag a király a jogot és igazságosságot szavatolta. Erre az Istennek való alárendeltsége és a vele való helyes kapcsolat tette őt alkalmassá. A király tehát *caddiq* volt (2Sám 23, 3–5; Zsolt 101, 2–4; Zak 9, 9). Itt nem a király személyes vallásosságáról van szó, saját privát *cedáqá*-ról, hanem arról, hogy a hivatala és a feladata helyes kapcsolatban van az Úrral. A királynak, mint az igazságosság kezesének, minden igazságtalanul kicsordult vér drága (Zsolt 72, 12–14; Zsolt 45, 7kk).

A *caddiq* megjelölés mellett ugyanúgy sztereotípiák a király szépségéről és erejéről szóló kifejezések (1Sám 9, 2; 10, 23; 16, 12; Zsolt 45, 3).

A király az alattvalói számára az élet lehelete (Siralma 4, 20).

Az összes ilyen kifejezés idealizálja a királyt és a királyi tisztnek transzcendens jelleget ad. A királyt papként is dicsőítik (Zsolt 110, 4). Nem csoda, hogy ennyi tisztség betöltése mellett szüksége volt a királynak népe könyörgő imádságára. A legtöbb könyörgő imádság, amely az Ószövetségben fel van jegyezve, éppen a királyért való könyörgés (Zsolt 20; 28, 8kk; 61, 7; 72; 84, 9kk; 89 és 132).

Fokozatosan kialakult az a nézet, hogy a királyon az Úr Lelke van. Más szóval: a király karizmatikus (lásd 1Sám 16; 2Sám 23, 3). Sem Egyiptomban, sem pedig Mezopotámiában nem tulajdonították a királynak ilyen vagy ehhez hasonló tulajdonságot. Ez az izraeli specifikum. Az eddigi vezetők tulajdonságait áthelyezték a királyra. Ehhez a meggyőződéshez egy viszonylag

nagy nehézség kapcsolódik: A királyok ugyanis az elhunyt atyjuk után léptek a trónra, és ezáltal a karizma, amely eredetileg az egyénnek adatott, az öröklés által áthelyeződött az utódra. Lehetséges Isten ajándékát örökölni? Ez olyan kérdés, melyre nehéz feleletet adni, amennyiben egyrészt azt állítjuk, hogy a király karizmatikus, másrészt pedig a dinasztikus elvet tartjuk jogosnak a trónutódlásnál.

Ézsaiás ezt a problémát úgy oldotta meg, hogy csak az Úr által megígért királynak adatik az összes karizma (lásd Ézs 11, 1kk).

Ennek ellenére az összes trónra lépő király azokkal a titulusokkal és tulajdonságokkal volt felruházva, amelyeket felsoroltunk. A kérdés azonban így hangzik, hogy ez tudatos túlzás és hízelgés volt-e, vagy ezek olyan sztereotip formulák, amelyek tartalmát nem vették halálosan komolyan, vagy minden új királynál megújult a remény: ő-e az eljövendő, vagy más valakit kell várni?

3.4.3 Dávid trónutódlása

Ahogy Ákán bűne megzavarta az ország elfoglalásának sima folyamatát (Józs 7), úgy Dávid bűne is (2Sám 11) megzavarta Nátán próféciájának az utódról és az állandó dinasztiáról (2Sám 7, 11kk) szóló ígért folyamatos beteljesedését. Noha az Úr nem vonta vissza Nátán próféciáját, de Nátán által jelentette ki Dávidnak, hogy a saját házából bocsát rá csapásokat (2Sám 12, 11). Az első csapás akkor érkezik, amikor meghal az a gyermek, aki a Betsabéval való házasságtörésből született (2Sám 12, 13kk). Betsabé azonban még egy fiúgyermeket szül, aki a Salamon nevet kapja, akiről fel van jegyezve röviden, de sokatmondóan, hogy „az Úr szerette őt.” (2Sám 12, 25). Ezzel jelezve van az olvasónak, hogy ki lesz az utód, aki Dávid trónjára lép és felépíti a templomot (2Sám 7, 12–13).

Még ha Isten részéről el is van döntve, hogy Salamon lesz Dávid utóda, mégsem lesz a trón felé vezető útja sem könnyű, sem egyenes. A botrányok és intrikák, amelyek 2Sám 13-tól kezdve vannak leírva, a királyság profán oldalát mutatják. Azáltal, hogy „ezek a konfliktusok Dávid családjának keretén belül játszódnak le, nincs veszélyeztetve Dávid dinasztiájának az állandósága, amelyet Nátán ígért meg.”¹⁴⁰ Dávid birodalmának területi egységét csak Seba lázadása veszélyeztette, amely - hasonlóan Absolon lázadásához - leleplezte a királyság gyenge összetartó erejét.

Az Adónijjá és Salamon közti végső hatalmi harc, amelyből Salamon került ki győztesként, a Királyok első könyvének első két fejezetében van leírva.

¹⁴⁰ Rendtorff: Theologie I, 106. o.

3.5 A királyok könyvei

A királyok könyveit három nagyobb részre lehet osztani. 1Kí 1 - 11-ben Salamon uralkodásáról van szó (3.5.1) A kettészakadt királyság párhuzamos története 1Kí 12 - 2Kí 17-ben találhatóak (3.5.2) és 2Kí 18 - 25-ben Júda királyságának végső korszakáról olvashatunk (3.5.3). Tudatosítanunk kell, hogy ez a könyv¹⁴¹ a déli királyság bukása után keletkezett és ezért Izraelnek a királysággal és a fogsággal való történelmi tapasztalatait tükrözi. Mivel ez a könyv a fogságban íródott, a királyokat a deuteronomiumi reform mércéje alapján értékeli. Az a vehemencia, mellyel ez a könyv az Úr kizárólagos jeruzsálemi tiszteletéért harcol, annak a bizonyítéka, hogy „a korai fogság utáni időben az Úr monolatriája kevésbé volt természetes.”¹⁴²

Ez a könyv az Úr történelemben végzett cselekvésének a tanúbizonysága. Kifejezi Izrael vallási tapasztalatát, hogy az Úrtól való elszakadása miatt törvényszerűen a büntetés következett, mégpedig az Ígélet földjének elvesztése formájában.

3.5.1 Salamon uralkodása

Mivel Dávid halála a Királyok könyvének első két fejezetében leírva, ezért ennek az uralkodónak értékelése csak most helyénvaló, noha majdnem az egész életét Sámuel könyvei tárgyalják.

Még ha Dávid Isten felkentje is, még sincsenek a bűnei és a gyenge oldalai elhallgatva. Nátán jövendölése révén Dávid a jövőbeli nagy ígéretek hordozója. Éppen ezért van a neve - Saullal ellentétben - azokban az ószövetségi könyvekben is megemlítve, melyek nem tárgyalják az életét. Ha a Királyok könyveiben tett említésekhez hozzátesszük a Krónikák könyveinek párhuzamos szövegeit is, akkor Dávid neve az Ószövetségben gyakrabban fordul elő, mint Mózes neve.

Dávid megmarad a jövő nemzedék számára a dinasztia alapítójának, Jeruzsálem meghódítójának és a kultusz alapítójának. Személyének két funkciója van: a) olyan eszménykép, amelyhez a többi királynak is igazodnia kell, és b) szavatolja a dinasztia fennmaradását, amikor ezt az utódok bűnei fenyegetik (1Kí 11, 13; 15, 4; 2Kí 8, 19).

Dávid élete bár kiegyensúlyozottan van leírva, de az őt követő királyok értékelésénél Dávid ideális példaként van bemutatva, amelyet legfeljebb meg lehet közelíteni, de túlszárnyalni már nem. Dávidról csak közvetetten van ki-

¹⁴¹ Az LXX két részre osztotta a könyvet és csak a Vulgata hatására került be a szétválasztás a héber szövegbe

¹⁴² Rendtorff: Theologie I, 223.o.

mondva, hogy betartotta Mózes törvényét. A búcsúbeszédében Salamon szívére köti, hogy tartsa be, ami „írva van Mózes törvényében.” (1Kí 2, 3). Dávid búcsúbeszédének a kezdete Józsué búcsúbeszédére emlékeztet (v. ö. Józ 23, 14 és 1Kí 2, 2) és a Józsuének tett isteni ígéretekre Józ 1, 1kk-ben. Azáltal, hogy Dávid kihangsúlyozza Mózes törvényének a betartását, az van kimondva, hogy Izraelben a hatalom gyakorlása nem jelent mást, mint annak a betartását és érvényesítését. Az izraeli uralkodó kötve van a Tórához. Jellemző azonban, hogy „Józsué napjaitól fogva a szövegekben nem esik szó a Tóráról.”¹⁴³ Dávid úgy beszél Salamonhoz, mint aki a Tórához tartotta magát. Dávid csak Ahijjának Jeroboámhoz intézett beszédében van először a Tóra megtartójaként említve (1Kí 11, 34).

Dávid búcsúbeszédének a vége tartalmazza azokat a tanácsokat, amelyek miatt Salamon uralkodásának kezdetét a vérontás jellemezte. Noha Salamon nevében megtalálható a béke (*sálóm*) kifejezés, uralkodásának kezdete mégsem volt békés.

A hatalom megszilárdítása után az Úr megjelenik Salomonnak az álmában (1Kí 3, 4 - 15). Ez az esemény „amely megalkotja Salomonnak egy teljesen másfajta kép alapját.”¹⁴⁴ Salamon uralkodásának a leírása tulajdonképpen beszámoló arról, miként teljesítette az Úr azokat az ígéretek, melyeket az ifjú uralkodónak adott. Az Úr még egyszer megjelent álmában Salomonnak (1Kí 9, 2) és mindkét álomban való megjelenésnek strukturális funkciója van Salamon uralkodásának a leírásában

Az Úr álomban való első megjelenése után Salamon uralkodásának az a szakasza következik, amelynek csupa pozitív vonása van. A király bölcsessége és a templom építése jelentik a súlypontokat ennek a korszaknak a leírásánál.

Salamon bölcsessége, amelyet az Istentől kapott (1Kí 3, 12) a jogviszályoknál hozott bölcs ítéletében (1Kí 3, 16 - 28), valamint irodalmi és enciklopédikus tudásában (1Kí 5, 9 - 14) mutatkozott meg.

A templom építése előtt Salamon hasonló ígéretek kap az Úrtól, mint az apja Dávid kapott Nátán által (1Kí 6, 11 - 13). Ebben az Úrtól kapott ígéletben fontos, hogy ahhoz a feltételhez van kötve, hogy Salamon Isten akarata szerint fog élni. Csak ennek a feltételnek a betartása után fog az Úr az izraeliták között lakozni és nem hagyja el népét. Ezekben a szavakban tisztán kifejeződik, hogy mekkora felelősséggel tartozik az Úrnak az uralkodó. Az uralkodó hűtlensége katasztrofális következménnyel jár nemcsak önmaga, hanem az egész nép számára.

¹⁴³ Rendtorff: Theologie I; 107.o.

¹⁴⁴ Rendtorff: Theologie I; 108.o.

Az a nagy terjedelem, amely a templom építésének és fölszerelésének leírására van szánva, rá akar mutatni a szentély fontosságára és egyediségére, valamint a Sínai / Hóreb hegyen kapott kinyilatkoztatással való összefüggésére. Az Úr szövetségládájának átvitele a szentek szentjébe, annak a hangsúlyozása, hogy ugyanarról a ládáról van szó, amelyben a Hóreb hegyén kapott két kőtábla van, a felhő és az Úr dicsősége, amelyek betöltötték az Úr házát - mindez a sínai / hórebi kinyilatkoztatásra emlékeztet. Most már nemcsak a láda, hanem a templom is a folytonosságot képviseli Izrael alapvető vallási tapasztalatával.

Salamon beszédének (1Kir8, 14 - 21) és templomszentelési imádságának (1Kir 8, 22 - 53) nagy teológiai „fajsúlya” van.

Salamon a beszédében előbb megállapítja Nátán jövendölésének a beteljesedését. Az Egyiptomból való kivonulás csak azért van megemlítve, hogy ezáltal is hangsúlyozva legyen, hogy attól kezdve csak Dávid lett kiválasztva arra, hogy fölépítse a templomot az Úrnak nevének. A templomban tehát nem az Úr lakozik, hanem az ő neve. Ez jellemző a deuteronomiumi teológiára (lásd 5Móz 12, 5. 11. 21). Salamon ismét Nátán próféciájára hivatkozik, amely szerint majd Dávid fia építi fel a templomot, és megállapítja, hogy mint az atyjának legitím utóda építette fel az Úr nevének a templomot. A beszéd végén ki van hangsúlyozva, hogy a templomban van elhelyezve a láda, „melyben az Úr szövetsége van, amelyet őseinkkel kötött, amikor kihozta őket Egyiptom földjéről” (1Kir 8, 21). Ismét ki van hangsúlyozva a jeruzsálemi templomnak a sínai / hórebi kinyilatkoztatással való összefüggése.

Salamon imájának rögtön az első mondata (1Kir 8, 23) tartalmazza a deuteronomiumi teológia központi téziseit, és tüstént a Nátán próféciájára való hivatkozás következik (24. – 26. v.). Ezután következik egy teológiai elmélkedés arról, hogy még az egeknek egei (*semé bassámajm* - 27. v.) sem képesek az Urat befogadni, nemhogy a templom.

A templom azonban az a hely, ahol az Úrnak neve van (29. v.) azért helyénvaló a könyörgés, hogy az Úr hallgassa meg a mennyben azokat az imádságokat, amelyek erről a helyről hangzanak el, és bocsássa meg a bűnöket (30. v.). Azután különböző alkalmak felsorolása következik, amelyeknél az egyén vagy a nép könyörögni fog az Úrhoz éppen erről a helyről. A 33. - 34 és 46. – 50. versek a fogság tapasztalatait tükrözik. A fogságban csak a jeruzsálemi templom felé fordulva való imádkozásra volt mód (44. és 48. v.). Az imádság vége (51. - 53. v.) az Egyiptomból való kiszabadulásra, és az Úr ígéreteire emlékeztet, amelyek Mózes által adattak. Az állandó emlékeztetés arra, hogy az Úr meghallgatja a könyörgéseket a mennyben (30. 32...49. v.), azt a célt szolgálja, hogy ez által biztosítsa a fogságban lévőket arról, hogy az Úr a messzi távolból is meghallja a könyörgésüket.

Az Úrnak az álomban való másodszori megjelenésével (1Kir 9, 2kk) Salamon uralkodásának második fázisa következik. Ez az időszak a pusztulás hirdetésével van bevezetve, „amely messze kihat Salamon kora után is, és amelyben a templom pusztulásával és a fogsággal kapcsolatos tapasztalatok hangzanak el.”¹⁴⁵ Azután Salamonnak azok a tevékenységei vannak leírva, amelyeket pozitívan lehet értékelni. Fokozatosan megjelennek azonban a király olyan cselekedetei, amelyek szöges ellentétben vannak azzal, amitől óvva int az ún. királytörvény 5Móz 17, 14. - 20-ban. Az idegen asszonyoknak (1Kir11, 1kk) van tulajdonítva a legnagyobb bűn amiatt, hogy Salamon bálványimádóvá lett. Az idegen asszonyokkal való házasság a 2Móz 34, 15kk és 5Móz 7, 1. - 5-ben felsorolt parancsolatok megszegését jelentette. Lehetséges, hogy azért vannak említve az idegen asszonyok között anakronikusan hettita nők is, hogy még nyilvánvalóbbá váljon, milyen törvényeknek a megszegéséről van szó.

Salamont az apjának, Dávidnak a mércéje szerint értékelték: „szíve nem volt teljesen Istené, az Úré, mint volt apjának, Dávidnak a szíve” és „nem követte olyan tökéletesen az Urat, mint apja, Dávid.” (1Kir 11, 4. 6). Itt jelenik meg először Dávid, mint ideális személy és tájékozódási pont, amely alapján a többi királyt értéklik. Salamon a következő nemzedék szemében egyrészt a templom építője, a bölcsességéről közismert király, akinek az idejében jólét volt, amikor mindenki „a maga szőlője és fügefája alatt” lakott (1Kir 5, 5). Az így leírt jólét a messiási birodalom egyik jele (lásd Mik 4, 4 és Zak 3, 10). Másrészt Salamon olyan uralkodó, aki bálványozása miatt előidézte királysága szétesését (1Kir 11, 11. - 13).

Nagyon fontos, hogy Dávid és Salamon uralkodásának ideje prófétaik kijelentésekkel ill. cselekedetekkel van „bekeretve”. Dávidot Sámuel keni fel királlyá (1Sám 16, 1 - 13), és Nátán állandó uralkodást ígér neki (2Sám 7). Ahijjá pedig a dávidi dinasztia uralkodásának végét hirdeti Júda és Izrael felett (1Kir 11, 29 - 39).

3.5.2 A két részre szakadt királyság kora

Az ellenfelek, akiket az Úr támasztott Salamonnak, és a belső nyugtalanságok előidéztek a dávidi-salamoni birodalom szétesését. Az izraeliták helyzete a kényszermunka idején, amelyet Salamon vezetett be (1Kir 5, 27 32; 12, 4), az egyiptomi helyzetre emlékeztet. Az északi törzsek elszakadása a dávidi dinasztiától egyfajta lázadást jelent a kényszermunkák ellen, de politikai elkülönülést is, aminek következménye a jeruzsálemi kultusztól való elszakadás.

¹⁴⁵ Rendtorff: Theologie I, 112.o.

A bibliai szöveg szerint Salamon utóda tulajdonképpen Jeroboám, mert az Úr ama szava alapján lett király, amit Ahijjá próféta tolmácsolt neki (1Kí11, 29 - 39). Roboám felkenetéséről vagy próféta megbízásáról egy szó nem esik, csak röviden meg van állapítva, hogy Salamon halála után, „fia Roboám lett a király.” (1Kí11, 43).

Annak ellenére, hogy Jeroboám az uralkodását ilyen „teológiai tőkével” kezdi, olyan tettet követ el, amely a deuteronomiumi reform álláspontján álló szentíró szemszögéből hallatlan bálványimádás. Az aranyborjúk készítését, amelyeket Bételben és Dánban helyeztek el, szándékosan hasonlítják a pusztában lévő aranyborjú készítéséhez. (2Móz 32). Ez „Jeroboám bűne”, amely miatt elvetetett a dinasztiaja. Ez az a bűn, amelyet az összes izraeli király elkövetett - az utolsó Hóseáson kívül - Nádábtól kezdve (1Kí15, 16) egészen Pekahig (2Kí15, 28). Sőt még Zimri is, aki csak hét napig uralkodott, „Jeroboám útján járt.” (1Kí16, 19).

Az Ószövetség egyszer sem állítja, hogy Bételben és Dánban valamilyen idegen istenséget tiszteltek. A bikaborjúknak, melyeket gúnyosan aranyborjúknak neveznek (*'eglé záháb* - 1Kí12, 28), ugyanaz volt a szerepük, mint a ládának a jeruzsálemi templomban a láthatatlan Isten látható trónjának ill. „közlekedési eszközének” kellett lenniük. Ha azt olvassuk, hogy Jeroboám áldozatot mutatott be a borjúknak (1Kí12, 32), akkor tudatosítanunk kell, hogy „a kultuszok alapításáról szóló híradás, melyet Jeroboám vitt véghez, júdai, ill. jeruzsálemi szemszögéből van írva.”¹⁴⁶ Ebből a szemszögéből nézve Jeroboám bűne pont abban van, hogy elszakadt az egyedül törvényes jeruzsálemi kultikus tradíciótól.

Az északi királyságban egyetlen király sem kaphatott a deuteronomista szentírótól pozitív értékelést, mivel elszakadt a jeruzsálemi kultusztól. Más istenek tisztelete, ami azonban nem Bételben és Dánban zajlott, általánosan a Baalok és Asérák tiszteletének van jelölve. Ezeket a megjelöléseket úgy is értelmezhetjük „mint az Úr illegitim kultuszának rejtjeleit.”¹⁴⁷

Júda királyai annak az alapján vannak értékelve, hogy milyen mértékben ültették át a gyakorlatba a kultusz egységét és tisztaságát a deuteronomiumi kritériumok alapján. Dávid az a norma, aki alapján értékeli a királyokat. Dávid úgy van bemutatva, mint aki egész életén át a Tórához tartotta magát, kivéve a hettita Úriás esetét (1Kí15, 5). A kettészakadt királyság első királya, Roboám, nincs vallásilag értékelve, hanem a nép van ekként értékelve: „Júda azt tette, amit rossznak látott az Úr.” (1Kí14, 22). Abijjától kezdve azonban

Dávid a kritérium (1Kí15, 3). Teljesen pozitív értékelést csak három király kap: Ászá, Ezékiás és Jósiás. Mindhármuk nevéhez istentiszteleti reformok fűződnek. (Lásd a 2.3.1.2 pontot.)

Az északi királyságban Jeroboám bűne miatt egyetlen egy dinasztia sem tartotta meg tartósan a hatalmát.

Júdeában Salamon halála után senki sem vonta kétségbe a dávidi dinasztia törvényességét. Ezt az 1Kí11, 43-ban elhangzott rövid mondatból következtethetjük ki, amely megállapítja, hogy apja halála után Roboám lett a király. Valószínűleg minden egyéb gond és bonyodalom nélkül. Már Dávid idejében olyan erős volt a dinasztia eszméje, hogy a kérdés nem az volt, hogy Dávid fia lép-e a trónra, hanem a kérdés így hangzott: Dávidnak melyik fia foglalja el a trónt? A dávidi dinasztia folytonossága csak egy esetben volt megszakítva. Ez abban az időben történt, amikor Ataljá, Ahazjá anyja, fia meggyilkolása után átvette az uralkodást. Azonban hat év eltelté után uralomra jutott Jóás, a meggyilkolt király fia. Ezáltal a dinasztia folytonossága megújult. A dávidi dinasztia folytonossága és a jeruzsálemi templom voltak azok a „teológiai tromfok”, melyekkel Júda királysága mindig túlszárnyalta az északi szomszédját.

Csaknem az összes júdeai királynak megvan a maga próféta kritikusa. A legfeltűnőbb, hogy Salamonnál hiányzik az ilyen személy. Az Úrtól való elszakadásának az is lehetett az oka, hogy egy bizonyos ideje már nem állt mellette Nátán.

Az északi királyságban is találunk már a kezdetektől fogva próféta személyeket. Az első próféta ebben a láncolatban Ahijjá, aki bejelentette Jeroboámnak, hogy ő lesz a király (1Kí11, 29kk). Szintén ő volt az, aki ítéletet hirdetett Jeroboám és háza népe felett (1Kí14, 7kk). A legjellegzetesebb próféta személyek akkor jelennek meg az északi királyságban, amikor a leginkább veszélyeztetve van az Úrba vetett hit. Omri dinasztiajának időszakáról van szó, amikor Illés és Elizeus próféták tevékenykedtek.

Az Illésről szóló elbeszélések első csoportja a főhős bevezető bemutatása nélkül kezdődik azzal, hogy a próféta Aháb elé lép, aki már valószínűleg tudta, kiról van szó, és többéves szárazságot jövendölt neki. Ez a próféta jövendölés olyan időben hangzik el, amikor sokan azt hitték, hogy az eső, a gabona és az olaj Baal ajándékai. A tanúbizonyosságot arról, hogy minden az Úr ajándéka, a sareptai özvegyasszony adja: „Most már tudom, hogy te Isten embere vagy, és hogy igaz a te szádban az Úr igéje.” (1Kí17, 24).

Az Illés utáni nyomozás a Karmel hegyen való nagy találkozásnak az előjátéka, amely az állami költségvetésből finanszírozott Baal és Aséra nyolcszázötven prófétája és Illés között történt, aki egyedül volt (1Kí18, 19).

¹⁴⁶ Rendtorff: Theologie I; 120.o.

¹⁴⁷ Zenger: Einleitung, 222.o.

A nép hallgatása a Karmel-hegyen, amikor Illés felteszi a kérdést, vagy az Úr vagy Baal, lehet, hogy nem a szégyenérzet kinyilvánítása, hanem a kérdés meg nem értése. Csak a csoda láttán érti meg a nép a vita lényegét és vallja, hogy: „Az Úr az Isten, az Úr az Isten!” (1Kir 18, 39). Baal prófétáinak lemészárlása a 2Móz 22, 19-ben leírt követelménynek az érvényesítése.

Illés zarándoklata a Hóreb-hegyére a Karmel-hegyén történt eseményeknek a párhuzamos története. Amennyiben Baal prófétái már megölettek volna (1Kir 18, 40), akkor nem lenne helyénvaló Illés panasza, hogy egyedül maradt, és el akarják venni az életét (1Kir 19, 10). Illés a próféták sorában az első, akit egy uralkodó üldöz.

Illés zarándoklata a Hórebre az egyedüli bizonyíték az Ószövetségben arra, hogy létezett zarándoklat erre a hegyre. Fohrer szerint Illés „visszamegy az eredethez és a gyökerekhez, hogy valami újat merítsen.”¹⁴⁸

Ez a történet Illést több vonásban is Mózeshez hasonlítja. Illés azt kéri, hogy az Úr vegye el az életét (1Kir 19, 4, v. ö. 4Móz 11, 14kk). Az Úr dicsőséges megjelenésének a leírása sokban emlékeztet arra, ahogyan Mózesnek jelent meg az Úr (lásd 2Móz 33, 18 - 23; 34, 5 - 8). Illés rejtkehelye a barlangban (1Kir 19, 9kk) Mózes rejtkehelyére emlékeztet a kőszikla hasadékában (2Móz 33, 22). A következő hasonlóság abban van, hogy sem Mózes, sem Illés nem láthatták közvetlenül az Urat. A különbség abban van, hogy Mózes az Úr beqól (2Móz 19, 19) szólította meg, míg Illés az Úr jelenlétét halk és szelíd hang által észleli (1Kir 19, 12). Itt a sínai tradíció bizonyos korrekcióját láthatjuk. Azt is látjuk azonban, hogy „Istennek a sínai-hegyi kinyilatkoztatása egészen a királyok koráig hat.”¹⁴⁹

Úgy Mózes, mint Illés is megtapasztalták az Úr dicsőségének élményét. Valószínűleg ez az oka annak, hogy Krisztusnak a hegyen történő színváltozásánál (Mk 9, 2 - 8 és párh.) éppen Mózes és Illés jelenik meg.

Illés az Úr jelenlétének élménye után parancsot kap két király felkenetésére és utódának kijelölésére (1Kir 19, 15 - 18). Hazáélnak Szíria királyává való felkenetése a próféták részéről az első példa egy idegen ország „belső ügyeibe való beavatkozásra.” Ezt a cselekményt Illés utóda, Elizeus vitte véghez (2Kir 8, 7 - 15). Jéhú Elizeus egyik prófétatanítványa kente fel Izrael királyává. Hazáélnak és Jéhú felkenetésének és Elizeus kijelölésének egy célja van eltávolítani Omri dinasztiaját.

Az Úrnak Illéshez intézett szavaiban felbukkan egy új gondolat a maradék gondolata. „De meghagyok Izraelben hétezer embert, minden térdet, amely nem hajolt meg a Baal előtt, és minden szájat, amely nem csókolta meg

azt.” (1Kir 19, 18). „Isten összes ítélete ellenére, amely következni fog, létezni fog a „maradék”, amelyet Isten meghagy, és amely által folytatódik a történelem.”¹⁵⁰

Elizeus felkenetése után a szövegben csak úgy hemzsegnek a próféták. Sehol az Ószövetségben nem lép fel ilyen kis területen ennyi próféta, mint az 1Kir 20 – 2Kir 4-ben. A többi próféta működéséről szóló történetekbe be van illesztve az Illésről szóló három utolsó történet: a Nábót szőlőjéről szóló elbeszélés, az Ahazjával való konfliktus, és a próféta égberagadtatása.

A Nábót szőlőjéről szóló elbeszélés (1Kir 21) rámutat arra, hogy a kánaáni hatás miként nyilvánult meg a jog területén.

Az izraeli jogi hagyomány szerint az atyai örökséget nem volt szabad eladni. A kánaáni jogi hagyomány szerint semminek sem szabad korlátoznia a király hatalmát. Az elbeszélés azt mutatja, hogy Aháb király elfogadná Nábót érveléseit, de a felesége, Jezabel volt az, aki nem vonakodott a justizmord elől sem.

Illésnek Ahazjával való konfliktusa ismét előtérbe helyezi az Úr kizárólagosságát. „Talán nincs Isten Izraelben, hogy ti Baalzebúbot, Ekrón istenét mentek megkérdezni?” (2Kir 1, 3), kérdezi Illés a király követeit. Más istenek megkérdezése az Úr kizárólagosságának megcáfolása.

Illés utolsó története - az égberagadtatása - egyben az Elizeusról szóló első történet is. Az a tény, hogy Illés élve ragadtatott az égbe, lehetővé teszi azoknak a hagyományoknak a létrejöttét, amelyek várják az eljövetelet. Mal 3, 23-ban található az első bizonyosság Illés eljövetelelnek várásáról, amelynek még az Úr napja előtt kell megtörténnie.

A Mísnaiban szintén találkozunk a „míg eljön Illés” szókapcsolattal (Seqálím II, 5 és Baba Mezia I, 8). Az Újszövetségben többször is találkozunk Illés eljövetelelnek várásával (Mt 11, 14; 16, 14; 17, 10 - 12; 27, 47 - 49; Mk 6, 15; 8, 28; 9, 11 - 13; 15, 35 - 36; Lk 1, 17; Jn 1, 21. 25).

A Királyok könyvében nem találunk 1Kir 18, 21 – 24-en kívül semmilyen hosszabb beszédét Illéstől. Mégis láthatjuk a történeteiből, hogy az ő jelentősége abban van, hogy rámutatott az Úr és Baal egyidejűleg való tiszteletének az összeegyeztetlenségére. Egészen Illés fellépéséig az Úr és Baal közötti konfliktusról csak egyszer esik szó. Ez akkor volt, amikor Gedeon / Jerubbaal lerombolta Baal oltárát, és kivágta a szent fát (Bír 6, 25kk). Azóta senki sem állította fel a kompromisszumot nem tűrő vagy- vagy kérdést.

Illés utódáról, Elizeusról a Királyok könyvei különböző képet alkotnak. Csodatevőként mutatják őt be, és csodáinak nemcsak a magánszférában

¹⁴⁸ Schmidt: Glaube, 48. o.

¹⁴⁹ u. o.

¹⁵⁰ Rendtorff: Theologie I; 129. o.

van jelentőségük, hanem még katonai-politikai hatással is bírnak. (2Kí 3, 1kk és 6, 8 - 7, 20).

Elizeus úgy van bemutatva, mint Jórám vallási nézeteinek határozott ellenfele (2Kí 3, 13). Elizeus az események folyását Hazáél felkenetésével befolyásolta (2Kí 8, 7kk), és azzal, hogy felkenette Jéhút Izrael királyává (2Kí 9, 1kk). Ezzel teljesítette azt a feladatot, amit még Illés kapott (1Kí 19, 15).

Jéhu dinasztijához nagy reményeket fűztek. Ezek még az elején beteljesedtek, amikor Jéhu eltávolította Baal kultuszát Samáriában (2Kí 10, 18kk). Azonban már Jéhu is negatív értékelést kap Jeroboám bűne miatt (2Kí 10, 31) és az ő utódai, név szerint Joáház (2Kí 13, 2), Jóás (2Kí 13, 11), II. Jeroboám (2Kí 14, 24) és Zekarjá (2Kí 15, 8) ugyanazt a bünt követik el, így hát ennek a dinasztianak a bukása meg van pecsételve.

Az északi királyság pusztulásának az okai 2Kí 17, 7 - 23-ban vannak összefoglalva. Fő okként a bálványimádás van említve, majd különböző kultikus praktikák, amelyeket az izraeliek a szomszédjaiktól vettek át. Különösen Jeroboám bűne van kihangsúlyozva (16. és 21. v.). Különösen ki van emelve az a bűn, hogy nem hallgattak a próféták és látnokok intelmeire (13. – 14. v.). Samária elesésének leírása után az északi királyság pusztulásának az oka teológiailag még egyszer így van összegezve: „mert nem hallgattak Istenüknek, az Úrnak a szavára, áthágták szövetségét és mindazt, amit Mózes, az Úr szolgálja parancsolt, nem hallgattak rá, és nem teljesítették.” (2Kí 18, 12). Ez az összegzés figyelmeztet arra a kötelezettségre, amit Izrael a Sínai-hegy alatt magára vállalt (2Móz 19, 8; 24, 3. 7), és amelynek megszegése a bukást jelentette.

3.5.3 A Júdeai királyság pusztulása

A Júdeai királyság Samária eleste után még majd másfél évszázadig létezett. Samária elesése után (Kr. e. 722) nemsokára Jeruzsálem is halálos fenyegetésnek volt kitéve (Kr. e. 701) Ezékiás uralkodása idején. Jeruzsálem ostromlása és Ezékiás betegsége idején fontos szerepe van Ézsaiásnak. Ő az egyedüli irodalmi próféta, akiről a Királyok könyvei említést tesznek. Ézsaiás Ezékiás bátorításánál (2Kí 19, 6 - 7. 20 - 34) hasonló szerepet tölt be, mint Elizeus, amikor Jóást bátorította (2Kí 13, 14 - 19).

Az istentelen Manassé hosszú uralkodása (2Kí 21, 1 - 18), aki kultuszi ellenreformot hajtott végre, úgy van bemutatva, mint a Júdea felett hozott isteni ítélet fő okainak egyike (2Kí 24, 3).

A királyság bukását nem tudta megakadályozni Jósias reformja sem, amelyet a törvénykönyv (*séfer battóra* - 2Kí 22, 8) megtalálása váltott ki a temp-

lom javítása közben. Ennek a reformnak „két fő súlypontja volt: az egyik az összes idegen kultusz eltávolítása volt, a másik pedig az egész kultusznak a jeruzsálemi templomba való összpontosítása.”¹⁵¹ A reformintézkedések befejeztével, amelyek 2Kí 23-ban vannak részletesen leírva, a páskaünnep következett, „ahogy az le van írva a szövetségnek ebben a könyvében” és ahogyan nem tartották ezt az ünnepet „a bírák ideje óta, akik Izraelt ítélték, sem Izrael, sem Júda királyainak az idejében.” (2Kí 23, 21 - 22). Jósias olyan királyként van értékelve, aki teljes szívvel megtért az Úrhoz „egészen a Mózes törvénye szerint.” (2Kí 23, 25). Benne beteljesedett az, amit Dávid kötött Salamon szívére (lásd 1Kí 2, 1 - 4).

Jósias király halála olyan tömören van leírva, ahogyan csak lehet, és a Krónikák könyveivel ellentétben (lásd 2Kí 35, 22) nincs teológiailag kommentálva. A Jósias követő királyok már csak „labdák a hatalmasok közti viszályban”¹⁵², azaz Egyiptom és a Babiloni Birodalom konfliktusában. Ezek a királyok Jóáház, Jójákim, Jójákin és Cidkijá – egytől egyig negatívan vannak értékelve (2Kí 23, 32. 37; 24, 9. 19).

A Júdeai királyság bukásának teológiai indoklását 2Kí 23, 26 - 27 és 2Kí 24, 2 - 4-ben találjuk. Mindkét esetben Manassét említik úgy, mint akinek nagy része van a katasztrófában. A teológiai indoklás után Jeruzsálem elpusztításának tárgyyszerű leírása következik mindennemű teológiai kommentár nélkül.

A királyok könyvei nyitva hagyják a kérdést, hogy helyreállítják-e a királyságot. A remény sugarát a mindig érvényes nááni jövendölés és a Jójákinak való megkegyelmezés (2Kí 25, 27 - 30) képezi. Jójákinat szándékosan nevezi a Királyok könyvének záró fejezete kétszer is júdai királynak, amivel jelzi, hogy a dávidi dinasztia nem pusztult el.

A királyok könyveivel a héber kánonban a Korai próféták véget érnek. Ezekben a könyvekben (főként Sámuel könyveiben és A királyok könyveiben) megmutatkozott, hogy mindig a próféták voltak azok, akik végig megmaradtak hűen az Úrba vetett hitben, és igyekeztek elfordítani a királyokat és a népet a bálványimádástól. A Késői próféták könyveit, amelyek a héber kánonban következnek, úgy is lehet értelmeznünk, mint orientációt és a helyes irány megjelölését, hogy Isten népének az útja ne vezessen ismét pusztulásba, mint a Júdeai királyság megszűnésénél. Ez a belső összefüggés a Korai és Késői próféták között.

¹⁵¹ Rendtorff: Theologie I; 139. o.

¹⁵² U. o., 140. o.

4. A KRÓNIKÁS TÖRTÉNELMI MŰVE

A Krónikás történeti műve alatt ebben a tankönyvben a krónikák könyveit továbbá Ezsdrás és Nehémiás könyvét értjük annak ellenére, hogy a kutatók nem egységesek abban, hogy olyan a könyvekről van-e szó, amelyek összetartoznak és egységet alkotnak, vagy pedig nem egy egységes műről van szó.

Ezeknek a könyveknek az egysége mellett az szól, hogy a krónikák könyvei ugyanazzal a küroszi rendelettel (ediktummal) (2Krón 36, 22 - 23) zárulnak, amellyel Ezsdrás könyve kezdődik (Ezsd 1, 1 - 3), és ezek a könyvek egyöntetű nézetet alkotnak a történelemre szó szerint „Ádám-tól” kezdve (1Krón 1, 1) egészen a fogságból való hazatérés utáni körülmények a konszolidálódásáig. A könyvek célja az, hogy bebizonyítsa a fogságból való hazatértek gyülekezetének a jeruzsálemi templomra és kultuszra támasztott kizárólagos igényét. Amennyiben ezeket a könyveket egy egységnek tekintjük, akkor a legerjedelmesebb időszakot ábrázolják az egész kánonban.

E könyvek egysége mellett szólnak azok az imádságos szövegek is, amelyek az egész műben megtalálhatóak. A következő imák szövegeiről van szó: Dávid hálaíma (1Krón 29, 10 - 19); Ászá ímája (2Krón 14, 10); Jósáfát ímája (2Krón 20, 5 - 12); Manassé ímája (2Krón 33, 12 - 19); Ezsdrás ímája (Ezsd 9, 6kk) és a vezeklő ima Neh 9, 6kk-ban. Ezek a hosszabb imádságos szövegek jó lehetőséget adnak arra, hogy kellő képet alakíthassunk ki a krónikás teológiájáról.

Azok a szakemberek, akik ezekre a könyvekre úgy tekintenek, mint (legalább) két önálló egységre, azzal érvelnek, hogy a krónikák könyvei csak Ezsdrás és Nehémiás után lettek kanonizálva, és ezért a héber kánonban nem alkotják az egységes mű első részét. A kanonizálás sorrendjét azzal magyarázhatjuk, hogy Ezsdrás és Nehémiás könyvében azok az események vannak leírva, amelyeknek a kánon egyéb könyveiben nincs párhuzamuk, és ezért korábban voltak kanonizálva, mint a krónikák könyvei, amelyekre úgy tekinthetünk, mint Sámuel könyveinek és a királyok könyveinek párhuzamos megfelelőjére. A krónikák könyveinek a kánon végére való sorolásánál az a tény is fontos szerepet játszott, hogy ezeknek a könyveknek - és így a teljes kánonnak - az utolsó szava a *vejá 'al*. Ugyanarról az *'álá* ígéről van szó, amelyet oly gyakran használnak az Egyiptomból való kivonulás leírásánál. Ez az ige a kánon végén új exodust ígér. Legyünk tudatában, hogy a héber kánon a Kr. u.

első században lett befejezve, amikor a templom le volt rombolva és Jeruzsálem romokban hevert. Ez a szó „reményt ébreszt arra, hogy Izrael történelme folytatódik Jeruzsálemben.”¹⁵³

A könyveknek a héber kánon végére való besorolására utalnak Krisztus szavait a kiontott igaz vérről „az igaz Ábel vétéről egészen Zakariásnak, Barakiás fiának véreig.” (Mt 23, 35). Ábel meggyilkolásáról a kánon első könyvében esik szó (1Móz 4, 8), és Zakariás meggyilkolásáról a kánon legutolsó könyvében történik említés (2Krón 24, 21). Ebből a nézőpontból az egész történelem, amiről a héber kánon beszél, súlyos bűnök láncolata.

Az áttekinthetőség kedvéért külön-külön fogunk foglalkozni először a krónikák könyveivel (4.1), majd pedig Ezsdrás és Nehémiás könyveivel (4.2.) nem tévesztve szem elől az összetartozásukat.

4.1 A krónikák könyvei

A Krónikák könyveit tartalmilag négy részre oszthatjuk: Az első rész (1Krón 1 - 10) az Ádám-tól Saulig terjedő eseményeket taglalja, a második rész Dávidnak van szentelve (1Krón 11 - 29), a harmadik rész Salamonról szól (2Krón 1 - 9) és a negyedik rész a többi júdeai király korának a leírását tartalmazza. Ezekben a könyvekben olyan teológiával találkozunk, amely „intenzív kapcsolatban áll a már meglévő bibliai és egyéb szövegek korpuszával.”¹⁵⁴ Az események vázát a Pentateuchos és a Korai próféták adják.

1. Az Ádám-tól Saulig terjedő történet maximálisan sűrítve van előadva, mégpedig nemzetségtáblázatok formájában (1Krón 1 - 9). Csak Saul halála van részletesen leírva (1Krón 10).

A nemzetségtáblázatok a már jól ismert eseményeket akarják röviden az eszünkbe juttatni, és a krónikás saját teológiai mondanivalóját hivatottak az emberiség történelmének és Izrael történelmének nagy összefüggéseibe beilleszteni.¹⁵⁵ A nemzetségtáblázatban feltűnő, hogy nincs benne „egyetlen arra utaló jel sem, hogy Izrael valamikor máshol is tartózkodott volna, mint saját országában.”¹⁵⁶ Már a nemzetségtáblázatoknál kezd megmutatkozni az a cél, amiért a mű megíródott: bizonyítani, hogy a hazatértek gyülekezete igényt tart az országra és a kultuszra. A nemzetségtáblázatoknak egyéb teológiai céljuk is van: megmutatni Izrael egységét.

¹⁵³ Zenger: První zákon, 131. o.

¹⁵⁴ Zenger: Einleitung, 232. o.

¹⁵⁵ Hasonló funkciója van a Mt 1, 1 - 17-ben található nemzetségtáblázatnak.

¹⁵⁶ Rendtorff: Theologie I; 373. o.

A krónikás Saul halálának a leírásánál az 1Sám31-ben leírt szöveghez tartja magát, amihez a következő teológiai kommentárt fűzi: „Így halt meg Saul a hűtlensége miatt, mert hűtlen lett az Úrhoz, és nem fogadta meg az Úr szavát, sőt szellemet idéztetett, és azt kérdezte meg, nem az Urat kérdezte meg. Ezért ölette meg őt, a királyságot pedig Dávidra, Isai fiára ruházta.” (1Krón 10, 13 - 14). Ebben a teológiai kommentárban láthatjuk, hogy a krónikás számol annak az ismeretével, amit Sámuel könyvei mondanak Saulról. Először jelenik itt meg a krónikásnak az a teológiai elve, amely szerint az egyén és a nép élete és sorsa között közvetlen összefüggés van. Saul dicstelenül hal meg, mert hűtlen volt az Úrhoz. J. W. Kleinig szerint itt nem a megtorlás elvéről van szó, hanem a szentség teológiájáról, mely szerint „a kultuszban lévő szent tárgyak előtti és Isten igéje előtti respektus, amely Mózes és a próféták által volt közvetítve, áldást és sikert eredményez, míg ezeknek a tárgyaknak megszenteltetését megvetése haragot és bukást hoz. Azért van így, mert Isten szentsége sosem semleges, hanem mindig pozitív vagy negatív következménnyel jár arra nézve, aki kapcsolatba kerül vele.”¹⁵⁷

A krónikák könyveiben és Sámuel könyveiben ill. A királyok könyveiben már az első párhuzamos történetnél elmondhatjuk, hogy A krónikák könyveinek teológiai sajátosságát akkor deríthetjük ki, ha megfigyeljük:

- mit változtatnak meg A krónikák könyvei a párhuzamos történetekben,
- mivel egészítik ki A krónikák könyvei a párhuzamos történeteket,
- mit hagynak ki A krónikák könyvei a párhuzamos történetekben.

2. Saul dicstelen végének a leírása után a Dávid királyságáról szóló elbeszélés következik (1Krón 11 - 29). Dávid királysága A krónikák könyveinek az első és egyben domináns témája. Dávid - Sámuel könyveivel ellentétben - kezdetől fogva Izrael királyaként van bemutatva. Dávidnak az Izrael feletti uralkodásához vezető bonyolult útja nincs leírva, hanem Saul halála után rögtön összegyülekezik Hebrónba az „egész Izrael” (1Krón 11, 1; 2Sám 2, 4-ben ezek „Júda férfiai”), hogy fölkenjék Dávidot Izrael királyává. Jeruzsálemet is az egész Izrael foglalja el (1Krón 11, 4) Dávid emberei helyett (2Sám 5, 6).

Dávid a kultusz alapítójaként és a templom építésének az előkészítőjeként van bemutatva. Jeruzsálem bevétele (1Krón 11, 4 - 9), a szövetség lédájának átvitele (1Krón 13), az építkezésre való megfelelő hely kiválasztása (1Krón 21, 28 - 22, 1), ezek mind jól átgondolt és fokozatos lépések a templom felépítéséhez.

¹⁵⁷ Kleiniget idézi Zenger: Einleitung; 232. o.

A kultikus személyzet megszervezése (1Krón 23 - 27), amelyről Sámuel könyvei nem beszélnek, még jobban aláhúzza Dávidnak, mint kultuszalapítónak a fontosságát. Ezekben a részekben ki van hangsúlyozva a léviták fontos szerepe.

Dávidot itt még jobban idealizálják, mint Sámuel könyveiben, és ezért hiába keresnénk 2Sám 11 - 21-hez a párhuzamot.

Dávid Salamonhoz intézett utolsó szavaiban össze van foglalva a krónikás teológiája az ember tettei és a sorsa közötti kapcsolatáról: „Ha keresed (az Urat), megtalálhatod, de ha elhagyod őt, akkor félreállít téged végleg.” (1Krón 28, 9).

Dávid uralkodása és utódainak az uralkodása a krónikás szerint több mint Isten felkentjeinek az uralkodása. Ez magának az Úrnak az uralkodása az ő helytartói által. Ezért olvassuk, hogy Dávid fia az Úr királyságába lesz állítva (1Krón 17, 14), hogy Salamon az Úr királyságának a trónjára ül Izraelben (1Krón 28, 5), hogy „az Úr trónjára” ült (1Krón 29, 23), hogy Dávidot az Úr az ő „trónjára emelte” (2Krón 9, 8), és hogy nem lehet ellenállni „az Úr királyságának, mely Dávid fiainak a kezében van” (2Krón 13, 8). Ezek egyértelműen teokratikus teológiai álláspontok. A király nem Isten választottja, hanem Isten helytartója. Trónja az Úr trónja (lásd 1Krón 17, 14; 28, 5; 29, 23; 2Krón 9, 8; 13, 8).

3. A Salamonról szóló részekben (2Krón 1 - 9) hiányoznak a párhuzamok 1Kir 1 - 2-höz (Salamon uralkodásának véres kezdete) és 1Kir 11-hez (Salamon bálványimádása). Salamon a templom építőjeként van idealizálva és bemutatva. „Dávid és Salamon uralkodásának a kora az Isten által kijelölt dinasztia ideális képét alkotja, amely teljes mértékben a templom építésével foglalkozik, és a kultusszal törődik, és ezért Istentől gazdag jutalomban részesül.”¹⁵⁸

4. Salamon birodalmának szétesését nem lehet Salamon bűnei következményeként ábrázolni, mert ez az uralkodó idealizálva van. Úgy tűnik, hogy a krónikás nem tartja a „súlyos ígát” (2Krón 10, 4) elegendő oknak a királyság szétesésére, ezért hozzátézi, hogy ez Isten rendelkezéséből következett (*nesibbá mé ʾet há ʾelohim* - 2Krón 10, 15). Ahhoz a megállapításhoz, hogy „Izrael elpártolt Dávid házatól” hozzátézi – ugyanúgy, mint 1Kir 12, 19-ben –, hogy „így van ez még ma is.” (2Krón 10, 19). A „a mai napig” szavak a későbbben író krónikásnál nagyobb jelentőséggel bírnak, mint A királyok könyveiben, melyek korábban keletkeztek. A krónikás szerint „a mai napig” azt jelenti, hogy a valódi Izrael csak Júdea királysága, és ezért csak ennek a királyságnak a történelmével kell

¹⁵⁸ Rendtorff: Theologie I; 378. o.

foglalkozni. Az északi királyság csak akkor van megemlítve, ha ezt már nem lehet elkerülni. „A mai napig” azt is jelenti a krónikás számára, hogy a jeruzsálemi kultusz egyedüli jogos örökösei a Júdeából származó hazatértek.

A Júdeai királyság történelmét a krónikás úgy mutatja be, hogy közben A királyok könyvére támaszkodik, de specifikus teológiai hangsúlyok hozzáadásával. Rögtön Júdea első királya uralkodása leírásánál hangsúlyozza, hogy Sisák fáraó Júdea elleni hadjárata azért volt, mert Roboám „hütlenné vált az Úrhoz” (2Krón 12, 2), és a nép elhagyta az Urat (2Krón 12, 5). Amikor Semajá próféta korholja a királyt és népét ezért a bűnéért, akkor Izrael vezetői meg a király „megalázták magukat, és ezt mondták: Igaz az Úr!” (2Krón 12, 6). Az Isten előtti megalázkodás számukra a szabadulást jelentette (2Krón 12, 7). Ezen a példán látni, hogy a krónikás teológiájában fontos szerepet játszik az Úr előtti megalázkodás (*k-n-*), és az Úr keresése (*d-r-;* lásd 1Krón 28, 9; 2Krón 15, 2; 16, 12; 17, 4; 20, 3). Ennek ellenpólusa az Úr elhagyása (*-z-b*) és törvényének az elhagyása (lásd 2Krón 12, 1. 5; 24, 18; 29, 6). Az utolsó júdeai királyról is fontosnak tartja a krónikás elmondani, hogy nem alázta meg magát Jeremiás előtt, és nem tért meg az Úrhoz (2Krón 36, 12 - 13).

A Krónikás nagyra értékeli a prófétákat. Ez abban mutatkozik meg, hogy gyakran hivatkozik a prófétai forrásokra, hogy a könyv záró részében megemlíti azokat a prófétákat, akik igyekeztek inteni a népet (2Krón 36, 15-16), és hogy hivatkozik Jeremiás prófeciájára Jer 29, 10-ben, amely szerint az országnak pihennie kell hetven évig (2Krón 36, 21). A krónikás azonban már arról is tud, hogy a hetven év eltelt (2Krón 36, 22) és az, ami elpusztult, ismét feléledhet.

Teológiai szempontból a legfontosabbak ezek a paraleipomenák, azaz olyan részek, melyek nem találhatók A királyok könyveiben:

- *Abijjá király beszéde a harc előtt 2Krón 13, 4 - 12-ben.* Ezt a beszédet von Rad „a krónikás teológia kis kompendiumának nevezte.”¹⁵⁹ Az északi törzsektől a megszólításában nem vitatja el az „Izrael” megnevezést (4. v.). Abijjá a megszólítást követően az Úr döntésére hivatkozik: „az Úr, Izrael Istene Dávidnak adta Izrael királyságát, neki és fiainak, sónak szövetsége által.” (5. v.). Ez okból kifolyólag Északnak az elszakadása hitvány és elvetemült emberek műve (*ʿanásim rēqim bene belijja ʿal 7.* v.). Ennél az oknál fogva nem lehet ellenállni „az Úr királyságának, mely Dávid fiainak kezében van” (8. v.). Az északi törzsek kultikus bűnei (9. v.) a bekövetkező sikertelenség okozói lesznek. Másrészt Júdea Istene az Úr, és az Úr legitím kultusza működik

(10. – 11. v.). A júdeai hadsereg élén „az Úr van és papjai zengő trombitákkal” (12. v.), tehát a józan ész azt diktálja, hogy ne harcoljanak „az Úr ellen, őseik Istene ellen.” (12. v.).

- *Manassé Babilonban való tartózkodásának említése 2Krón 33, 10-13-ban.* Az arról tett említés, hogy Manassé inségében az Urat kereste, és „mélyen megalázkodott” előtte, azért fontos, hogy a krónikás koncepciójába az élet és a sors közötti közvetlen összefüggésről be lehessen illeszteni azt a tény, hogy Manassé ötvenöt évig uralkodott.
- *Jósiás halálához fűződő kommentár 2Krón 35, 20 – 24-ben.* Ez a kommentár megint a fent említett teológiai koncepció miatt fontos. Az istenfélő Jósiás azért hal meg tragikusan, mert „nem hallgatott Nékó szavára, holott az Úrtól volt.” Figyelemreméltó, hogy az indoklás szerint az Úr egy pogány uralkodó által is szólhat.

A krónikák könyvei a legutóbbi időkig nem voltak teológiailag eléggé megbecsülve „az antijudaista elképzelések hatása miatt (a kultuszhoz való ragaszkodás, törvényeskedő kegyesség, görcsös hit a megtorlásban).”¹⁶⁰ Csak az újabb kutatás mutatott rá ezeknek a könyveknek a jelentőségére. A krónikák könyvei nehéz időszakban íródtak, melyben a tradíció aktualizálása és a tradíció lényegére való összpontosítás hozzájárult a (ma annyit emlegetett) vallási identitás kialakulásához.

4.2 Ezsdrás és Nehémiás könyve

Ezeknek a könyveknek a vallási üzenetéről J. Heriban így vélekedik: „Ezsdrás és Nehémiás könyve olyan bibliai iratok, amelyeknek a keresztyének nem szentelnek kellő figyelmet, mert azt gondolják, hogy a mai ember számára szinte jelentéktelenek. Ez viszont téves vélemény. Ezek az iratok, mint a többi bibliai könyvek, fontos vallási üzenetet hordoznak, bár teológiai szemszögből semmilyen új kinyilatkoztatott igazságokat nem tartalmaznak.”¹⁶¹ Bár új kinyilatkoztatott igazságok ezekben a könyvekben valóban nincsenek, azonban az „értékes vallási üzenetük” figyelmet érdemel.

Ezek a könyvek három fő témáról tudósítanak: a templom újjáépítéséről, a Tóra kihirdetéséről és érvényesítéséről Ezsdrás és Nehémiás által, és Jeruzsálem várfalainak megépítéséről. Több kutató javasolja a könyvekben található anyag átcsoportosítását a fent említett témák alapján ekképpen:

¹⁵⁹ von Rad: Theologie I; 365. o.

¹⁶⁰ Zenger: Einleitung: 234. o.

¹⁶¹ Heriban: 152. o.

1. Ezsd 1 – 6 - a fogságból való hazatérés és a templom építése,
2. Ezsd 7 - 8; Neh 8; Ezsd 9 - 10; Neh 9 – 10 - Ezsdrás és Nehémiás intézkedései,
3. Neh 1 - 7; 11 – 13 - Jeruzsálem várfalainak megépítése

Az első téma, mellyel Ezsdrás könyve foglalkozik, a fogságból való visszatérés és a templom építése. Teológiai szempontból figyelemreméltó, hogy a fogságból való hazatérés csak azért volt lehetséges, mert „az Úr felindította Kürosz perzsa király lelkét” (Ezsd 1, 1). Már a könyvek elején kitűnik, hogy azok az események, amelyek következni fognak, Isten vezetése alatt történnek.

A júdeaiaknak, akik a hazatérést választották, az ország lakosai különféle ajándékokkal kedveskedtek: kezdve ezüsttel és arannyal egészen állatokig (Ezsd 1, 4. 6). Ez az exodusra emlékeztet (2Móz 3, 21kk és 12, 35kk) kivéve azt, hogy itt nem esik szó senkinek a kifosztásáról.

A hazatérők célja a templom megépítése. Ez már az elejétől kezdve nyilvánvaló (Ezsd 1, 2). „Az új, ami ezáltal megnyílik, egyúttal annak a megújítása, ami már ezelőtt is volt: a jeruzsálemi templomnak, mint a zsidó vallás centrumának, és mint Izrael identitása jelének.”¹⁶² Ugyanannak a szó szerkezetnek a használatával „háza építeni” az Úrnak (Ezsd 1, 2. 5; 5, 2. 11) -, mint az első templom építésének a leírásánál (1Kir 5,17.19; 6,1) az van jelezve, hogy ugyanannak a műnek a megismétléséről van szó. A kultikus edények visszaszolgáltatása (Ezsd 1, 7 - 11; 6, 5) szintén megerősíti az előző kultusz megújítását. A folytonosságot jelzi a templom alapköve lerakásának leírása is. Az ünnepségen azok is jelen vannak, akik még emlékeztek az első templomra is (Ezsd 3, 12). A folytonosságot az is jelzi, hogy a templomot csak a hazatértek építik (gólá Ezsd 4, 1; 6, 19), akik ezzel is igényt tartanak arra, hogy egyedül ők az igazi Izrael. Az ország lakosai, akik nem vehették ki a részüket az építkezésben, elkezdtek különféle akadályokat gördíteni az útjukba. Tekintet nélkül arra, hogy a hivatalos levelezés az építkezők elleni panaszokkal kronologikusan van-e összeállítva vagy sem, megfigyelhetjük a teológiai közlést: Isten szándékai megvalósulnak a feljelentések és a nehézkes adminisztratív apparátus ellenére is. A templom felépítése után a hazatértek megünneplik a Páska ünnepét. „Nem ez az első eset, hogy a Páskát Izrael történelmében egy döntő fordulópont idején ünneplik”, jegyzi meg Rendtorff emlékeztetve a Páskára az ország elfoglalása (Józs 5, 10kk) és a deuteronomiumi reform végrehajtása után (2Kir 23, 21 - 23).¹⁶³ A Páska ünnepének leírásával a második templom építése betagozódik Izrael történelmének az áramlatába.

¹⁶² Rendtorff: Theologie I; 362. o.

¹⁶³ U. o. 364. o.

A templom építésének leírása a perzsa király jóindulatának megemlékezésével kezdődik (Ezsd 1, 1 - 4) és ugyancsak a király jóindulatának emlíkezésével végződik, aki anakronikus módon asszír királynak van nevezve (Ezsd 6, 22).

A könyvek második nagy témáját Ezsdrásnak és Nehémiásnak a hazatértek gyülekezetében végzett reformintézkedései alkotják. Elmondhatjuk, hogy Ezsdrás és Nehémiás az első személyek a diaszpórából, akik a perzsa királyi udvarban magas pozícióval rendelkeznek, és akik a palesztinai zsidóság életében aktívan részt vesznek. Mindkét esetben a diaszpórából indul a kezdeményezés.

A király a hivatalos levele elején Ezsdrást úgy titulálja, mint *sáfár dátá* ⁷ *dí-eláh semajjá*. E megjelölés mögött Isten törvényének az ismerete lehet (amennyiben a sáfár szót törvénytudónak értelmezzük), de hivatali illetékség is lehet: a mennyei Isten ügyeinek a titkára. Más szóval: a zsidó vallás ügyeiért felelős állami tisztviselő. Már a bibliai szövegben is le van szűkítve ez a titulus az Írás ismeretére. Ezsdrás Ezsd 7, 11-ben írástudó papként van említve (*kóbén*), és a *sófér* titulus a vallási ismeretekre vonatkozik: az Úr parancsolatainak, az Izraelnek adott rendelkezések ismerője (*sófér díbré micvót-JHVH vechuqqán* ⁷ *al-jisrá* ⁷ *él*). Úgyszintén Ezsd 7, 6-ban és Neh 8, 1-ben a sófér titulust ebben az értelemben használják. Ezsdrásnál három tényező találkozott, amelyek lehetővé tették, hogy a fogság utáni zsidóság domináns személyévé váljon: papi eredete, vallási ismeretei és a hivatalából eredő hatalma.

Nehémiásnál a hivatali hatalom (Neh 1, 7 - 8) ötvöződött a szervezési és diplomáciai képességekkel.

Ezsdrással számos elhurcolt tért vissza Jeruzsálembe (Ezsd 7, 28; 8, 1kk). A fogságból való hazatérés után égőáldozatokat mutathattak be (Ezsd 8, 35), és így csatlakozhattak a hazatértek gyülekezetéhez.

Ezsdrás Jeruzsálemben való tevékenységének két fő pontja volt: a vegyes házasságok kérdésének a megoldása és a Tóranak, mint vallási és polgári törvénynek az érvényesítése.

A vegyes házasságok kérdésének súlyossága azzal van kihangsúlyozva, hogy az idegen nőknek anakronisztikusan olyan nemzetiséget tulajdonítanak, amelyekkel 5Móz 7, 1 - 5 alapján az izraelitáknak nem szabad keveredni. Amikor Ezsdrás tudatosítja, hogy milyen súlyos bűn az idegen nőkkel való házasságkötés, teljesen megrendül (*mesómém* - Ezsdr 9, 4) és a sokkhatás elmúta után imádkozik az esti áldozatnál (Ezsdr 9, 6 - 15).

A rövidke ⁷ *elóhaj* megszólítás után a jelenlegi és a múltbéli bűnök megvallása következik (6. - 7. v.). A perzsa kort úgy jellemzi, hogy „egy rövid ideje annak, hogy megkönyörült rajtunk Istenünk, az Úr” (8. v.). Ezért felfoghatat-

lan az a bűn, amit a nép éppen egy ilyen időben tett. Ez a bűn azonban annál nagyobb, hogy már a próféták ideje óta (utalás 5Móz 23, 6-ra) tudta Isten népe, hogy nem szabad idegenekkel keverednie. Az imádság pesszimiztikusan végződik: annak a megállapításával, hogy így senki sem állhat az Úr színe elé (*'én la 'amód lefánéká 'al-zó 't* - 15. v.). A pesszimista befejezés után optimista folytatás következik: a nép szembesül saját bűnével, megbánja azt, és szeretné helyrehozni (Ezsdr 10, 1kk).

A Tóra érvényesítése a fogságból hazatértek életében úgy van leírva, mint egy nagy népgyűlés, amelyen felolvasták és magyarázták a Tórát. „Szakaszokra osztva olvasták a könyvet, Isten törvényét, és úgy magyarázták, hogy a nép megértette az olvasottakat.” (Neh 8, 8).

Ennek a bibliai szövegnek az alapján és a fent említett titulusok alapján a rabbinikus hagyomány Ezsdrást tartja az első törvénytudónak. Az olvasott szöveg értelmének magyarázatát az arám nyelvre való fordításként is értelmezhetjük, vagy annak a gyakorlatnak a kezdeteként, amelynek eredményei a targumok és a midrások. A gyülekezet, amely a törvényt elfogadta és megértette, megüli a Sátoros ünnepet (Neh 8, 13 - 18). Több kutató szerint¹⁶⁴ ez a könyveknek a csúcspontja, sőt befejezése, amikor az idegen nőktől megisztult gyülekezet elfogadja a Tórát és megüli a Sátoros ünnepet.

Az örömteli ünnep után bünbánati nap következik (Neh 9, 1kk). A bünbánat látható jele a böjt, a zsákruhába való öltözés, a porral való meghintés és az idegenektől való elkülönülés. Akkor hangzott el a bünvalló imádság (Neh 9, 6 - 37), amely Isten nevének dicséretével és a teremtő Isten dicsőítésével kezdődik. Csak ezután következik az üdvtörténeti események felsorolása: Ábrahám kiválasztása (7. v. – csak Ábrahám), az Ábrahámmal való szövetségkötés (8. v.), az egyiptomi szolgaságból való szabadulás (9. – 12. v. - Mózes említése nélkül), a sínai szövetségkötés (13. – 14. v. - csak itt van megemlítve Mózes neve, és a szombat különleges helyet kap a parancsolatok között), a pusztában való isteni vezetés és a nép engedetlensége a pusztában (15. – 21. v. – a manna itt már mennyei kenyér, a szóhasználat a 16. versről emlékeztet a deuteronomiumi bünlajstromra; sokatmondó az Úr bünbocsátó Istenként való megszólítása - 17. v.), honfoglalás (22. - 25. v.; csak az utolsó verset tekinthetjük az izraeliek viselkedésének kritikájaként), az ország elfoglalását követő időszak a 26. - 31. versekben van jellemezve. A bírakra csak utalás történik (27. v.), amely emlékeztet a Bír2, 6 - 3, 6-ban található keretre. A királyokról (a fejedelmekkel, papokkal és prófétákkal együtt) csak általánosságban és pejoratívan beszélnek. Egyetlen királyról sem esik szó – Dávidról

¹⁶⁴ Pl. Otto Kaiser és általa idézett szerzők. Lásd Otto Kaiser: Einleitung in das Alte Testament, EVA Berlin 1973, 150. és 152. o.

sem. A jelen helyzet ecsetelése a 32. - 37. versekben található. Isten büntetése megérdemeltnek van feltüntetve, és az imádság ezzel megállapítással van befejezve: „Mi pedig nagy nyomorúságban vagyunk.” (37. v.). Figyelemreméltó, hogy egyetlen kérés sem hangzik el Isten irgalmáért. Figyelemreméltó még az Isten lelkének említése a 20. és 30. versekben.

Ennek az imádságnak a liturgiai felépítése a 78. zsoltárra emlékeztet. Ebben az imádságban fokozatosan meg van említve az Istenbe, mint Teremtőbe vetett hit, aki Ábrahámban kiválasztotta népét; mint Megváltóba ill., mint az Egyiptomból való Szabadítóba; és végül abba, aki szövetséget kötött a népevel. Ezen a háttérben még nagyobb mértékben kitűnik a nép engedetlensége és hűtlensége. Az üdvtörténet Isten hűségének és a nép hűtlenségének története. Az üdvtörténet arról is szól, hogy Istent nem lehet büntetlenül megharagítani. Az imádság teológiai csúcspontja annak a tudatosítása, hogy mindig ugyanarról az Istenről van szó - a teremtésnél, kiválasztásnál, de a büntetésnél is. Ez az imádság, amely a Tóra felolvasása és értelmezése után következik, rámutat arra, hogy a Tóra a bűnök felismeréséhez és megvallásához vezet. Ezért következik közvetlenül egymás után a Tóra felolvasása és a bűnök imádságban való megvallása.

Ezsdrás és Nehémiás könyvének harmadik nagy témája Jeruzsálem falainak az építése. Ezzel a témával Nehémiás könyvének az első hét fejezete foglalkozik. A falak építése bünbánó imádsággal kezdődik (Neh 1, 3 - 11), amely az Ezsdr 9, 6 - 15-ben és Neh 9, 6 - 37-ben lévő imádságokra emlékeztet. Az imádság az Úr hűségének (5. v.) dicséretével kezdődik. Majd Nehémiás a népéért könyörgő ember pozíciójába áll (6a. v.), és nyomban megvallja a saját és a népe bűneit (6b. - 7. v.). A bűn a Mózes által adott törvény elleni hűtlenség következménye. Ezt követi Nehémiás hivatkozása a Mózes által adott ígéretekre azok részére, akik hajlandók a megtérésre (8. - 9. v.). Majd megemlíti, hogy ugyanarról a népről van szó, amelyet az Úr nagy erejével és hatalmas kezével váltott meg (10. v.). Az exodus nemcsak meg van említve, hanem fel van véve a folytonosság ezzel az üdvtörténeti eseménnyel. Az imádság végén elhangzik az imádság meghallgatására vonatkozó kérés, valamint Nehémiás szándékainak sikeréért való kérés is (11. v.). Minden, ami ezután következik, az imádság meghallgatását támasztja alá. Jeruzsálem várfalainak megépítése után az ellenségnek is el kell ismernie, „hogy ezt a munkát csak Istenünk segítségével lehetett véghezvinni.” (Neh 6, 16). A várfalak megépítése után Jeruzsálem szent városnak van nevezve (Neh 11, 1).

Ezsdrás és Nehémiás könyve a fogságból hazatértek gyülekezetének a konszolidációját mutatja be a perzsa uralom korában. A konszolidáció a Tóra következetes érvényesítésével valósult meg. A könyvek végén egy

„gyülekezet van, amely buzgón gyülekezik össze a kultuszba a temploma köré, amely biztonságos falak mögött van, amely átadja magát az isteni törvény cselekvésének, és amely belsőleg el van különülve mindentől, ami idegen.”¹⁶⁵

Ha a krónikás történeti művére tekintünk (Krón, Ezsdr és Neh), azt látjuk, hogy a könyvek fő célja bebizonyítani a fogság utáni gyülekezet kizárólagos jogosultságát a jeruzsálemi templomra és a benne lévő kultuszra. Szó szerint Ádámtól vannak felsorolva a Jeruzsálemben szolgáló papok nemzetségei. A kultusz folyamatossága az alapítójától, Dávidtól kezdve egészen a második templom felépítéséig van bemutatva. A fogság utáni időben ezeket az igényeket védeni kellett a samaritánusokkal szemben. Ezek a könyvek már előrejelzik a samaritánusokkal való szakadást.

¹⁶⁵ Otto Kaiser: Einleitung in das Alte Testament, EVA Berlin 1973, 152. o.

5. A ZSOLTÁROK

A zsoltárok teológiájára ebben a tankönyvben két okból kell nagyobb hangsúlyt fektetni: a) A zsoltárok nagyon gyakran vannak idézve az Újszövetségben, b) Egyházunkban (értsd az evangélikus egyházat – a ford. megj.) az Ágendában és a Lekciókban minden vasárnapi és ünnepi istentiszteleti alkalomra a zsoltárokból vett szöveg is ki van jelölve. A lelkipásztor a szolgálata során az ószövetségi szövegek közül a legtöbbször a zsoltárokkal találkozik.

A héber kánonban a zsoltárok annak harmadik résznek – a Kötúbím-nak – az elején találhatók. A kánon eme részének a Tórával való összefüggését az 1. zsoltár dokumentálja, mely boldognak mondja azt az embert, aki „az Úr törvényében (*betórat JHVH*) gyönyörködik, és az ő törvényéről (*betórátó*) gondolkodik éjjel és nappal” (2. v.). A Nöbím elején az Úr Józsuét ekképpen biztatja: „El ne távozzék e törvénynek könyve (*séfer hattóra hazze*) a te szádtól, hanem gondolkodjál arról éjjel és nappal.” (Józs 1, 8). A Kötúbím könyvek elején viszont az nevezeték boldognak, aki a Tórában gyönyörködik, és arról elmélkedik. Így kapcsolódik a Tórához a héber kánon második és harmadik része is.

A zsoltárokból költői szövegekről van szó, és ezért nem csoda, hogy a zsoltárok hasonlóságot mutatnak egy másik költői műfajjal is – a bölcsességirodalommal. Ez azért is természetes, mert a papok (*kóbanim*) és a bölcsék (*sóferim*) nemcsak szellemileg, hanem fizikailag is egymáshoz közel állók voltak.

A zsoltárokból kultikus költészetről van szó, és ezért azt gondolhatnánk, hogy az istentiszteletek statikus világát tükrözi, amely ellentétben áll a történelmi események dinamikus világával, amely iránt viszont a bölcsességirodalom érdeklődik. Azonban ez nem így van. A zsoltárok nem zárulnak be a kultuszba. Nem légüres térben keletkeztek, hanem nyitottak a külvilág felé, beleszámítva az idegen nemzetek és a politika világát is.

Gerhard von Rad kétkötetes művében, az Ószövetség teológiájában A zsoltárok könyvét abba a részbe sorolja, mely az *Israél Jahve* előtt címet viseli (Israél válasza). Ebből a besorolásból nyilvánvalóvá válik, hogy a zsoltárokból elsősorban Izrael választát látja az Isten megváltó cselekedeteire. Ez a hívő válasz Istennek két meghatározó beavatkozására vonatkozik Izrael történelmében.

Az első ilyen beavatkozás az Egyiptomból való kiszabadulás, a sínai szövetségkötés és a föld ígérete. A második beavatkozás Dávid nemzetségének a kiválasztása. Ezek az isteni tettek létében szólították meg Izraelt. Izrael zsoltárokban ezeket az eseményeket dicsőíti, elmélkedik fölöttük, és saját szenvedéseit is ezek fényébe helyezi. Röviden: Istennel beszél róluk, mert tudatosítja, hogy az Istennel való párbeszédre hivatott. Izrael Isten kezében nem egyfajta néma tárgyként szerepel, hanem párbeszédre hivatott népként. Azonban nem egyenrangú partnerek párbeszédéről van szó. Izrael Istenhez a „mélységből” kiált (Zsolt 130, 1) és tudatában van a meg nem érdemelt kegyelemnek.

A zsoltárok nagyobb része Izrael kultikus centrumában, a jeruzsálemi templomban volt előadva. A zsoltárok által eljutunk az ószövetségi nép hitéletének a középpontjába. Luther A zsoltárok könyvének előszavában azt írja, hogy ezt a könyvet „Kis Bibliának lehetne nevezni, mert ebben van a legszebben és legrövidebben összefoglalva mindaz, ami a Bibliában van,” és így folytatja: „aki nem tudná az egész Bibliát elolvasni, annak egy kis könyvecskében le volna írva az egészek az összegzése.”¹⁶⁶

A zsoltárokból magának Izraelnek az Istenről tett közvetlen kijelentéseivel találkozunk. Ezek imádságokban és dicséretekben előadott kijelentések. A mi szemszögünkből ez nagyon fontos, mert a mi feladatunk nem Izrael valamiféle absztrakt vallási világának a vizsgálata. Nem is az a feladatunk, hogy az ószövetségi ember vallásosságát vizsgáljuk, hanem az a feladatunk, hogy a zsoltároknak az Istenről szóló kijelentéseit vizsgáljuk. Ezek nem egy magányos ember kijelentései a magányos, izolált Istenről, hanem olyan Istenről, aki közösségben van az emberrel. A zsoltárok esetében a teológiai vizsgálat tárgyát imádságok és hálaénekek képezik. Barth ebben az összefüggésben mondja, hogy a teológia „nemcsak imával kezdődik, és nemcsak imádság kíséri végig, hanem ez egy olyan munka, mely sajátosan és jellegetesen az imádság aktusában van végezve.”¹⁶⁷

Barthnak bizonyára igaza van. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a teológia a hit gondolkodása a kinyilatkoztatás alapján (lásd 1.1.1). A zsoltárokat úgy is nevezhetnénk, mint a hitnek a kinyilatkoztatásra tett művészi reakcióját. Az elmondottakból kitűnik, hogy a gondolkodás és a vizsgálódás tárgya egy művészi megnyilvánulás lesz. Pontosabban: milyen hitből és milyen teológiai háttéren fejlődött ki ez a művészi megnyilvánulás.

A zsoltárok Istenről második személyben beszélnek. Ez abból adódik, hogy költői szövegekről van szó, de ennek mély teológiai értelme is van.

¹⁶⁶ Luthert idézi Hans Joachim Kraus: *Theologie der Psalmen*, BKAT XV/3, Neukirchener Verlag 1979 (a továbbiakban: Kraus), 11. o.

¹⁶⁷ Barthot idézi Kraus, 12. o.

Istenről helyénvalóbb második személyben beszélni, mint harmadik személyben. Az a kijelentés, miszerint „Isten az x” túl személytelennek és ridegnek hangzik, míg ugyanannak az állításnak formában személyes és hitvalló jellege van ebben a formában: „Istenem, te vagy az én x-em”.

A zsoltárok vizsgálata során fontos Gunkel ideje óta ez már természetes megfigyelni, hogy milyen zsoltárfajtáról van szó.

A zsoltárok teológiájának felvázolásánál (és nem formális analízisénel) figyelembe kell vennünk, hogy egyes szókapcsolatok és kijelentések több zsoltárfajtában is meghonosodtak. Hans Joachim Kraus, aki erre a körülményre figyelmeztetett, úgy vélekedik, hogy megfelelőbb az anyagot e témák köré csoportosítani:

1. Ki azaz Isten, akit a zsoltárok megszólítanak? Hogyan van megnevezve? Miként jelenik meg? Mit állítanak róla?
2. Mit mondanak Isten népéről, annak kiválasztásáról, történelméről és rendeltetéséről? Mit tudunk meg a zsoltárokból Izraelről, mint kultikus közösségről?
3. Hol és milyen körülmények között találkozik Isten az ő népével? Mit mondanak a zsoltárok a kultikus helyről és az ünnepekről?
4. A kultuszban fontos szerepet tölt be a király, mint az Úr felkentje. Az ő személyének is külön figyelmet kell szentelnünk.
5. A zsoltárosok nem egyszer említik az ellenséges hatalmakat, amelyek fenyegetik őket. Kik a zsoltárosok ellenségei?
6. A zsoltárokból az Úr elé nemcsak az Isten népének gyülekezete lép, hanem az egyén is. Mit mondanak a zsoltárok az emberről? Vajon a zsoltárok alapján összeállítható-e egy teológiai antropológia?
7. Végül meg kell vizsgálnunk a zsoltárok visszhangját az Újszövetségben.¹⁶⁸

Ebben a tankönyvben is az imént említett Kraus által javasolt témakörök alapján lesz összeállítva az anyag, miközben a *Theologie der Psalmen* c. művére fogunk támaszkodni.

¹⁶⁸ Kraus, 13. 14. o.

5.1 Izrael Istene

Ebben a részben először azt figyeljük meg, hogy Isten milyen nevek és jelzők által van megszólítva és megnevezve a zsoltárokból (5.1.1), majd megfigyeljük, hogy milyen elképzeléseket találunk itt a mennyei világról (5.1.2).

5.1.1 Isten nevei és jelzői

Sém Jahve

A zsoltárokból gyakran találkozunk a *sém JHVH* kifejezéssel (pl. 7, 18; 20, 8; 102, 1kk). Az Úr neve titok és csoda, de a dicséret és az imádat tárgya is. Az Úr neve ismert Júdában és nagy Izraelben (Zsolt 72, 2). Az Úr neve ismert a Sínai hegyen történt megjelenése óta (Zsolt 50, 7; 81, 11). Ez a név azért adatott Izraelnek, hogy megismerje (Zsolt 9, 1), félje (Zsolt 86, 11; 102, 16), szeresse (Zsolt 5, 12), bízson benne (Zsolt 33, 21), segítségül hívja (Zsolt 75, 2), énekelve dicsérje és magasztalja (*q-m-r, b-l-l, j-d-h, b-r-k*). Az Úr neve szent, rettenetes (Zsolt 111 9) és felséges (Zsolt 8, 2. 10).

Ha egy ember vagy egy nemzet a Biblia felfogása szerint meghal, akkor a neve kiábrándul (Zsolt 83, 5; 109, 13), mert a név életet, identitást és jelenlétet jelent. Az Úr neve az emberi névvel ellentétben örök, és az ő emléke nemzedékről nemzedékre tart (Zsolt 135, 13). Az ő neve oltalmaz (Zsolt 20, 2). Az Úr az ő nevével segít (Zsolt 54, 3), és Izrael tud erről a segítségéről, amely az Úr nevében található (Zsolt 124, 8).

Az ókori Kelet minden vallásában megtaláljuk azt az elképzelést, amely szerint az istenségnek közölnie kell a nevét a nép számára, hogy tudjanak hozzá fohászolni. Az Ószövetségben arról olvasunk, hogy az Úr emlékeztetéssel teszi a nevét (lásd 2Móz 20, 24-et és a szöveg fordításának lehetőségeit), hogy lehetséges legyen az istentisztelet. A szentélyben az Urat a neve helyettesíti (Zsolt 74, 7). Az idegen népek az Úr nevét nem ismerik (Zsolt 79, 6). Úgy, mint az Úr szent, a neve is szent (Zsolt 119, 9). A névvel fejeződik ki az Úr jelenléte (*Deus praesens*). Az Úr neve egy összefoglaló kifejezés a jelenlétére, hűségére és jóindulatára.

A zsoltárokból olyan kérésekkel találkozunk (pl. Zsolt 23, 3; 25, 11), hogy az Úr az ő nevéért (*lema 'an semeká*) tegyen meg valamit. A kérés jelentése a következő: tedd ezt meg azért, mert a neved ígéretet, hűséget és megmentő jelenlétet jelent. A *lema 'an semeká* szófordulat jelentését a legjobban Zsolt 79, 9-ből tudjuk megmagyarázni, ahol ez a fordulat szinonim parallelizmusban van az *' al dábar kebad-semeká* szavakkal. Isten becsületére és nevének reputációjára való hivatkozásáról van tehát szó.

Izrael számára ajándék az Úr neve és megismerésének a lehetősége. Isten nem egy személytelen nomen, hanem Jahve a neve, és nemcsak így hívják, hanem ő az is. Az Úr nevének a kinyilatkoztatása lehetőséget ad a megkülönböztetésre a) az általános kinyilatkoztatás és a különös kinyilatkoztatás között, b) az Úr és azok között az istenségek között, amelyeket a többi nép tisztel. Az Úr nem Névtelen vagy a Legáltalánosabb, hanem a Legszemélyesebb.

Jahve cebáót

Amennyiben a 24. zsoltár része a szövetség ládájával összefüggő liturgiának, akkor a *JHVH cebá 'ót* megnevezés annak az Istennek a neve, aki jelen van a jeruzsálemi szentélyben, és aki ott tiszteltetésben részesül.

A zsoltárokból a *JHVH* név körülbelül 650-szer fordul elő. Ehhez sok egyéb helyet is hozzá kell számítanunk az ún. elohista zsoltárokból, ahol az eredeti *JHVH*-t *'elóhím*-ra változtatták. A rövidített *JH* verzió a *ja '* vagy *jab* vokalizációval a zsoltárokból 43-szor fordul elő (az egész Ószövetségben 50-szer). Még ha vannak is olyan kutatók, akik úgy vélekednek, hogy ez a rövid forma az eredeti, és csak később lett kibővíve a Jahve névre, mégis valószínűbbnek tűnik az a feltételezés, amely szerint a Jahve volt az eredeti forma, és a rövidített formáját használták kultikus felkiáltásként. Ennek a rövid formának a zsoltárokból való gyakori előfordulása megerősíti ezt a feltételezést.

A Jahve „tisztá” név, tehát nem tartalmaz olyan elemet, mely az értelmét magyarázná. Ennek a névnek a teológiai (és nem filológiai) magyarázatát 2Móz 3, 14kk-ben találjuk. A zsoltárokból azonban az Isten neve effajta magyarázatának a visszhangját nem találjuk. Nem találunk más magyarázatokat sem, melyek megmagyaráznák a Jahve név eredetét, így a zsoltárokkal kapcsolatban ezzel a kérdéskörrel nem fogunk foglalkozni.

Jahve a zsoltárokból Izrael Istenének (pl. 41, 14; 59, 6), Ábrahám Istenének (47, 10) és Jákob Istenének van nevezve (pl. 20, 2; 46, 8. 12). Az „Isten vagyok én, a te Istened” kifejezéssel Zsolt 50, 7-ben és 81, 11-ben találkozunk. Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a zsoltárokból a Jahve név együtt van jelen az óizraeli tradíciókkal. Nem kis gond merül fel a *JHVH cebá 'ót* névvel kapcsolatban. Ezen az alakon kívül, amely pl. Zsolt 24, 10-ben és 46, 8. 12-ben fordul elő, a kibővítt *JHVH 'elóhé cebá 'ót* alakkal is találkozunk (Zsolt 59, 6; 80, 5. 8. 15. 20; 84, 9 és 89, 9). Főként a 80. zsoltár segítségével juthatunk közelebb ennek a névnek a gyökereihez. Zsolt 80, 2-ben *JHVH cebá 'ót*-ról azt állítják, hogy *jóséb hakerúbím*. Ez a megnevezés a sílói szentélybe vezet (lásd 1Sám 4, 4; 2Sám 6, 2, 2Kir 6, 25kk és Ézs 37, 16), ahol a szövetség

ládája volt. A frigyláda háborús palládium, és ezért nem csoda, hogy Jahvét a 24. zsolttárban *JHVH cebá ot*-nak és *gibbór milcbámá*-nak nevezik.

A *JHVH cebá 'ót* kifejezéssel összefüggésben elsősorban a következőt kell kérdezni: Kik, illetve mik a *cebá ót*? 1Sám 17, 45-ben az izraeli katonaságot nevezik így. A *malke cebá 'ót* Zsolt 68, 13-ban azt bizonyítja, hogy ezzel a kifejezéssel szárazföldi hadsereget lehet jelölni.

Úgy tűnik Zsolt 103, 21 és 148, 2 alapján, hogy itt a mennyei lények seregéről van szó. Ézs 40, 26-ban, 45, 12-ben és Jer 33, 22-ben a csillagokról van szó. 1Móz 2, 1-ben és Zsolt 33, 6-ban mindannak az összefoglalásáról van szó, ami az égen és a földön teremtett. Eissfeldt szerint a *JHVH cebá ót* esetében egy intenzív absztrakt plurálról van szó, amit attributív módon kell fordítani, pl. Hatalom, Hatalmasság. Von Rad ilyen fordítást túlságosan általánosnak tart, és azt a kérdést teszi fel, hogy ilyen ősi kultikus epiklézist szükséges-e mindenáron „magyarázni.”¹⁶⁹

Kraus úgy vélekedik, hogy a *JHVH cebá 'ót* azt akarja kifejezni, hogy maga az Úr az, és ő maga teszi azt, amit azelőtt a mitikus seregnek vagy hatalmaknak tulajdonítottak.

Abból a feltételezésből, amely szerint a *JHVH cebá ót* absztrakt plurál is lehet, indul ki I. Kišš professzor javaslata, amely szerint ezt a szókapcsolatot úgy is fordíthatnánk, mint „mindenek felett uralkodó Isten”.¹⁷⁰ E javaslat alapján a New International Version a *JHVH cebá 'ót*-ot 'The Lord Almighty'-nak fordítja.

Elóhím

A zsolttárakban az *'elóhím*, illetve az *'elóah* név 365-ször fordul elő. A rövidített *'él* formával 75-ször találkozunk. Az *'elóhím* szót a következő módon fordíthatjuk: isten / istenség, egyfajta (meghatározatlan) isten / istenség, Isten, istenek / istenségek. Ebben az esetben az istenségek általános jelöléséről valamint az isteni lények összefoglaló jelöléséről van szó. A „*Jahve Elóhím*” kijelentés egyben doxológia, hitvallás, polémia vagy a név közlése.

A zsolttárakban az *'elóhím* nem más, és nem is lehet más, mint Jahve. Ő Izrael Istene (Zsolt 41, 14; 59, 6 stb.), Ábrahám Istene (Zsolt 47, 1) és Jákob Istene (Zsolt 20, 2; 46, 8. 12).

¹⁶⁹ Mindkét szerzőt idézi Kraus, 20. o.

¹⁷⁰ Lásd Igor Kišš: Zmysel formuly „Jahve cebáót” a jej preklad, Křesťanská Revue 1974/5, 107-114.o. és „The Lord of Hosts, or „The Sovereign Lord of All?”, The Bible Translator, London, Vol.26, No.1. 1975, 101-106.o.

Isten jelzői

A zsolttárakban Isten gyakran *'eljón*-ként van jelölve. Főként a jeruzsálemi kultuszban volt ennek a megnevezésnek fontos szerepe. Az *'eljón* megjelölés parallelizmusban lehet az *'él* megnevezéssel (Zsolt 57, 3; 107, 11), vagy ezek a megnevezések össze lehetnek kapcsolva az *'él-eljón* formába (Zsolt 78, 35 v. ö. 1Móz 14, 18kk). Az *'eljón* kapcsolódik a *saddaj* kifejezéshez is (Zsolt 91, 1). Az *'eljón* Zsolt 47, 3 szerint *melek gádól 'al kol-háárec*. Mindegyik *'elóhím* és *bené-elóhím* az ő szolgálatában áll.

Az *'eljón*, a *saddaj* és a *melek* kifejezések jellemzőek a monarchikus teológiára (a magyarázatot lásd lejjebb). Az összes név eredete a jeruzsálemi kultuszban van. Az összes név az Úr fölérendeltségét fejezi ki a többi istenség felett.

A monarchikus teológia a monoteizmus és a politeizmus határán van. Az ókori Kelet vallásainak vizsgálata azt bizonyítja, hogy a politeizmusból fejlődött ki a következő fázisokon keresztül:

1. Az első fázis a különböző istenségek közötti harc fázisa, amelyben az egyik győz. Ezt intronizációs fázisnak nevezzük.
2. A második fázisban megerősödik és állandósul a győztes istenség hatalmi helyzete. Ezt hieratikus fázisnak nevezzük.
3. Az utolsó fázisban a többi istenség elveszíti az illetékességét, hatalmát és jelentőségét. Ezt depotenciációs fázisnak nevezzük.

A zsolttárakban a harmadik fázis előrehaladott stádiumával találkozunk. Ilyen összefüggésben kell értelmeznünk a következő helyeken található kijelentéseket: Zsolt 82, 1; 86, 8; 97, 7; 135, 5 és 136, 2. Mivel a zsolttárakban csak a harmadik fázissal találkozunk, kérdéses, hogy Izraelben lenne-e jelentősége az Úr királyként való beiktatása ünnepének. Ilyen ünnepnek a második fázisban lenne a helye.

Az Úrnak királyként való elképzelése nem tartozik a Jahvéba vetett hit konstitutív elemeihez. Az első datálható kijelentés, amelyben az Úr királyként van megjelölve, Ézs 6, 1kk és Mikájáhu kijelentése 1Kir 22, 19-ben. A monarchista monoteizmust Izrael a környezetéből vette át, főként az Izrael előtti sílói és jeruzsálemi kultikus hagyományokból (lásd 1Móz 14). A kozmikus univerzalizmus összefügg ezzel az elképzeléssel, és ezért az Úrnak, mint az egész föld feletti királynak a képzeletét (Zsolt 47, 3; 99, 2) Izraelben sokkal régebbi, mint azt az eddigi ószövetségi kutatás vélte.

Abban az elgondolásban, hogy az Úr király az egész föld felett, előtérbe kerül ennek a vallási elképzelésnek a történelmi-politikai vetülete is.

5.1.2 A mennyei világ

A zsoltárokból említés történik arról, hogy Jahve az égben trónol (Zsolt 2, 4; 11, 4 stb.), trónol az özönvíz felett (*mabbúl* - Zsolt 29, 10), és a palotái (*'alijót* - Zsolt 104, 3) vizek felett vannak. Ez az összes kijelentés az ókori Kelet világképpel összefüggő kifejezésmód maradványa. Zsolt 89, 12-ben szinte még érződik a Jahve hatalmi pozíciójáért vívott harc. Annak az állításnak, amely szerint az ég és a föld Jahvéé, polemikus értelme is van.

A következő kijelentést: „magasztaltassál fel az eget felett, oh Isten”, amely Zsolt 57, 6-ban található, úgy kell értelmeznünk, hogy a zsoltáros Isten hatalmának olyan kinyilvánítását várja, amely mindent - az eget is - felülmúlja.

Abból, hogy Isten az égben van, az következik, hogy nincs közvetlenül közel az emberhez, és nem azonosítható a természet erőivel.

Isten lakozásának a helye *márom*-nak van nevezve. Ez lehet egyszerűen egy magaslat is, de mennyei hely is lehet. Zsolt 102,20 és 148,1-ben a *márom* a *samájim* szinonimájaként van használva, azonban Zsolt 68,18-19 a *márom* szó a szentély magaslatát jelöli.

Az Úr az égben olyan lényekkel van körülveve, akik dicsérik őt, és szolgálnak neki. A monarchikus monoteizmust szem előtt tartva (lásd fent) ezek depotenciált istenségek. A zsoltárokból ezekről a mennyei lényekről történik említés: *bené 'elóbim, bené 'élim, 'élim, 'elóbim, qedósím* (lásd Zsolt 8, 8; 29, 1; 58, 2; 86, 6. 8). Egyedül az Urat illeti az *'eljón* titulus. A 82. zsoltárba „becsúszott” a környező vallások képze az istenek tanácsáról, amelyben a legnagyobb istenség elnököl.

Különös helyet tölt be az égi lények között a mal *'ak JHVH*. Ezzel az lényvel már a legrégebbi izraeli tradíciókban is találkozunk (4Móz 22, 22; Bír 6, 11kk). Az Úr angyala a földi ügyekben az Úr egyfajta helyettese. Az angyal az isteni segítség megszemélyesítője is lehet.

Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a kánaáni helyi istenségek megjelenéséről szóló hagyományokat nemegyszer átvitték az Úr angyalára (pl. 1Móz 28, 10 - 22 és 32, 23 - 33).

Az angyalok nemcsak közvetítik az Isten segítségét, hanem dicsérik is az Istent (Zsolt 103, 20; 104, 4; 148, 2), és a jelenlétük Isten közelségére utal (Zsolt 34, 8).

A zsoltárok összes kijelentését az égi világról demitologizálni kell, mert a különböző mitikus elképzelések töredékeiről és maradványairól van szó, melyek az Ószövetség számára idegenek. Az Ószövetségnek nincs egy meghatározott mitikus világképe, hanem sok kifejezést használ a mítoszokból.

5.2 Isten népe

Jahve Izrael Istene (Zsolt 68, 9). Izrael Isten népe (Zsolt 79, 13). Ebben a két mondatban röviden össze lehet foglalni Izraelnek az Úrral való kapcsolatát. Izrael történelme ennek a kapcsolatnak a kialakításával kezdődik. Az Istennel szemben a zsoltárokból nem az egyén, hanem a nép áll. Még az egyének imái is az egész népre kitáguló tekintettel végződnek (pl. Zsolt 22). Az Isten nem magánisten.

Az élőhé *jisrá 'él* megnevezés elválaszthatatlanul összeköti Istent az ő népével. Isten a zsoltárokból a következő módon van megnevezve: *qedós jisrá él* (Zsolt 71, 22; 89, 19), *ró 'é jisrá él* (Zsolt 80, 2) és *sómér jisrá 'él* (Zsolt 121, 3. 5). Emellett tény alapján beszélhetünk az Isten népére vonatkozó teológiáról a zsoltárokból. Figyelmünk elsősorban a következőkre irányul: a) Isten népének a kezdeteire és alapjaira, b) a történelmére, c) a jelenére, mint kultikus közösségre.

5.2.1 Isten népének kezdetei és alapjai

Az exodus Izrael létének, mint Isten népének, a kezdete, alapja és előfeltétele. Még ha szó is van a zsoltárokból az ősatyák elhívásáról, főként Ábrahám kiválasztásáról (pl. 47, 10; 105, 6. 9. 42), mégis az Egyiptomból való kivonulás az a kiinduló esemény, melyhez a zsoltárok folyamatosan visszatérnek. Izrael az Egyiptomból való kivonulás által Isten személyes tulajdona lett (*següllá* Zsolt 135, 4). Ez minden autonómia végét jelenti, és a teonómia kezdetévé válik, amely nem elnyomó, hanem megszabadító.

Az exodus által Izrael Isten szentélye (*qóds*) és birodalma (*mamselet* - Zsolt 114, 2) lett. Izrael olyan, mint a szentély, melyben Isten kinyilatkoztatja magát, amelyben Istennek szolgálni kell, és amely Isten tulajdona. A *mamselet* kifejezés azt fejezi ki, hogy Izraelben nem a király uralkodik (lásd Bír 8, 23), sem a politikai vagy a nemzeti érdekek, hanem Isten. Ennek a ténynek az egész világon ismeretessé kell lenni (lásd Zsolt 59, 14). Isten Izraelben törvények és rendeletek által uralkodik (lásd Zsolt 78, 5; 147, 19). Uralkodása az exodusal kezdődik (Zsolt 81, 11). Izrael Isten szavai és tettei által lett Isten népévé. Isten az ő népét megalkotta (*bú 'ásánú* - Zsolt 100, 3), kiszabadította (Zsolt 77, 16; 111, 9), vezette a pusztában (Zsolt 136, 16) mint pásztor (Zsolt 77, 2) és mint király (Zsolt 68, 8). Eledelet adott neki a pusztában (Zsolt 74, 14), és kiválasztotta örökségét (Zsolt 47, 5). A föld ajándékozásával *rób sálóm*-ot (Zsolt 37, 1) és áldást (*beráká* - Zsolt 67, 10) adott neki, tehát értékeket, melyeket nem lehet elérni és megszerezni, hanem csak kapni. A zsoltárokból az áldás csak kis

mértékben érinti az egyént, hanem ez túlnyomóan az Istennek a kiválasztott néphez való kegyelmes odafordulása (Zsolt 3, 9; 28, 9; 29, 11).

Az Isten és az ő népe közötti kapcsolatot a *börít* fogalom fejezi ki. Ennek a kifejezésnek tartalmát a pactum, testamentum és foedus kifejezések közül egyik sem fejezi ki pontosan. A *börít* szinonimaként van használva az összes törvény és parancsolat komplexumára, ezért Izraelnek az Isten iránti kötelezettségeként is értelmezhetjük. Amennyiben ezt a fogalmat Isten ígéreteinek szinonimájaként értelmezzük, akkor ez Istennek Izraellel szembeni kötelezettsége. Ekképpen van értelmezve ez a szövetség, amikor a zsoltáros azért imádkozik, hogy az Úr emlékezzen az ő szövetségére (Zsolt 74, 20). Izrael oly módon emlékszik a szövetségre, hogy újból és újból megemlékezik róla a szövetség megújításának ünnepén (lásd Zsolt 50 és 81).

A *börít* miatt Izrael a többi nép között magányossá válik. Ki van véve a népek közösségéből, hogy Isten cselekedeteiről tanúskodjon nekik (Zsolt 9, 12; 96, 3; 105, 1), és felszólítsa őket az Úr dicséretére (Zsolt 66, 8; 117, 1). Izrael létezésének az értelme a többi nép felé való küldetése.

5.2.2 Isten népének történelme

Isten kinyilatkoztatta magát a népének. A hely és terület, amelyben kinyilatkoztatta magát, Isten népének a történelme (is). Izrael tehát a történelemből szerez ismeretet Istenről. Ebből az derül ki, hogy az ószövetségi ember számára a történelemtől való elmélkedés a hitbeli gondolkodás egyik formája. Ezen a háttérben kell látnunk azokat a zsoltárszövegeket, amelyek Isten népének történelmével foglalkoznak.

A zsoltárok leírják, megéneklük és értékelik azokat az eseményeket, amelyeket a Pentateuchos ír le, illetve ugyanazokkal a hagyományokkal foglalkoznak, amelyek a Pentateuchosba is belefoglaltattak (pl. Zsolt 44; 47; 60; 68; 77; 78; 80; 81; 105; 106; 108). Amennyiben azt gondolnánk, hogy Izrael a történelmét túlértékeli és megszépíti, akkor idézzük emlékezetünkbe azokat a szövegeket, amelyek Izrael népének a történelemben való bukásairól beszélnek (pl. a 78. zsoltár).

A Pentateuchosban a teremtés és a történelem egymást követően vannak leírva, míg a zsoltárokból ezekről az eseményekről egyszerre, egy lélegzetvételrel esik szó. Ez nagyon fontos, mert mindkét esetben a teremtés eseményei a történelemben vannak besorolva. Ebből kitűnik, hogy a teremtés eseményei a) megszűnnek mítoszok lenni, b) összefüggnek Isten népének történelmével.

Izrael Jahvét mint teremtőt nem a természet és a mítoszok által ismerte meg, hanem elsősorban az által, hogy Jahve kinyilatkoztatta a nevét, beszélt és cselekedett. A Teremtő, akit a zsoltárok dicsérnek, nem tetszés szerinti istenség, hanem Izrael Istene. Izrael, amely partikulárisan megtapasztalta Isten hatalmát az Egyiptomból való kivonulás által, akkor tudatosította Isten univerzális hatalmát, amikor megismerkedett a környező népek mítoszaival, amelyek a világ teremtéséről szólnak. A Teremtő Istenbe vetett hit a különböző mítoszokkal való harcban született. Kifejezetten erről tanúskodik a 89. zsoltár. A Jahvéba, mint Teremtőbe vetett hitet a leggyakrabban és legerőteljesebben a szomszéd népek támadták. Ezért a Jahvéba, mint Teremtőbe vetett hit nem természetes kiindulópontja az ószövetségi hitnek.

Isten univerzális hatalmának a tudatosítása lehetővé teszi az ő segítségének hatékony hívását, mert ő teremtette az eget és a földet (Zsolt 121, 2 és 124, 8), és felhasználja az egész teremtői hatalmát népének érdekében.

A teremtésre és a történelemre való visszatekintés bizalommal tölti el a zsoltárirókat, amikor Istennek a jelenbe való beavatkozásáért kiáltanak.

A segélykiáltás különös fajtája a bosszúállásért való kiáltás (Zsolt 79, 10kk; 83, 10kk; 137, 8kk). A jelenség felszínén maradnánk, ha csak azt állapítanánk meg, hogy a bosszúért való kiáltás egyfajta nem keresztyénekhez illő, megvetendő és tipikusan ószövetségi (esetleg zsidó) magatartás. Abból kell kiindulnunk, hogy a bosszúért való kiáltást az indokolja, hogy maga az Isten van meggyalázva (Zsolt 79, 12). Nem szabad azt sem elfelejtenünk, hogy Izrael nem maga akart bosszút állni, hanem Istent kérte, hogy álljon bosszút (lásd 5Móz 32, 35 és Róm 12, 19). A bosszú, amelyért Izrael kiált, Isten ítélete az ellenséges népek erőszakoskodása felett. Isten hatalmának a megnyilvánulásáról van tehát szó az idegen népek felett, akik szenvedést okoznak Isten népének. Ebben az értelemben beszélhetünk a bosszúról ill. ítéletről az Újszövetségben is (pl. Jel 6, 10). A bosszú nem a szeretet ellenpólusa. A bosszúért való kiáltás Isten veszélyben lévő népének a kiáltása, aki Istenhez kiált segítségért.

5.2.3 Isten népe mint kultikus közösség

Isten népe, amely Jeruzsálemben a szent helyen gyülekezik, a zsoltárokból ezekkel a nevekkkel van illetve:

- *Qábál*. Ez a fogalom közelebbről *qábál* 'ám-ként, vagy *qábál* ráb-ként (Zsolt 22, 26; 35, 18; 40, 10; 107, 32) vagy *qábál* *chasidim*-ként (149, 1) lehet megjelölve. A Jeruzsálemben tartott nagy ünnepélyes összejövetelről van szó.

- *Jisrá 'él*. Ezt a fogalmat gyakran használják az ünnepélyes összejövetelek résztvevőinek a megjelölésére (pl. Zsolt 22, 4; 50, 7; 81, 9). Előfordul a bené *jisrá 'él* megjelölés is (Zsolt 148, 14).
- *Bené cijjón* (Zsolt 149,2). Ez a megnevezés azért lehetséges, mert a nép a Sionon gyülekezik.
- *Cijjón*. (Zsolt 97, 8; 147, 12). Isten népe arról a helyről kapta a nevét, ahol gyülekezik.
- Jákob, Jákob utódai, Ábrahám gyermekei (Zsolt 14, 7; 22, 24; 53, 7; 105, 6). Ezek a megjelölések azt fejezik ki, hogy Isten népe az ősatyáktól származik.
- Te néped/én népem (Zsolt 3, 9; 28, 9; 29, 11 stb.) A kultikus gyülekezetet Isten népének tagjai alkotják.
- Az összejövétel egyes tagjai a következő módon lehetnek még megjelölve: *chasídím, caddiqím, jesárim, 'abádím*.

A gyülekezetnek, amely Jeruzsálemben van jelen, a mennyei világban a *qebal qedósím* felel meg. A 148. zsoltárban a földi és a mennyei gyülekezet a kórus két részét alkotja, amely dicsőíti az Urat.

A kultikus gyülekezet Isten által megszólított és Istenre hallgató gyülekezet (Zsolt 50, 7; 85, 9). Ezen kívül Istennek az imádság által válaszoló gyülekezete is (Zsolt 80, 5). Olyan gyülekezet, amely dicséri az Istent (Zsolt 149, 2; 150, 6). Isten dicsérete Izrael küldetése. A kultikus gyülekezet olyan gyülekezet, amely Isten áldását kéri (Zsolt 3, 9; 29, 11; 129, 8). Olyan gyülekezet, amely az Úrban bízik (Zsolt 115, 9; 130, 7; 131, 3), és Isten új cselekedeteiben bízva új éneket énekel (Zsolt 96, 1; 98, 1; 149, 1).

A kultusz tehát nem áll távol Isten népének a történelmétől, és nem idegen tőle. A kultusz Isten népének abban segít, hogy ne tévessze szem elől a rendeltetését és a célját.

5.3 A szentély és az istentisztelet

Jeruzsálem a zsoltárokból nemcsak a szent város neve, hanem a szentélyt is jelölheti (Zsolt 122, 3kk). Közepén az Úr háza van (Zsolt 116, 19).

A szentély gyakran úgy van jelölve, mint *cijjón* vagy *har cijjón* (Zsolt 48, 3. 12; 74, 2; 78, 68; 125, 1). A Sion hegye az Úr hegye (Zsolt 24, 3; 132, 13). Az Úr hegye szent hegy (Zsolt 2, 6; 3, 5; 15, 1; 43, 3; 48, 2). Ez az Úr szent helye (*meqóm qodsó* - Zsolt 24, 3). Ezen a szent helyen áll a szentély (*békál*), az Úr háza (*bét-JHVH*). Az Úr jelen van a templom csarnokában (*debír*), és ezért Isten

népe felemeli hozzá kezét (Zsolt 28, 2). Ez okból kifolyólag fontos részletesebben is megfigyelnünk, hogy mit mondanak a zsoltárok a szentélyről (5.3.1). Úgyszintén meg kell figyelni az ún. sioni teológiáját, amely Sion különleges helyzetéből fejlődött ki (5.3.2), és azt a módot, amellyel a zsoltárok a jeruzsálemi istentiszteletet leírják (5.3.3).

5.3.1 A szentély

Az Izrael előtti időkben a Sion hegyén a jebúzeusoknak volt szentélye, amelynek a kultikus hagyományait átruházták Dávid és Salamon templomára. Ennek a ténynek összefüggésében figyelemreméltó, hogy a szövetség ládájáról a zsoltárokból nagyon ritkán esik szó (csak Zsolt 132, 8-ban), habár a zsoltárok feltételezik a ládával való körmenetet (lásd Zsolt 4, 7kk).

Az első bizonyított izraeli szentély a sílói szentély volt. A szentély pusztulására való emlékezés évszázadokon keresztül rettegést okozott (lásd Jer 7,1 2kk és 26, 9). Ennek az eseménynek Zsolt 78, 60-ban találjuk visszhangját. Ennek a zsoltárnak alapján a láda sátorban volt. Sílóban a láda Isten jelenlétének a jelképe volt (lásd 1Sám 1, 3. 9kk). A frigyláda az Úr trónusa volt (1Sám 4, 4), amely felett a kábód lebegett (1Sám 4, 21), de a háborús palládium is (1Sám 4, 3). Izrael Istene ezen a trónuson jelen volt az idegen országban is (a filiszteus városokban). Miután a filiszteusok visszaadták a ládát, először Bét-Semesben (1Sám 6, 12) majd Kirját-Jeárim-ban (1Sám 6, 21 és Zsolt 132, 6) volt elhelyezve. Miután Dávid elfoglalta Jeruzsálemet, az a feladat jutott neki, hogy az összizraeli szentélyt megújítsa. Az elpusztított Síló helyett Jeruzsálemet jelölte ki helyéül. Így Síló kultikus hagyományai áthelyeződtek a jeruzsálemi szentélyre. Jeruzsálem kiválasztott hely lett (Zsolt 78, 68; 87, 2; 123, 13). A láda Jeruzsálemben való átviteléről szóló hieros logos (1Sám 4 - 6 és 2Sám 6) arról számol be, hogy a jeruzsálemi kultusz a sílói kultuszra kapcsolódik. A frigyládáról szóló elbeszéléseknek döntő szerepük volt annál a folyamatnál, amelynél Jeruzsálemet központi szentélynek ismerték el, ahová kötelesség volt járni (Zsolt 122, 4kk).

Nemcsak a sílói hagyományok, hanem a jebúzeusok szentélyének hagyományai is áthagyományozódtak a jeruzsálemi templomra. A Király, Bíró, Legmagasabb Isten és Teremtő isteni jelzők ebből a hagyományból származnak.

Isten a Sionon trónol (Zsolt 9, 12; 132, 13kk), de trónol az égben is (Zsolt 11, 4; 108, 19; 123, 1). A láda csak a zsámolya (Zsolt 132, 7). Ez a két elképzelés nem zárja ki egymást. Ennek bizonyítéka Zsolt 11, 4, ahol egyszerre van szó arról, hogy „az Úr az ő szent templomában van, az Úr trónja az egek-

ben van.” Arról van itt szó, hogy a Jeruzsálemben láthatatlanul trónoló Úr szétfeszíti a tér dimenzióit. Ez nem egy lelki elképzelés az ő jelenlétéről, hanem a háttérben egy mítikus elképzelés húzódik meg, amely szerint a szent hegy az egész kozmoszt képviseli. Ez az elképzelés van Zsolt 24, 7 - 10 háttérben is. Végső következményként azt fejezi ki, hogy Isten jelen van, és ott, ahol Isten jelen van, megnyílik a mennyei világ.

Izrael számára szabállyá vált (*édút*) a Jeruzsálembé való zarándoklat (Zsolt 122, 4). Ez olyan kötelesség volt, amelyet örömmel végeztek (Zsolt 122, 1).

Az istenfélő izraeli tudatosította otthon is, amikor a sabbátot ünnepelte, hogy távolságot tarthat a mindennapi munkától, és hogy az Úr azt az időt, amit neki szentel, bőségesen visszaadja. A szentélyben még jobban tudatosította, hogy az ott töltött idő minőségileg más idő (lásd Zsolt 84, 11), és ezért akart újra és újra visszatérni a templomba (Zsolt 23, 6).

Anélkül, hogy valamilyen extatikus élményekre gondolnánk, elmondhatjuk, hogy az ószövetségi ember számára a legnagyobb vallási élmény a templomban az élő Istennel való találkozás volt, aki az élet ajándékozója. Ez a hitvallás: „Nálad van az életnek forrása, és a te világosságod által látunk világosságot” (Zsolt 36, 10) az izraeli kultusz megértéséhez való kulcskijelentések egyike. A hatalmas Isten közelségének és jelenlétének élményéről van szó, valamint az áldás élményéről, amelyet Isten hatalma és közelsége eredményez.

Külön említést tesznek a zsoltárok a szent hely kapuiról (Zsolt 9, 15; 87, 2; 100, 4; 118, 19kk; 122, 2) és a templom udvarairól (Zsolt 84, 3. 11; 92, 14; 96, 8; 100, 4).

5.3.2 A sioni teológia

Az Isten közelségével kapcsolatban fontos beszélnünk Isten lakozásának helyéről is. A zsoltárokból, amelyek Siont és Jeruzsálemet éneklük meg, Sion különös leírásaival és olyan kifejezésekkel találkozunk, amelyek kétségtelenül összefüggnek az ősrégi hagyományokkal. Főként a 46., 48. és 76.-ik zsoltárról van szó. Ezeknek az elképzeléseknek alapján egy különös sioni (nem cionista!) teológiáról beszélhetünk. Figyeljük meg a legalapvetőbb vonásait:

- A Sion *har cáfón*. Sionnak ezzel a leírásával találkozunk Zsolt 48, 3-ban: *har cáfón jarketé cáfón*. Topográfiai szemszögből nézve ez értelmetlenség. Még a hivatalos fordításunk (Sion hegye, annak északi csücske, a nagy Király városa) sem fejezi ki a zsoltáros állításának szándékát (A Szlovákiai Evangélikus Egyház fordításáról van szó – a ford. megj.). A zsoltáros azt akarja a Sion hegyről elmondani, hogy *cáfón*. Ézs 14, 13kk segítségével megérthetjük, hogy mit akar ezzel ki-

fejezni. Ebben a gúnydalban a babiloni királyról van szó, aki azzal dicsekedett, hogy felmegy az égbe, az Isten csillagai fölé helyezi trónszékét, és az istenek gyülekezetének hegyén fog lakni „a legtávolibb északon.” Az északi hegy (*har cáfón*) tehát Isten hegye, az istenségek gyülekezetének helye. Az Ugaritban végzett ásatásokból tudjuk, hogy eredetileg arról hegyről volt szó, mely ettől a várostól északra volt. Mons Cassiusról van szó (ma Dzsebel el Akra), amely Ugarittól (ma Rás Samrá) északra fekszik. Az „északi hegy” megnevezés idővel Mezopotámiában és Kánaánban az „Isten hegye” kifejezés szinonimájává lett. Izrael ezt a megjelölést átvette és átvitte a Sionra. A zsoltáros tehát azt állítja Sionról, hogy Isten hegye, és ez az állítás mindenkivel vitába száll, aki más hegyről állítaná, hogy *cáfón*. Zsolt 48, 3-ban annak a kifejezéséről van szó, hogy az Úr a Sionon jelen van, és Jeruzsálemben lakozik.

- Sion a világmindenség középpontja. Ez annak a következménye, hogy ott lakik a Magasságos. A zsoltárokból ennek a gondolatnak a visszatükröződését abban az állításban találjuk, hogy Sion *mesós kol-há 7árec* (Zsolt 48, 3). Jeremiás siralmaiban 2, 15-ben arról van szó, hogy a környező népek is elismerték, hogy Jeruzsálem tökéletes szépség és az egész földnek az öröme volt. Ennek a központi helyzetnek a tudatából lehet levezetni a próféták univerzalizmusát, de annak a tudatát is, hogy Izrael és Jeruzsálem a világ középpontjában vannak (lásd Ez 5, 5), és ezért Izrael kiválasztása és történelme különleges fontossággal bír.
- Sionból életet adó víz folyik. Zsolt 46, 5 arról tudósít, hogy *nábár pelágáv* megörvendeztetik Isten városát. Ebben az esetben nincs szó (amint Zsolt 48, 3-ban sem) topográfiai adatról. A Gihón forrásán kívül ugyanis nem találunk Jeruzsálemben semmilyen folyóvizet. Ebben a kijelentésben az Édenkert tulajdonságainak Jeruzsálemre való átviteléről van szó. Hasonló gondolattal találkozunk a következő helyeken: Zsolt 68, 10, továbbá Ez 47, Jóel 4, 18; Zak 14, 8; Jel 21, 6 és 22,2. Azzal az elképzeléssel, miszerint Isten hegyéről az egész földet vízzel ellátó források fakadnak, Ugaritban is találkozunk. Lehetséges, hogy a templom környékében található nagy mosdómedencét (1Kír 7, 23 - 26) azért nevezték tengernek, hogy ez által is kifejezésre jusson, hogy Jeruzsálemből életadó víz folyik. Az is lehetséges, hogy ez a „tenger” azt jelképezte, hogy az ósocéán hatalma meg lett fékezve.
- Siont ellenségek veszélyeztetik. Ezzel a motívummal a következő helyeken találkozunk: Zsolt 46, 4. 7; 48, 5 és 76, 6kk. Zsolt 46, 4-ben a kaotikus ósvizek veszélyeztetik Jeruzsálemet. Veszélyeztetik a he-

gyeket, amelyek a szilárdság és az állandóság jelképei. Zsolt 46, 7-ben ezek a kaotikus hatalmak „történelmiesítve” vannak. Népekként és királyságokként vannak bemutatva. (hasonló módon Zsolt 2, 2; 76, 13). Az ellenséget a próféták is a tenger áradatához hasonlították (lásd Ézs 17, 12kk és Jer 6, 23). Nyilvánvalóan a káosszal vívott harcról szóló mítoszok Jeruzsálemre való átviteléről van szó. Ezek a mítoszok szintén „történelmiesítve” vannak. A káosz vizeiből királyok és királyságok lesznek. Erre a változásra azért is szükség van, mert Jeruzsálemnek a tenger vizei által való veszélyeztetése egyfajta földrajzi értelmetlenség.

- Sion bevehetetlen és legyőzhetetlen. Ez főként az ellenséges erők eredménytelen támadásainál derül ki. Sion azért legyőzhetetlen, mert Isten városa ' *ir- ' elóhím* (Zsolt 46, 5; 48, 2; 87, 3). Isten hajlékai találhatóak benne (Zsolt 46, 5; 76, 3; 87, 5). Az Úr a központjában van (Zsolt 46, 4; 48, 4). Itt található a mennyei és a földi világ, az ég és a föld. A szent város bevehetetlenségének a témája nagyon régi (lásd 2Sám 5, 6). A zsoltárokból megtaláljuk annak a bizonyosságnak a kifejezését, hogy Sion erősen áll, nem inog meg, örökké megáll (Zsolt 125, 1), és ezért az ellenség vissza lesz verve, és el lesz pusztítva (Zsolt 48, 6. 7; 76, 4kk, valamint Ézs 17, 13kk; 24, 21; 29, 8). Maga az Úr lesz az, aki tönkreteszi az ellenséget mennydörgő hangjával (Zsolt 46, 7), dorgálásával (Zsolt 76, 7 és Ézs 17, 13) vagy borzalom által (Zsolt 46, 9; Ézs 17, 14). Maga az Úr pusztítja el a fegyvereket is (Zsolt 46, 10 és 76, 4kk). Úgy, ahogyan a teremtésnél a Teremtő fellépett a káosz ellen, úgy lép fel az Úr Jeruzsálem védelmére annak ellenségeivel szemben. Jeruzsálem bevehetetlensége gondolatának két gyökere van: a) a mítoszok a kaotikus hatalmak feletti győzelemről, b) a jebúzeus hagyomány Isten városának a legyőzhetetlenségéről (2Sám 5, 6).
- Sion a béke városa, amelyben az Úr békessége (*sálóm*) uralkodik. A zsoltárokból a *sálóm* ezt a négy területet érinti: a) *Sálóm*-ra várakoznak és ezért imádkoznak az egész ország és az egész föld részére. A *sálóm* a sikerben, a termékenységben és a jólétben nyilvánul meg (Zsolt 72, 3; 85, 11; 147, 1). b) *Sálóm*-ot várnak és ezért könyörögnek Izrael egész népére (Zsolt 29, 11; 85, 9; 125, 5; 128, 6). c) A *sálóm* összefügg a király egész tevékenységével (Zsolt 72, 3kk). d) *Sálóm* olyan hatalom és érték, amellyel Jeruzsálemet ajándékozzák meg (Zsolt 122, 6 - 8). A *sálóm* fogalom szoros összefüggésben áll Jeruzsálemmel, mert nevében is benne van, és azért is, mert az Izrael előtti időkben Salem istenséget tisztelték ott. Zsolt 85, 9kk-ben és Ézs 60, 17-ben megfigyelhetjük, hogy a *sálóm* fokozatosan megszemélyesített értéké válik.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a sioni teológia témái és motívumai az ókánaáni és mezopotámiai vallási képzetekből származnak, amelyek Jeruzsálemre, ill. a Sion hegyre lettek áthelyezve. Ezeket a témákat és motívumokat megtaláljuk még a „legjeruzsálemibb” prófétánál, Ézsaiásnál és annak iskolájánál is (lásd Ézs 17, 12kk; 24, 21; 26, 1; 29, 7kk; 33, 20kk). A sioni teológia összefügg Isten népe kiválasztásának a teológiájával is. Ez a teológia Isten dicsőítésére és jelenlétének kifejezésére törekszik az Izrael előtti kultikus és mitikus kifejezőmód különféle eszközei segítségével.

5.3.3. A jeruzsálemi istentisztelet

Elsősorban világosan és érthetően meg kell mondani, hogy a zsoltárok nem írják le a szertartásokat, és nem adnak az elvégzésükre vonatkozó aprólkos utasításokat. Azt, amit a zsoltárokból találunk, vagy a liturgiai szövegek része vagy átköltése.

A második tény, amit figyelembe kell vennünk, az, hogy az istentiszteleti élet bizonyos fejlődésen ment keresztül, amely nyomot hagyott a zsoltárokból is. Ennél az oknál fogva nem lehet a zsoltárok alapján egységes képet alkotni a jeruzsálemi istentiszteletről.

Harmadsorban a téma tárgyalása elején óvni kell az egyoldalúságoktól és a leegyszerűsítésektől, amelyek csapdájába eshetünk, amennyiben nem tudatosítjuk, hogy egy nagyon összetett jelenséggel van dolgunk.

A sioni énekekben visszatükröződnek a zarándokok elvárásai is, amelyekkel a szent városba érkeznek. Már a város kapuiban öröm töltötte el őket (Zsolt 122, 2). Még fontosabb volt a templom terének a kapujához való belépés. Ezeket a kapukat *sa 'aré cedeq*-nek nevezik (Zsolt 118, 19). Lehet, hogy már ezekben a kapukban megtörtént a bűnök megvallása. A 15. és 24. zsoltárok tanúsítják, hogy azoknak a feltételeknek a felsorolása, amelyeket teljesíteni kellett mindazoknak, akik át akartak menni a kapukon, a mai gyónási kérdések funkcióját töltötték be. Főként az, aki vádlottként érkezett valamilyen bírósági ügyben, már azt jó jelnek tartotta, hogy átmehetett a kapukon (Zsolt 5, 8kk).

A jeruzsálemi kultusról 1Kír 9, 25-ben nagyon fontos feljegyzésünk van: „Salamon évenként háromszor mutatott be égőáldozatokat és békeáldozatokat azon az oltáron, amelyet az Úrnak építtetett, és azon füstölgetett az Úr színe előtt.” Ez az adat arról tanúskodik, hogy az ősi izraeli ünnepi naptár (lásd 2Móz 23, 10 - 19; 34, 18 - 26; 5Móz 16, 1 - 17; 3Móz 23, 4 - 44 és 4Móz 28 - 29) Jeruzsálemben is érvényesült. A hozzáférhető adatok alapján a fogság előtti korban a legfontosabb ünnep az őszi sátoros ünnep volt (1Kír 8, 2). Csak

Jósiás király idejében került a Páska az előtérbe (5Móz 16, 1kk és 2Kir 23, 2kk). A hetek ünnepe főként a régebbi időkben csak másodrendűnek számított. Az istentiszteleti élet súlypontjának eme változásairól a zsoltároknak semmi nyomot sem találunk. Kivételt képez Zsolt 81, 4kk, mely az újhold fontosságáról beszél. A zsoltárok másodlagos feliratainak témáinak szempontjából nem lehetnek irányadóak.

Az a kérdés, amelyet Mowinckel ideje óta nem lehet elkerülni, így hangzik: Hogyan kell értelmezni és fordítani a *JHVH mlk* formulát és az Úr uralkodásáról szóló kijelentéseket, amelyekkel főként a következő helyeken találkozunk: Zsolt 47; 93; 96; 97; 98 és 99?

Amint ismeretes, Mowinckel ezeket a kijelentéseket az Úrnak királyként való beiktatása ünnepével hozta kapcsolatba, amelynek létezéséről meg volt győződve. Azzal érvelt, hogy, babiloni mintára, amikor Mardukot királlyá iktatták újév napján, Izraelben is létezett hasonló ünnep. A *JHVH málak* formulában intronizációs felkiáltást látott, és ezért e szavakat így értelmezte: Jahve (éppen) királlyá lett. Ezzel a felkiáltással ért véget a kultikus dráma, amelyben szerinte Jahvét évente teremtként, a káosz leküzdőjeként és királyként intronizálták és ünnepelték. Mowinckel egész konstrukciója a szerint áll vagy nem áll meg, hogy az általa javasolt *JHVH málak* formula fordítása és értelmezése jogosult-e.

A *m-l-k* igének két értelme van: a) királynak lenni és b) királlyá válni. Az első értelemben az igét előljárói szerkezetben és előljárói igekötővel használják pl. a következő helyeken: 1Móz 36, 31; Bír 4, 2; 2Sám 16, 8 és 1Kir 14, 20. A másik értelemben az igét valamelyik király uralkodása kezdetének a leírásánál használják. Példaként a következő helyeket lehet felhozni: 2Sám 15, 10; 1Kir 1, 11 és 2Kir 9, 13. Meg kell azonban figyelni a szavak sorrendjét főleg 1Kir 1, 11-ben: *málak ' adonjábú*. Nyilvánvaló, hogy verbális mondatról van szó, és az is nyilvánvaló, hogy kiáltásról van szó. A kontextus alapján a következő fordításokról elmélkedhetünk: Adonjá királlyá lett, ill. Adonjá király. Az első fordításnál a már befejezett aktust értjük. A másik fordításnál az elért állapotot emeljük ki. A kérdést 1Kir 1, 18 segít megoldani, ahol Betsabé így panaszkodik: *ve ' attá ' hinné ' adonjá málak*. Az összefüggésből világos, hogy egy olyan állapot leírásáról van szó, amely éppen bekövetkezett - Adonjá király. 2Sám 15, 10-ben található ez a felkiáltás: *málak ' absálóm*. A szöveggörnyezetből világos, hogy annak a kifejezéséről van szó, hogy éppen Absolon királlyá lett. Az elmondottak hasonlóan érvényesek a *málak jébu*-ra 2Kir 9, 13-ban.

Az előző mondatelemzésekből ezt a következtetést vonhatjuk le: Ha a mondat a *málak* igével kezdődik, amely után tulajdonnév következik, akkor a jelentése ez: „XY (éppen most) királlyá lett.” Ha a mondat alannyal kezdődik,

amely után a *málak* ige következik, akkor az állapot kifejezéséről van szó és ez az értelme: „XY király.” Ez azt jelenti, hogy a *JHVH málak* mondat értelme: „Jahve király.” Ennek az állításnak hitvallási jellege van, nem csekély polemikus élel. Csak Zsolt 47, 9-ben jöhet számításba a következő fordítás is: „Jahve királlyá lett.”

A mondattani okokon kívül elvi okokat is említhetünk a *JHVH málak* formulának mint intronizációs felkiáltásnak az értelmezése ellen. A következő indokokról van szó:

- Hogyan lett volna lehetséges véghezvinni Jahve trónra lépésének az ünnepét, ha sem a képe, sem szobra nem létezett. Mi lett volna a trónra helyezve?
- Amennyiben Jahve évente újévkor ünnepélyesen be lett volna iktatva, az év vége közeledtével elvesztette volna a hatalmát, ahogyan ezt a kánaáni vegetatív istenségeknél ismerjük. Azonban az Ószövetség ilyesmit nem említ még utalásokban sem.
- Ha a monarchikus monoteizmusból indulunk ki, akkor tudatosítanunk kell, hogy az Ószövetségben már az intronizációs és hierarchikus fejlődés fázisa mögöttünk van, és ezért már nincs ok Jahvét királlyá iktatni. Ő már meggingathatlan király mindörökké (lásd Zsolt 10, 16; 29, 10; 98, 2). Nem szükséges ismételtlen megerősíteni uralkodását.

Csupán egy esetben (Zsolt 47, 6 - 'álá ' ' elóhím bíterú 'á ') kérdezhetnénk, hogy nem a király beiktatásáról van-e szó. Ezt a helyet azonban a következő szövegek figyelembevételével kell vizsgálnunk: 2Sám 6; 1Kir 8; Zsolt 132 és Zsolt 24, 7kk. Ezekben az összefüggésekben Zsolt 47, 6-ra örömujjongásként tekinthetünk az Isten ládájának a templomba való bevitele közben. Bár igaz, hogy ez alkalomkor az Urat királyként ünnepelték, de nem volt szó az Úrnak királlyá való intronizációjáról. Alapjában véve a 47. zsoltárnak négy magyarázata és értelme lehetséges:

- a) Elképzelhető, hogy a képzetek és a megfogalmazások valamelyik kánaáni intronizációs ünnepegről (pl. Baal intronizációja) modifikált formában bekerültek ebbe a zsoltárba.
- b) Ha tudatosítjuk, hogy a déli királyság a mezopotámiai nagyhatalmak politikai (és vallási) nyomása alatt állt, előfordulhatott, hogy a jeruzsálemi kultuszba bevezették (mint idegen elemet) Isten királlyá iktatásának az ünnepét.
- c) Eissfeldt úgy véli, hogy a zsoltáros azt akarja kifejezni, hogy Jahve király, és ennek a gondolatnak a kifejtésénél szemléltető anyagként az evilági király intronizációjából kölcsönvett elemeket használt.¹⁷¹

¹⁷¹ Eissfeldt Kraus idézi, 110. o.

d) Elképzelhető, hogy zsoltárunk a fogságból származik, és azt akarja kifejezni, hogy már nem Dávid nemzetsége uralkodik, hanem Jahve a király Izrael felett (lásd Ézs 52, 7).

Különleges témát képeznek a jeruzsálemi kultusszal összefüggésben az áldozatok. A zsoltárokból meglepően kevés említést találunk az áldozatokról. Az áldozatok sokkal fontosabb szerepet játszottak az istentiszteleten, mint ahogyan ezt a zsoltárokból való említések alapján gondolnánk. Az áldozatokkal összefüggésben érvényes, hogy a Zsoltárok könyve nem agenda, és ezért hiányzik belőle az áldozati szertartások leírása. A zsoltárokból megtalálhatjuk azonban az áldozati gyakorlat prófétai kritikájának a visszhangját.

Az Ószövetség két fő típusú áldozatot ismer: a véresáldozatot (*zebach*) és áldozati ajándékokat (*minchá*). A véresáldozatnál az áldozók az áldozati állapotukat elfogyasztották, és így nemcsak Istennel alkottak közösséget (*communiót*), hanem egymással is. Olyan közösséget alkotnak, melyre a *chesed* vá 'emet jellemző. Ezért az áldozat egyik fajtáját *zebach selámim*-nek nevezik. A véresáldozat fontos szerepet töltött be a szövetség megkötésénél is. Erre utal Zsolt 50, 5. Zsolt 4, 6-ban a *zebach cedeq*-ről esik szó. Nem arról van szó, hogy az áldozatokat pontosan az előírások szerint kell bemutatni, hanem arról, hogy az áldozatok igazságot szolgáltatassanak. Az áldozónak Isten igazságában kell részesülnie.

A *minchá* ajándékot, szolgáltatást, ajándékhozatalt jelent. A szó pro-fán értelmében ajándékot jelent, amellyel az alárendelt meg akarja nyerni a felettese jóindulatát. Ilyen értelemben használják a *minchá*-t 1Móz 32, 14kk-ben és 43, 11-ben. Az idő múlásával az áldozatnak erre a fajtájára az *ólá* ' kifejezés honosodott meg, tehát az égőáldozat. Az áldozat elégetése ennek az áldozati gyakorlatnak elején olyan elképzelésekhez kapcsolódik, amely szerint az áldozó az istenséget táplálja. Később az áldozat elégetése azt fejezte ki, hogy az áldozat egyedül Istent illeti, és az áldozó az áldozatát teljesen odaszánja neki. Teljesen lemond az áldozati dolgokról azáltal, hogy elpusztítja, elégeti őket. Zsolt 54, 8-ban a *zebach* szó párhuzamban van a *tódá* ' kifejezéssel.

Az is érdekes, hogy bizonyos helyeken (Zsolt 20, 4; 40, 7; 50, 8 és 51, 18) egyszerre említenek többféle áldozatot. Annak a kifejezéséről van szó, hogy a zsoltáros az áldozati gyakorlatot teljes egészében szemléli.

Zsolt 40, 7; 50, 13 és 51, 18 textusaival összefüggésben fel kell tennünk a kérdést, hogy az áldozatok teljes elvetéséről van-e szó, vagy az áldozatokról átkerül a súlypont az Isten iránti engedelmességre és hálára.

Zsolt 40, 7-ben a vers utolsó sora egyfajta későbbi betoldásnak tűnik. A többi vers általános intencióján ez semmit sem változtat. Annak a kihangsúlyozásáról van szó, hogy az engedelmisség és a hála Isten szemében

értékesebb, mint az áldozat. Ez az értelme a következő szövegeknek is: 1Sám 15, 22; Jer 31, 31kk és Ézs 36, 26kk. Nyilvánvaló tehát a prófétai hatás erre a zsoltárra.

Zsolt 50, 11 - 15-ben annak a kifejezéséről van szó, hogy minden az Úr, és ezért senki sem tud neki olyasmit áldozni, ami már ne lenne az övé. Nem az áldozat, mint olyan a hibás, hanem hibás az a hozzáállás, amikor az ember megfélemledik Istentől (lásd: 22. v.). A hiba az, amikor az ember azt gondolja, hogy befolyásolhatja Istent, és függővé teheti őt magától az áldozatai által. Ezen a háttéren a 14. vers szavait (*zebach lé lóhim tódá*) a hálaáldozatok bemutatására való felhívásként lehet értelmezni. Ezt a verset úgy is értelmezhetjük, hogy a hálának ugyanolyan, sőt még nagyobb értéke van, mint az áldozatnak. Az az ember, aki megtapasztalta Isten megmentő hatalmát, nem hozhat értékesebb áldozatot, mint a háláját.

Az 51. zsoltár 17kk verseiben szintén úgy van beállítva a hála, mint az áldozatokkal szembeni alternatíva. Figyelemreméltó, hogy ez a zsoltár mennyire függ Ez 36, 25kk-től. Itt egy radikális prófétai tóra hangzik el az áldozatokról. A zsoltáros nem áldozatot mutat be, hanem önmagát adja. Nem helyettes (szubsztitúciós) áldozatot hoz, hanem töredelmes és bűnbánó szívét áldozza oda (19. v.).

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy az áldozati szertartás gyakorlatának kritikája a zsoltárokból csak szórványos. Ez csak a kezdete az áldozatok nagy átértékelésének, melyeket a Zsidókhoz írt levélben találunk.

Végül említsük meg az istentiszteletek befejezését ill. a Sionra való zarándoklatot. A szertartások az istentiszteleti közösség megáldásával végződtek. A legutolszában ezt a 67. zsoltárban látni, amelyben világos utalások vannak az Ároni áldásra. Az istentiszteletek befejezése a 121. zsoltárban is tükröződik. A zarándok, aki hazatér, tudatosítja, hogy bízhat az ég és a föld Teremtőjének a segítségével, aki Izrael őrzője, és aki nem alszik (4. v.). Ő megőrzi minden gonosztól (7. v.), és megőrzi a zarándoklók be-és kimenetelét (8. v.).

Az istentiszteletet a zsoltárokból is ' *abódá*-nak nevezik. Ennek mély értelme van, hogy a rabszolgaság, a munka, a szolgálat, és az istentisztelet ugyanazzal a kifejezéssel van jelölve.

Izrael istentisztelete a mindennapi élettől nem szigetelődik el. A feladata többek között a jog és igazság kialakítása a társadalomban (lásd 37, 28; 50, 16kk; 82, 3 stb.).

Még ha a zsoltárokból akadnak is olyan kifejezések, melyek a mítoszokból származnak, Izrael istentisztelete mégsem fordul a mítoszokhoz, és nem a természeti erők ünneplése. Izrael a zsoltárokból az Úr nagy tetteit dicséri, amelyeket a népe történelmében vitt véghez. Ebben különbözik Izrael kultusza a környező népek kultuszától.

A kultuszban a kinyilatkoztatás intézményesedik, mondta Mowinckel. Izrael kultuszában nemcsak az intézményesítésről és Isten nagy tetteinek ismételt megemlézéséről van szó, melyeket a múltban tett, hanem itt az élő Isten jelenlétének az átélése, a vele való közösség, és az ő eljövételének a várása is nagy fontossággal bír.

5.4 A király személye

Főként a következő zsoltárokból látjuk, hogy milyen fontos szerepet töltött be a király Izrael kultuszában: 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 110; 132 és 144A. Ezeket a zsoltárokat Gunkel ideje óta király-zsoltároknak is nevezünk. Ezekhez a zsoltárokhoz Bentzen hozzácsatolta a következő zsoltárokat is: 3; 11; 12; 13; 14. Ezeket a királyról írt gúnydaloknak tartott. Ne feledjük el azt sem, hogy az imént felsorolt zsoltárokon kívül sok más zsoltár feliratában is szerepel a *ledávid*, amely összefüggésbe hozza ezeket a zsoltárokat a királlyal.

A zsoltárokból a király személyével kapcsolatban megfigyelhetjük: a) a király / királyok titulusait és megnevezéseit, amelyeket a zsoltárirók használnak, b) a király feladatát az istentiszteletben, c) a karizmáját és feladatát.

a) Titulusok és megnevezések

A leggyakrabban a király *melek*-nek van nevezve (2, 6; 20, 9; 21, 2. 8 stb.). A többes számú *melákim* alak Zsolt 144, 10-ben a dávidi dinasztia királyait jelöli.

A királyt *másiáb*-nak is jelölik. Figyelemreméltó, hogy ez a szó a zsoltárokból vagy suffixummal van ellátva, vagy st. constructusban van, hogy ezzel is világos legyen számunkra, hogy az Úr Felkentjéről van szó (2, 2; 20, 7; 84, 10; 89, 39. 52 és 132, 10). Zsolt 89, 21-ben kimondottan azt említik, hogy az Úr Dávidot szent olajjal kent fel. A felkenetés szertartása ismeretlen volt Egyiptomban és Mezopotámiában is. A hettita királyokat azonban vagy a nép vagy a nemesek kenték fel. Valószínű lehet, hogy Izrael ezt a szertartást a hettitáktól vette át. A felkenetés Izraelben nagy jelentőséggel bírt. Ez által a szertartás által a király Isten oltalma alá került, és sérthetetlené vált (Zsolt 105, 15; 1Sám 24, 7). A felkenetés által megkapta a király a *riáb JHVH*-t (1Sám 10, 1kk; 16, 13kk és 2Sám 23, 1kk). A felkenetés az Úr kiválasztása alapján történt, és ezért a király Isten választottja (Zsolt 89, 4). Az Úr Felkentje a választott nemzet választott királya.

A mezopotámiai mítoszok alapján az első ember király volt, és ezért a királyság a világ teremtési rendjéhez tartozott. Izraelben effajta szemlélet nem

létezik. A királyság konkrét történelmi időben keletkezett egy nem egyszerű folyamat eredményeként. Amikor a zsoltárokból a királyokat említik, akkor Dávidról és nemzetségéről van szó. Dávid az, akit az Úr elsőként választott ki (Zsolt 9, 4. 21. 36; 132, 1. 10. 17 és 144, 10). A jeruzsálemi királyok annak a szövetségnek az alapján uralkodnak, amelyet az Úr Dáviddal kötött (Zsolt 89, 4kk). Jellemző, hogy a zsoltárokból Saulról csak két feliratban történik említés, amelyek másodlagos (Zsolt 18, 1 és 37, 1).

A király Isten Fiaiként való megjelölését (Zsolt 2, 7 és 89, 27) a király kiválasztásának összefüggésében kell látnunk. Ez azért szükséges, hogy ezt a titulust ne mitologikusan értelmezzük. Megakadályozza ezt Zsolt 80, 18 is, ahol érthetően meg van mondva, hogy a király embernek a fia. A *ben- 'ádám* fogalomnak itt nem az a jelentése, mint a Dán 7, 13kk-ben. Tévedés lenne ezt a helyet összekötni az ősember-királyról szóló mítoszokkal.

Az intronizációnál a királyt az Isten ládájától jobbra ültették, és ezért nevezik őt Isten jobbja férfinak (Zsolt 80, 18).

Mivel a király a Legmagaságosabb akaratából uralkodik, ezért a föld királyai számára is ő a legfőbb (Zsolt 89, 28).

Nehézséget okoz Zsolt 45, 7 értelmezése, ahol ez áll: *kisz aká 'elóhím ólám vá éd*. Most eltekintünk attól, hogy ezzel a verssel szövegkritikai problémák vannak. A szöveg intenciójához ez a fordítás áll a legközelebb: „trónusod, mint Isten trónusa: örökkévaló és állandó.” Ebben a zsoltárban bizonyára nem a király istenítéséről van szó, hanem az udvari költő túlzott bókjáról.

A zsoltárokból tehát a király következő megnevezéseit találjuk: Király, Isten Felkentje, Isten Választottja, (Isten) Jobbjának férfinak és a föld királyainak Feljebbvalója.

Az ókori Kelet király-ideológiával összehasonlítva megállapíthatjuk, hogy Izraelben

- az Isten sosincs a királlyal azonosítva,
- a királyt soha nem illeti kultikus tisztelet,
- a király nem uralkodik a természeti erők felett.

b) A király az istentiszteletben

A királynak Zsolt 110, 4 alapján papi teendői is voltak. 1Kir 8-ban látjuk, hogy a király megáldja a gyülekezetet (14.v.), imádkozik a szentélyben (22kk. v.) és áldozatokat mutat be (62kk. v.). A király tevékenységével kapcsolatban Jer 30, 2-ben a *q-r-b* igét használják, ami szakkifejezés (terminus technicus) az áldozatok bemutatására.

A király az intronizációja során a kultikus cselekvés középpontjában volt. Amennyiben létezett a királyi sioni ünnepség (Gunkel ezt állítja), amelyen

évente megemlégették és megújították a király uralkodását, akkor a király ezen az ünnepségen is fontos szerepet játszott.

Az az állítás, miszerint a zsoltárok nem szertartási könyvek, a király intronizációjával összefüggésben is érvényes. Két zsoltár alapján (110 és 2) mégis viszonylag pontos elképzelést alakíthatunk ki arról, hogyan zajlott le ez az aktus.

Dürr a 110. zsoltár alapján a következő rekonstrukciót hozta létre:

1. v. – intronizáció,
2. v. – investitúra,
3. v. – tiszteletadás, hódolás,
4. v. – pappá nyilvánítás,
5. 6. v. – az ellenség felett való győzelem,
7. v. – a szent forrásból való szakramentális ivás.¹⁷²

Widengren a dolgokat ugyanennek a zsoltárnak az alapján egy kicsit másként értékeli, és a koronázásban a következő komponenseket látja:

1. v. – Isteni orákulum és az istenfiúság kijelentése,
2. v. – a trónszék elfoglalása,
3. v. – a jogar elfogadása,
4. v. – az ajándékok elfogadása,
5. v. – királyi öltözetbe való öltözés,
6. v. – a király fellépése,
7. v. – a forrásból való ivás.¹⁷³

Mindkét rekonstrukcióból kitűnik, hogy a koronázásnál nagy feladatot játszottak az Izrael-előtti hagyományok is. Főként a melkisédeki papi hagyományról van szó. A király több feladatot töltött be (uralkodó, pap, bíró). A király a jeruzsálemi városi királyság örököse volt (1Móz 14, 18kk; Zsolt 110), de a dávidi dinasztia örököse is (2Sám 7 és Zsolt 132), király volt Júdea felett (2Sám 2, 4) és egész Izrael felett (2Sám 5, 3). Ezen kívül a szentély tulajdonosa és gondnoka is volt.

Ezekből a rekonstrukciókból azt látjuk, hogy a király hatalma az Isten döntéséből származott (Zsolt 2, 2; 110, 1). Isten döntését a (kultikus) próféta adta hírül (lásd a *ne úm* fogalmat Zsolt 110, 1-ben). A próféta nemcsak kijelentette az Isten döntését, hanem felszólította a királyt, hogy lépjen trónra. Zsolt 2, 7-el kapcsolatosan el kell mondani, hogy a király per adoptionem (adoptálás által) lett Isten fia. Nem annál az oknál fogva lett Isten fia, mert király lett, hanem

¹⁷² Kraus idézi őt, 140. o.

¹⁷³ U. o. idézve.

azért, mert Isten döntése által volt Fiúnak nyilvánítva. A háttérben tehát nem mitológia van, hanem családi jog.

A király Fiúi volta másként van megindokolva Zsolt 89, 27kk-ben és 2Sám 7, 14-ben. Ezek a kijelentések Jer 31, 33-al hasonlíthatók össze. Az, amit az első két szöveg a királyról mond, a harmadik szövegben a népről van elmondva. Ez azt jelenti, hogy a Dávid – Isten, ill. király - Isten kapcsolat a nép - Isten kapcsolattal analogikus. Arról a szövetségről beszélhetünk tehát, amelyet az Úr Dáviddal kötött. Ebből a szövetségből van végül is levezetve fiúsága (Zsolt 89, 4. 29; 132, 11; Ézs 55, 3; Jer 33, 2).

Egy titokzatos kijelentés található Zsolt 110, 3-ban a király származásáról: „Mint hajnal méhéből jött harmat, olyan a te ifjúságod.” A szöveg pontos rekonstrukciója nem lehetséges, de nyilvánvaló, hogy a király fogantatásának leírásáról van szó titokzatos képek segítségével. A király Ézs 14, 12-ben is a hajnalpír fiának nevezetik. A hajnalpír az új kezdet és a jobb irányba vett fordulat szimbóluma Ézs 8, 20-ban és 58, 8-ban is. Mivel a kánaáni schr istenség hímnemű, nem tekinthetjük a hajnalpírt a király égi anyjának. A 110. zsoltárban a mitológiából vett töredékek vannak, amelyeket már nem értünk.

A koronázással összefüggő hamisítatlan izraeli hagyományokat a 132. zsoltárban találjuk meg. Főként erről a két tradícióról van szó: a) Sion kiválasztása, b) Dávid és nemzetsége kiválasztása. Ez a zsoltár megjeleníti a szövetség ladjának Jeruzsálemben való átvitelét. Nagyon jól el lehet ezt a zsoltárt annak az évente ismétlődő ünnepnek a keretében képzelni, amelynek a célja az volt, hogy felidézze, és megjelenítse Sion és Dávid kiválasztását. Az Isten ladjának a templomba való ismételt bevitele Jeruzsálem kiválasztásának egyfajta demonstrációja volt. A zsoltárban Nátán próféciájának aktualizálásáról van szó (2Sám 7).

A királynak a kultuszban való jelenlétéről a zsoltárok alapján csak töredékes elképzeléseket alkothatunk. Bizonyos, hogy a király imádkozhatott, és imájában előadhatta a kéréseit (Zsolt 2, 8; 20, 3 és 1Kir 3, 5). A kultusz része volt a királyért mondott ima (Zsolt 20, 2kk; 61, 7kk és 72).

A király a lakodalma alkalmával állt a szertartás központjában. Erről tanúskodik a 45. zsoltár, amelynek összefüggésében fel kell tenni a kérdést, hogy miért került be egy ilyen mű a kánonba. A kutatás története folyamán nem hiányoztak az allegorikus magyarázatok sem (egyaránt zsidók és keresztyének). Ebben a zsoltárban nem is annyira a király esküvőjének ábrázolásáról van szó, hanem a dicsőségéről. Így válik a zsoltár messiási zsoltárrá. Az idegen népek is leborulnak a király előtt (12kk. v.). Lehetséges, hogy Isten országának a menyegzőhöz való hasonlítása Jézus Krisztus példázataiban (Mt 22, 2kk; 25, 10; Jn 2, 2 – 11) ebből a zsoltárból is ered.

c) A király karizmája és feladata

A király az intronizációja során királyi karizmat és konkrét feladatokat kapott. Az elsődleges feladata a jog és igazság bebiztosítása volt (Zsolt 45, 8 és Zsolt 72). A király bíró is volt (Zsolt 122, 5). A bírói hivatal betöltésében Izrael bírának utóda volt. A jogszolgáltatás, a törvények betartása és érvényesítése az országnak életet, sikert, jólétet és áldást biztosított - egy szóval *sálóm*-ot (Zsolt 72, 3).

A király következő feladata az ellenség legyőzése volt. Ebben egyedül az Úr segítette őt (Zsolt 2, 5. 8kk; 21, 9kk; 110, 2kk és 144, 1kk). Ebben a feladatban szintén átvette a bírák - megmentők küldetését. Az ellenség legyőzésében az Úr világ feletti hatalmának képviselője volt. A zsoltárokból köntörfalazás nélkül és természetességgel beszélnek Sion királyának az egyeduralmáról (Zsolt 2; 18, 44-48; 72, 8-11; 89, 26). Dávid és Salamon birodalma a világbirodalom modelljeként és előképeként szolgált. A kérdés így hangzik: minek az alapján állította ezt a király ill. állították ezt róla a zsoltárosok? Kire támaszkodott, és kire hivatkozott a jeruzsálemi király ennél a követelménynél? Míg az ókori Kelet királyainak a világuralmi tudata a mitikus-kozmogóniai képzetekkel átfont szakrális intronizáción alapult, addig a jeruzsálemi király egyedül az Úr döntésére hagyatkozhatott. Dávidnak nem egy utóda nevétség tárgya lett, amikor a kicsiny Júdai királyság királyaként azt állította magáról, hogy az egész világ uralkodója. Ebben a júdeai király Jézus Krisztusnak és kenózisának az előképe.

A zsoltárokból szó van a király megalázásáról is (pl. Zsolt 89, 40. 49).

A király-zsoltárok túlélték a királyok korát. A királyság megszűnése után már nem vonatkoztatták őket az evilági uralkodóra, hanem a messiási királyra, akinek el kell jönnie. Egyetlen júdai király sem töltötte be maradék nélkül azokat a feladatokat és elvárásokat, amelyeket a zsoltárok tulajdonítottak neki. Az Isten és a király cselekvésének azonossága csak Jézus Krisztusban töltött be.

5.5 Az ellenségek

Az ószövetségi kutatás a közelmúltig elsősorban azt vizsgálta, kik az egyén ellenségei. Kevesebb figyelmet szenteltek Isten népének ellenségeire, akik automatikusan Isten ellenségei. Úgyszintén fontos megoldani azt a kérdést, hogy vajon az egyén vagy a nép ellenségei között vannak-e mitikus hatalmak, vagy az „egyszerű” ellenségek démonizálásáról van-e szó. Ebben a fejezetben fokozatosan megvizsgáljuk a nép ellenségeit (5.5.1), az egyén ellenségeit (5.5.2) és legvégül az ellenséges hatalmakat (5.5.3).

5.5.1 A nép ellenségei

A leggyakrabban a király-zsoltárokból esik szó ezekről az ellenségekről, mert a király ellenségei ('*ójebé hammelek* - Zsolt 45, 6) a nép ellenségei is. Ezekkel a kifejezésekkel vannak jelölve:

- '*ójebím* (Zsolt 18, 41; 21, 9; 72, 9; 110, 1-2; 132, 8),
- *mesan ím* (Zsolt 18, 41; 21, 9; 89, 24. 43),
- *cárim* (Zsolt 72, 9; 89, 24. 43),
- *qámim* (Zsolt 18, 41. 49).

E megjelölések mögött konkrét ellenségek húzódnak meg. Ezek vagy nemzetek, amelyek Isten népe ellen harcolnak (pl. Zsolt 2, 8; 18, 48), vagy királyok és fejedelmek (pl. Zsolt 2, 2). Zsolt 72, 11 általánosan beszél az összes királyról és nemzetről. A királynak nemcsak külső ellenségei vannak, hanem belső is. Ezek úgy vannak nevezve, mint *resá ím* (Zsolt 101, 8).

Mivel a jeruzsálemi király az egész föld felett uralkodik, az ellenségei mindazok, akik ezt nem hajlandók elismerni. Mivel a jeruzsálemi király Isten megbízásából uralkodik, az ellenségei automatikusan Isten ellenségeivé válnak. Ezért a *gójim* fogalom is az ellenségeket jelöli. Ezek azok az emberek, akik nem ismerik Istent (Zsolt 79, 6).

Az ellenségek nemcsak gúnyolódnak (Zsolt 79, 10), és háborognak (Zsolt 83, 3), hanem győzedelmeskednek Isten népe felett (Zsolt 79, 6), megszenteltelenítik a szentélyt (Zsolt 74, 3kk; 79, 1), beképzeltségükben ezt kérdezik: „hol a ti Istenetek?” (Zsolt 74, 1; 77, 8; 80, 5). Az ellenségek meggyalázzák Isten nevét (Zsolt 74, 10. 18). Szándékukban áll elpusztítani Izraelt (Zsolt 83, 5). A romlás, amelyet az ellenségek okoznak, átlépi a természetes határokat. Elpusztul a természet, meghasad a föld, és kozmikus katasztrófa következik be (Zsolt 60, 4).

Az ellenségek létezése diszharmónia a kozmosz harmóniájában. Az ellenségek elpusztítása ezért Isten teremtő alkotásának a beteljesedése (Zsolt 8, 3; 104, 35). Az Isten ítélete a népek felett (pl. Zsolt 66, 7kk) és azok királyai felett (pl. Zsolt 68, 13. 15) eszkatológiai távlatokat kap.

5.5.2 Az egyén ellenségei

Azokon a kifejezéseken kívül, amelyeket a nép ellenségeire is használnak, az egyén ellenségeit ekképpen is nevezik:

- *meré ím* (pl. Zsolt 26, 5),
- *resá ím* (pl. Zsolt 3, 8),
- *ródefim* (pl. Zsolt 7, 2).

Az egyén akkor érzi magát az ellenséggel szemben veszélyben, amikor jogtalanul vádolják és rágalmaikkal, vagy amikor beteg. Az egyén panaszdalai és hálaénekei hátterében két fontos institúció áll: a szakrális bíróság és a beteg megtisztulási szertartása.

Az ellenségekre használt hasonlatok a leggyakrabban e három területről származnak:

- Háború - az ellenségek a pusztító háborús hadsereghez vannak hasonlítva (pl. Zsolt 3, 7; 27, 3),
- Vadászat és halászat - az ellenségek a zsoltárosra úgy tekintenek, mint zsákmányra (pl. Zsolt 7, 16; 9, 16),
- Vadállatok - (pl. Zsolt 7, 3; 22,1 3kk).

A zsoltárokból gyakori az a kérés, hogy az Úr az ellenség ellen avatkozzon közbe. Úgyszintén nagyon gyakori annak a meggyőződésnek a kifejezése, hogy az Úr legyőzi az ellenséget (Zsolt 3, 8; 7, 2 stb.). A zsoltáros tudatában van annak, hogy egyedül az Úrra hagyatkozhat. Egyedül az Úr segíthet rajta. A zsoltáros nemegyszer előre örül, hogy látni fogja a bosszúállást és az ellenségek pusztulását (Zsolt 58, 11).

5.5.3 Az ellenséges hatalmak

Az alapvető kérdés így hangzik: Az evilági ellenségek transzcendálásáról, mitizálásáról és démonizálásáról van-e szó, vagy a zsoltárirók az egyes ellenségek említésénél valóban mitikus lényekre gondolnak?

A szomszédnépek mítoszaiból átvett ellenséges hatalom a káosz víze (Zsolt 74, 13; 93, 3 - 4). Az evilági ellenségeket nemegyszer a káosz zúgó tengeréhez hasonlítják (pl. Zsolt 18, 5; 65, 8). Ebben a hasonlatban nyilvánvaló az ellenségek démonizálására való igyekezet.

A káosz vizeiben szörnyetegek vannak, mint a Behemót (Jób 40, 15) és a Leviatán (Zsolt 74, 14). A 74. zsoltárban az ellenségeket a Leviatánhoz hasonlítják, de az Úr győzelme e szörny felett megerősíti a zsoltárosban a reményt, hogy az ő ellenségei is legyőzettek.

A seol a következő ellenséges hatalom, amelyről a zsoltárosok említést tesznek. A zsoltárokból azonban a seol a halottak helye, és nem személy (Zsolt 18, 6; 31, 18; 36, 10; 49, 15; 55, 16; 116, 3; 141, 7). Az evilági ellenségek a zsoltárost a seolba igyekeznek juttatni, és így válnak a túlvilág és a kárhozat szövetségeseivé.

Különös kérdést jelent a *po 'alé 'áven* fogalom (Zsolt 5, 6; 6, 9; 14, 4 stb.), amellyel az egyén ellenségei vannak jelölve (Zsolt 9, 20; 10, 18; 12, 9

stb.). Ezeknek az embereknek nemcsak ellenséges szándékaik vannak, hanem a zsoltárost, aki vagy szegény, vagy jogtalanul megvádolt, vagy beteg, el akarják választani az Istentől. Úgy tűnik, hogy itt nem konkrét ellenségekről van szó, hanem a legnagyobb és legveszélyesebb ellenség stilizált leírásáról. Amennyiben az *'áven* fogalom alatt valami titokzatos és gyanús dolgot értünk, akkor a *po alé 'áven* mágusok és varázslók lehetnének, tehát olyan emberek, akik érintkezésben vannak a gonosz hatalmakkal. Az az állítás, hogy a *po alé 'áven* úgy falják fel a népet, „ahogy a kenyert eszik, de az Úrhoz nem kiáltanak” (Zsolt 14, 4), valamilyen mágikus praktikákra utalhatnak (az ellenség bábjának megevése). Amikor Zsolt 141, 4-ben a zsoltáros arról beszél, hogy nem akar fogyasztani a *po alé áven* lakomájából, mérgezett ételre gondolhatunk.

A *pachad lajlá, deber és qeteb* is, akikről Zsolt 91, 5 - 6-ban történik említés, a gonosz hatalmak közé tartoznak, melyek a zsoltárost veszélyeztetik.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a) a zsoltáros ellenségei között (mitikus) hatalmak is vannak és b) a zsoltáros evilági ellenségeit nemegyszer démonizálják.

5.6 A zsoltárok antropológiája

A zsoltárszövegek alapján össze lehetne állítani az ószövetségi antropológiát. Főleg a panaszokban, a hálaénekekben és a bölcsességi zsoltárokból találunk kijelentéseket az ember mivoltáról.

Hiba lenne, ha a zsoltárok alapján megpróbálnánk kialakítani az ókori Kelet emberének a képét ill. az arról való elképzelést, hogy miként értelmezte önmagát. A zsoltárok alapján csak így tehetjük fel a kérdést: Milyen az ember Izraelben az Úr előtt? Az így feltett kérdésre a következő két feleletet adhatjuk: 1. Csak az Isten előtt és Istennel ember az ember. 2. Az ember, aki a zsoltárokból szerepel, a nyomorúságból és veszedelemből kimentett ember. Ezt a két aspektust mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a különböző fogalmak magyarázatánál, amelyek az embert jellemzik, ne csúszunk az ókori Kelet antropológiájának talajára, és ne tévesszük szem elől azt, ami specifikusan izraeli. Az embert a zsoltárokból ezekkel a fogalmakkal jellemzik:

- Bászár*: Ez a fogalom testet, húst jelent. Ezzel a fogalommal van kifejezve az ember múlandósága. Az ember tehát testi, sebezhető, romlásnak és halálnak van alávetve (Zsolt 16, 9kk; 63, 2; 103, 14). Az emberről nem mondják, hogy teste van, hanem azt, hogy test. A *bászár* az, ami minden embernek közös.

- *Nefes*. Ennek a fogalomnak nagyon széles a tartalma. Az van vele kifejezve, hogy az embernek szükségletei vannak. A *nefes* eredetileg azt a szervet jelenti, amely a táplálékot befogadja (Zsolt 107, 5. 9). A *nefes* szomjúhozhat és éhezhet (Zsolt 42, 2kk; 143, 6). A *nefes* az a hely, ahol az ember lelki és szellemi élete játszódik le, és ezért ezt a fogalmat úgy is fordíthatjuk, mint lélek (pl. Zsolt 31, 8; 35, 9). A „személy” és az „én” kifejezések ugyanúgy illenek ennek a fogalomnak a fordítására. A *nefesről* elmondhatjuk ugyanazt, amit a *bászár*-ról. Az emberre nem mondják, hogy *nefes*-e van, hanem, hogy *nefes*. Ezzel az jut kifejezésre, hogy az embernek szükségletei vannak, és ezek kielégítései által élni vágyik. Ha a zsoltárokból találunk a *nefes*-hez intézett buzdító szavakat (Zsolt 42, 6. 12; 43, 5), akkor ezzel az fejeződik ki, hogy az élet után sóvárgó ember reménységet nyújt a múlandó embernek, valamint keresi és meg is találja számára az életet.
- *Léb, lébáb*. Ez a fogalom az emberi élet központját jelöli. A *léb* a gondolkodás, a tervezés és az elmélkedés központja (Zsolt 4, 5; 10, 6; 15, 2 stb.). Senki sem képes a szíve legmélyebb rejtelmébe behatolni. Egyedül az Úr a szívek és vesék vizsgálója (Zsolt 7, 10; 17, 3; 26, 2). A szív mélyén van a bűn (Zsolt 36, 2), és a szív csalárd lehet (Zsolt 101, 4). Ezért a zsoltáros tiszta szívéért (Zsolt 24, 4; 51, 12; 73, 1) és őszinte szívéért (7, 11; 64, 11) könyörög. A szív meghasonlott is lehet (Zsolt 12, 3), ezért az Isten az embertől teljes szívet kér (Zsolt 9, 2; 86, 12). Az embernek nincs hatalmában a szíve. A szív ragaszkodik a vagyonához (Zsolt 62, 11). Az embernek a szívében (minél mélyebben, annál inkább) Istennel van dolga.
- *Rúach*. Ez a fogalom szelet, lehetetet jelent, és csak másodlagosan felüdítő erőt, tehát szellemet. A *rúach* feleleveníti a szívet (Zsolt 78, 8), de lehet a *léb* szinonimája is (Zsolt 32, 2; 77, 7). Ugyanúgy, mint a szív, úgy a *rúach* is elcsüggedhet, megdermedhet, és oda lehet (Zsolt 142, 4; 143, 4. 7). A zsoltáros Zsolt 51, 12-ben is a tiszta szív mellé kéri az erős lelket, tehát személyének a teremtő megújulását. A *rúach* a teremtésnél meglevenítő erő, és isteni erő az ember újjáteremtésénél vagy újjászületésénél.

A 8. zsoltárban találjuk meg a feleletet arra a kérdésre, hogy kicsoda az ember. Olyan élőlény, akiről az Úr megemlékezik (*q-k-r*), gondja van rá (*p-q-d*), kevéssel tette őt kisebbé az isteni lényektől (*me ' at mé ' előhím*) valamint dicsőséggel és méltósággal koronázta őt meg. (*kábód vebádár*). Az embernek azért van méltósága, mert az Istentől kapta.

A következő zsoltár, amely átfogóbban beszél az emberről, a 139. zsoltár. Valószínűleg egy ilyen zsoltárnak az ártatlanul megvádolt ember (1. v.) esetének vizsgálatánál volt helye. Ebben a zsoltárban a zsoltáros tudatosan adja át magát Isten kezébe, és megnyílik Isten előtt, aki megvizsgál és lát mindent (2kk. v.). Az a meggyőződés, amely szerint Isten mindent megvizsgál, és nem lehet előle elfutni (7 kk. v.), azon alapul, hogy az Isten Teremtő, akinek áttekintése van az alkotása felett (13. v.). Isten jelenléte hálával és csodálattal tölti el a zsoltárost (17kk. v.). Isten jelenléte feltárja az igazságot az emberről. Ennek a zsoltárnak a példáján is látni, hogy az emberről mindig az Istenhez fűződő viszonya alapján van szó.

5.7 A zsoltárok visszhangja az Újszövetségben

Az ószövetségi tudományok a következő módon vizsgálják és értelmezik a zsoltárokat: a) az ókori Kelet kontextusában, b) az ószövetségi hagyományok történelmi kontextusában, és c) Izrael történelmének kontextusában. Az egész Bibliát átölelő szemszög miatt szükséges hozzáadni még egy további nézőpontot is: d) a zsoltárok recepciójának szempontját az Újszövetségben.

Az Újszövetségben a *psalmos* szó hétszer fordul elő. Ezek a következő helyek: Lk 20, 42 és 24, 44; ApCsel 1, 20 és 13, 33; 1Kor 14, 26, Ef 5, 19, Kol 3, 16. Négyyszer fordul elő az Újszövetségben a psalló kifejezés. A következő helyekről van szó: Róm 15, 5; 1Kor 14, 15; Ef 5, 19 és Jak 5, 13.

Az Újszövetségben a zsoltárokat kétféleképpen idézik: annak a megemlékezésével, hogy zsoltáridézetéről van szó (pl. ApCsel 13, 33) vagy ilyen megjegyzés nélkül (pl. Mk 1, 11).

A legpontosabb idézet ApCsel 13, 33-ban van, ahol fel van tüntetve a zsoltár száma is (*en tó psalmó tó deuteró*). Lk 20, 42-ben a zsoltárok könyvéből (*biblos psalmón*) idéz, és Lk 24, 44-ben utalás történik a zsoltárokra (*en tois psalmois*). Érdekes, hogy éppen a lukácsi iratokban vannak pontosan feltüntetve az idézetek. Ezekben a helyeken kívül az Újszövetségben sok idézet van a zsoltárokból, amelyek nincsenek feltüntetve, de könnyen ki lehet deríteni, hogy zsoltáridézetéről van-e szó, vagy valamelyik zsoltár tartalmára való utalásról. Az ősegyház igehirdetésében különös szerepük volt a következő zsoltároknak: 2, 22, 69, 110 és 118. Ezek egyben a leggyakrabban idézett zsoltárok az Újszövetségben.

Kraus szerint minden újszövetségi zsoltáridézetnél három dolgot fontos megfigyelnünk: 1. az idézett szöveg eredeti kontextusát és eredeti célját. 2. az újszövetségi kontextust és azt a mondanivalót, amely egy ószövetségi idé-

zettel van alátámasztva, 3. a mondanivaló esetleges változását, amely befolyásolja annak a zsoltárnak a keresztyén magyarázatát, melyből az idézet ered.¹⁷⁴ Az elmondottak az Újszövetségben található összes ószövetségi idézetre érvényesek.

Az Újszövetség több helyéről kitűnik, hogy a zsoltárok az istentiszteleti összejövetel részét képezték már az egyház kezdetei óta (1Kor 14, 26; Ef 5, 19kk és Kol 3, 16) egy világos céllal: építeni az egyházat. A zsoltárokat nemcsak esztétikai és emocionális okokból énekelték, hanem elsősorban kergmatikus okokból.

Nem világos 1Kor 14, 26-ban, hogy a *psalmos* fogalom alatt ószövetségi zsoltárt kell-e érteni. Ebből a bibliai helyből helytelen lenne azt az egyértelmű következtetést levonni, hogy az ősegyház istentiszteletein ószövetségi zsoltárokat énekelték, éspedig az istentisztelet elején. Az ószövetségi zsoltárokon kívül ez a fogalom még a következő liturgikus szövegeket jelölheti:

- a) a zsidó vallási költészetet, amelynek példája a *bódájót* Qumránból,
- b) a zsidókeresztyén vallási költészetet, amellyel a Lk 1, 46kk-ban; 1, 68kk-ban és 2, 29kk-ben találkozunk,
- c) keresztyén vallási költészetet, amellyel a Jelenések könyvében találkozunk (pl. 5, 9kk, 11, 17kk; 12, 10kk, 19, 6kk).

1Kor 14, 26-ban az ószövetségi zsoltárokon kívül szóba jöhetnek a b) és c) pontban feltüntetett művek is. Legyen szó a vallási alkotás bármelyik csoportjáról, feladata az egyház építése (*oikodomein*).

Ef 5, 19-ben és Kol 3, 16-ban együtt említik a zsoltárokat a himnuszokkal, amelyekkel énekelni kell az Úrnak és örvendezni előtte. Kol 3, 16-ban az is meg van mondva, hogy a zsoltárok által tanítani és inteni kell és lehet. Ez azt jelenti, hogy az őskeresztyénségben a zsoltárok tartalmának és üzenetének nagy szerepe volt a parainézisben és a paraklézisben. Kraus úgy vélekedik, hogy Ef 2, 19 arra utal, hogy ebben az esetben ószövetségi zsoltárokról van szó. Így érvel: a jövevények, akik háziak lettek, Ábrahám és Dávid világába lépnek be, abba a világba, amelyben az ószövetségi zsoltárokat éneklük.

Azonban rögtön hangsúlyozni kell, hogy az első keresztyén gyülekezetekben új zsoltárokat és új lelki énekeket alkottak (*ódaí pneumatikai*). Ezekbe az énekekbe sok kifejezési eszközt átvettek az ószövetségi zsoltárokból. Azt is mondhatjuk, hogy a zsoltárok képezték azt a talajt, amelyből a keresztyénség új énekei fejlődtek ki. Már magának az „új ének” kifejezésnek (Jel 5, 9kk és 14, 3) az eredete is az ószövetségi zsoltárokból van (33, 3; 40, 8; 96, 1; 98,1; 149, 1).

¹⁷⁴ Kraus, 223. o.

Az őskeresztyénség tudatosította, hogy a zsoltárokat, a himnuszokat és a lelki énekeket az ember nem tudja magától összeállítani, hanem ezen a módon Isten Szentlelke szól hozzá. A zsoltárok által az emberben Krisztusnak beszéde lakozik (Kol 3, 16). A zsoltárok nemcsak a vallásos lelkületű ember megnyilvánulásai, hanem Isten jut bennük szóhoz, aki Szentlelke által szólít meg bennünket figyelmeztetően, vigasztalóan és oktatóan. Még ha a zsoltárok az embernek az Istenhez való imádságát képezik is, mégis úgy tekinthetünk rájuk, mint Isten hozzánk intézett szövegére.

Az ősegyházban az ószövetségi zsoltárok élők és jelenlévők voltak, ill. élően voltak jelen. Nemcsak a közvetlen idézetek bizonyítják ezt, hanem a zsoltárok tartalmára való utalások és a zsoltárok kifejezési eszközeinek átvétele az Újszövetségben. A zsoltárok kifejező eszközei a zsidó-keresztyén és keresztyén zsoltárokból vannak átvéve (lásd a b) és a c) pontokat feljebb).

Az egyes újszövetségi iratokban a zsoltárokkal ekképpen találkozunk: Máté nagyon gyakran idézi a zsoltárokat. Ugyanez elmondható a másik két szinoptikusról is.

A Mt 2, 1 – 12-ben lévő perikópa (főként az ajándékok a 11. versben) úgy van bemutatva, mint Zsolt 72, 10. 15 beteljesedése, még ha ez a zsoltár nincs is közvetlenül idézve. Ebben a perikópában figyeljük meg, hogy a) ószövetségi kifejezéseket használnak benne, b) a mágusoknak királyokká való „transzformációja” a keresztyén hagyományban a 72. zsoltár hatására történik, c) az események messianisztikus módon vannak értelmezve a mágusok meghajolnak a Messiásnak.

Az Úr Jézus Krisztus megkísértéséről szóló perikópában (Mt 4, 1 - 11 és par.) figyelemreméltó, hogy Zsolt 91, 11-t az ördög idézi. E példa révén világos, hogy a Biblia nem szent kijelentések gyűjteménye, amelyek saját immanens szentségük hatalmával automatikusan érvényesek és hatóak. Az Írást azzal a szándékkal is lehet idézni, hogy valakit eltávolítsunk Istentől. Az Íráshoz rossz szándékkal is lehet nyúlni.

A boldogmondásokban háromszor hangzanak el a zsoltáros motívumok. Mt 5, 4 emlékeztet Zsolt 126, 5kk-re. Mindkét textusban arról a fordulatról van szó, amelyet Isten hajt végre. Mt 5, 5 emlékeztet Zsolt 37, 11-re. Így kerül a boldogmondásokba az a várakozás, amely az evilági életre szól. Mt 5, 8 azokra a zsoltárookra emlékeztet, melyek a tiszta szívről szólnak (24, 4; 51, 12; 73, 1). Az Újszövetség az ószövetségi várakozásokat felülmúlja. Az Ószövetségben a tiszta szívű ember a templomba léphetett be, az Újszövetség talaján a mennyei templomba léphet be.

Mt 5, 35-ben Jeruzsálemnek a zsoltárokból lévő megnevezései találhatók (Zsolt 48, 3 és 99, 5).

A Mt 7, 23-ban a *po'olé 'áven* kifejezés, amely Zsolt 6, 9-ből származik, azokra vonatkozik, akik feljogosítatlanul mondják: Uram, Uram.

A magvetőről szóló példázatban Mt 13, 32-ben és par. Egy motívum van felhasználva Zsolt 104, 12-ből. Itt csak stilisztikai motívumról van szó. Tartalmi szempontból nyomatékosabb, hogy Mt 13, 35-ben Zsolt 78, 2-vel van indokolva, hogy az Úr Jézus példázatokban beszél. Ezzel az érveléssel maga Jézus veszi át az ismeretlen zsoltáros feladatát, aki példázatokban beszélt.

Mt 16, 27-ben és mindenütt az Újszövetségben, ahol az ítéletről van szó (pl. Róm 2, 6; 2Tim 4, 14; Jel 2, 23), hallani Zsolt 62, 13 visszhangját.

Mt 21, 16-ban Jézus Krisztus Zsolt 8, 3-ra hivatkozik

Jézus Krisztus szenvedéstörténetében sok motívum van a 22. és 69. zsoltárból felhasználva. Ezek a zsoltárokon kívül rezonál itt Zsolt 41, 10; 38, 12; 88, 9 és 31, 6 (=Lk 23, 46).

János evangéliumában kevés a zsoltáridézet és a zsoltárokra való utalás. Jn 10, 11 a 23. zsoltárból vett képet használja (jó pásztor). Érdekes Zsolt 82, 6 idézése Jn 10, 34-ben. A 82. zsoltárban arról van szó, hogy a Magasságos fiai (nem lényeges, kiről van szó) a fiúságukból rossz következtetést vontak le, rosszul mérték fel az eseményeket, és ezért meghalnak és elesnek. Az újszövetségi kontextusban a szöveget annak a bizonyítására használják, hogy Jézus Isten Fia. Világosan meg kell mondanunk, hogy ez számunkra a legjobb esetben is gyenge érvelés. Jézus Krisztus kortársai számára azonban ez nem így volt, mert az Írás szavaival való ilyenfajta érvelést elfogadták.

Elég gyakoriak az Apostolok Cselekedeteiben a zsoltáridézetek. Júdás sorsa ApCsel 1, 20 szerint Zsolt 109, 8-ban van megjövendőelve. Nehéz exegetikai problémát jelent Zsolt 16, 8 – 11 idézése ApCsel 2, 25kk-ben és 13, 35-ben. Az ószövetségi kontextusban a haláltól való megmentésről van szó, míg az újszövetségi összefüggésben ezzel a textussal a halálból való feltámadás mellett érvelnek. Ezt a textust úgy idézik, mint annak a bizonyítékát, hogy Dávid Jézusról, mint Messiásról beszélt, mivel a feltámadást nem lehet Dávidra vonatkoztatni. E zsoltáridézet példája alapján kezdték az egyházi hagyományban az összes zsoltárt, amelyben a haláltól való megmentésről beszélnek, a feltámadás perspektívájából magyarázni.

Az *él-hakkábód* (Zsolt 29, 3) zsoltárbeli kifejezés ApCsel 7, 2-ben *theos és doxés*-nek van fordítva.

ApCsel 13, 22 azzal a kiegészítéssel idézi Zsolt 89, 21-et, hogy Dávid utódaitól származik a Messiás.

A gyakori zsoltártémák a népek feletti ítéletről és a népért való üdvözülésről ApCsel 17, 31-ben ill. 28, 28-ban bukkannak fel.

ApCsel 20, 28-ban Pál az Istenhez irányuló imádságát (Zsolt 74, 2) megváltoztatja az efezusi gyülekezet véneihez szóló kérésre azzal a toldalékkal, hogy vér által szerzett anyaszentegyházról van szó.

Pál apostol leveleiben szintén gyakoriak a zsoltáridézetek. Róm 1, 16kk-ben utalás történik Zsolt 98, 2-re, és ebben a szöveggörnyezetben Isten igazsága kinyilatkoztatásának univerzális jelentősége nyilvánvaló. Az imént említett vers olvasásánál nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az apokalyptó a héber *g-l-h* fordítása, a dikaiosyné pedig a héber cedáqá fordítása. A 98. zsoltárra jellemző, hogy a cedáqá és jesúá szinonimaként vannak használva.

Róm 1, 23-ban utalás történik a Zsolt 106, 20-ra. Pálnál a pogányok jellemzéséről van szó, míg a zsoltárban az aranyborjúról.

Róm 3, 4-ben Zsolt 51, 6 van idézve. A zsoltárban egy konkrét esetről van szó, még Pálnál az összes nép bűnösségének a bizonyításáról.

Róm 3, 10kk-ben Pál egymás után idézi a következő zsoltárokat: 5, 10; 14, 1 és 36, 2. A hitetlenekben (*resáim*), akiket a zsoltárok említenek, Pál felismeri úgy a zsidókat, mint a görögöket.

A bűnök bocsánatából eredő boldogságáról az apostol Róm 4, 7 - 8-ban Zsolt 32, 1 - 2 segítségével beszél.

Az egyháznak, mint Isten új népének el kell viselnie a szenvedéseket, úgy, mint Isten ószövetségi népének. Ezt az állítást Pál a Róm 8, 36-ban Zsolt 44, 23-ból vett idézettel támasztja alá.

Az apostol Róm 10, 18-ban azt bizonyítja Zsolt 19, 5 segítségével, hogy az evangéliumot az egész világon kell hirdetni. A zsoltárban a teremtettség tesz bizonyosságot Isten dicsőségéről, míg az apostol az evangélium hirdetésére gondol. Ebben az összefüggésben mégis meg kell kérdezni, hogy milyen a kapcsolat a teremtettség Istenről való bizonyágtétele és az evangélium hirdetése között.

Amikor az apostol azt kérdezi, hogy az Isten elvetette-e a népét (Róm 11, 1), határozott nemet mondhat Zsolt 94, 14 alapján.

Pál a pogányok helyének a jogosultságát az egyházban Róm 15, 9 - 11-ben Zsolt 18, 50 és 117, 1 idézetével mutatja ki.

Csak magának a Római levélnek a keresztmetszete megmutatja, milyen fontos szerepet játszottak a zsoltárok Pál apostolnál a hit által való megigazulás tanának bizonyításánál.

A Korinthusiakhoz írt első levélben az első zsoltáridézetet 1Kor 3, 20-ban találjuk, ahol Zsolt 94, 11 van idézve annak a bizonyítására, hogy a világi bölcsesség az Isten előtt hiábavaló.

A pogányok áldozatairól Pál 1Kor 10, 20-ban azt bizonyítja Zsolt 106, 37 segítségével, hogy valójában ezek olyan áldozatok, melyeket a démonoknak

mutatnak be. Nem valami haszontalan és felesleges dologról van szó, hanem ártaalmas dologról.

Érdekes a keresztyén szabadságért való érvelés 1Kor 10, 26-ban Zsolt 24, 1 segítségével. A keresztyén szabadság azon alapul, hogy az egész föld az Úré.

Amikor az apostol 1Kor 15, 27-ben arról beszél, hogy minden Krisztus lábai alá van vetve, nem lehet nem meghallani Zsolt 8, 3 és 110, 1 visszhangját. Itt ezeknek a zsoltároknak a messiási értelmezéséről van szó. Az ember a 8. zsoltárból ill. a király a 110. zsoltárból Krisztus előképe.

2Kor 4, 13-ban az apostol Zsolt 116, 10 szavaival indokolja azt, hogy a hívőnek kötelessége tovább adni azt az evangéliumot, amit ő maga is kapott.

Pálnak 2Kor 9, 9-ben Zsolt 112, 9 arra szolgál, hogy buzdítsa a keresztyéneket az áldozathozatalra.

Az Efezusiakhoz írt levélben 4, 8-ban az apostol Zsolt 68, 19-t idézi, és magyarázatot is fűz hozzá: A kegyelem annak az ajándéka, aki felment a magasságba. Amennyiben a zsoltár eredeti szöveggörnyezetében intronizációs motívumot tételezünk fel, akkor ezzel az idézettel az apostol azt is jelzi, hogy az egész világ felett a Magasságos Krisztus uralkodik.

A Zsidókhoz írt levélben a zsoltároknak fontos szerepük van, főként a 2. és 110. zsoltárnak. Míndjárt a levél elején érvelés hangzik el Krisztus feljebbvalóságáról az angyalok felett, mégpedig Zsolt 2, 7-ből vett idézettel. Az angyalok Zsolt 104, 4 idézetének segítségével az Zsid 1, 7-ben és 1, 14-ben szolgáló lelkeknek vannak definiálva. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az eredeti szöveggörnyezetben arról van szó, hogy a szél és a lángoló tűz (tehát nem az angyalok) Isten küldöttei és szolgálói. A szentíró kihasználta azt a tényt, hogy a héber *mal'ak* a Septuagintában *angelos*-nak van fordítva. Míg a *mal'ak* kifejezés esetében nem egyértelmű, hogy milyen küldöttről van szó, addig az *angelos* többnyire angyal.

Érdekes, hogy Zsid 1, 10 - 12-ben a felmagasztalt Krisztusra vonatkoztatják Zsolt 102, 26 - 28 szavait a Teremtőről. Ez azért lehetséges, mert a *kyrie* megszólítást a Septuaginta fordításban (a héber szövegben semmilyen megszólítás sincs) Krisztusra is vonatkoztathatjuk.

Zsid 2, 5 - 10-ben egy Zsolt 8, 5 - 7-ből vett idézet egy újabb bizonyítéka annak, hogy Krisztus magasabb rangú az angyaloknál. Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a Septuaginta az *'elohim* (isteni lények) kifejezést *angeloi*-nak fordítja, és így idézik ezen a helyen a zsoltár szövegét. Ez viszont azt jelentené, hogy ez a zsoltáridézet Krisztusnak az angyalok alá való rendeltségét bizonyítaná. A magyarázat, amely az idézet után következik, Krisztus szenvedésére vonatkoztatja ezeket a szavakat, miszerint az ember egy rövid időre

kisebb lett az angyaloknál. A megaláztatás után Krisztus felmagasztalása következik az angyalok fölé, és mindennek a lábai alá vetése. Valami különleges dolog történik itt: a zsoltárt áthelyezik az antropológia területéről a krisztológia területére. Ez a zsoltár már nem ad választ a Zsidókhoz írt levél írójának arra a kérdésre, hogy ki az ember, hanem arra a kérdésre, hogy ki az Ember, azt a választ adja, hogy Krisztus az. Míg az embernek fia az eredeti szöveggörnyezetben egyszerűen csak egy emberi utód, addig a Zsidókhoz írt levél kontextusában ez az Emberfia.

A megátalkodottságtól a levél írója a 3, 7kk-ben és 4, 3kk-ban Zsolt 95, 7kk-ból vett idézet segítségével óv.

Az áldozati állatok elégtelenségéről a Zsid 10, 5kk-ben Zsolt 40, 7kk idézetével érvelnek.

A hálaáldozatokról és az ajkak gyümölcseről, amelyről a levél végén találunk említést (13, 15), utalás van Zsolt 50, 14. 23-ra.

1Pt 1, 17-ben Istennek, mint Atyának a segítségül hívásáról van szó. Ez utalás Zsolt 89, 27kk-re, ahol Dávid ígéretet kap Istentől, hogy lehetősége lesz őt így szólítani.

1Pt 2, 3-ban Zsolt 34, 9 rezonál, ahol Isten jóságának megízleléséről beszélnek, és 1Pt 2, 11-ben pedig hallhatjuk Zsolt 39, 13 visszhangját.

1Pt 3, 8 - 10-ben a rosszért való jóval fizetés érvékként Zsolt 34, 13 van idézve.

Amikor 1Pt 5, 7 a gondoknak az Istenre háritásáról beszél, akkor Zsolt 55, 23-ra utal.

A 2Pt 3, 8-ban fontos érvként van idézve Zsolt 90, 4 arra nézve, hogy Isten másként számolja az időt, mint az emberek, ezért nem kellene Krisztus második eljövételének feltételezett késéséből gúnyt űzni.

A Jelenések könyvének olvasásakor nyilvánvaló, hogy az ószövetségi zsoltárok kifejezési eszközeit nagymértékben használják a keresztyén zsoltároknak.

Jel 1, 5-ben krisztologikusan van idézve Zsolt 89, 28, amellel való érvelésként, hogy Krisztus a földi királyok uralkodója. Zsolt 86, 9, amely minden népnek Isten előtti meghajlásáról beszél, érvként van alkalmazva Jel 3, 9-ben és 15, 4-ben.

A Zsolt 23, 2-ből vett képet Jel 7, 17-ben alkalmazzák, még ha az, aki legeltetni fog, ebben az esetben nem a pásztor, hanem a Bárány.

Isten haragia poharának a képét, amely Zsolt 75, 9-ből származik, Jel 14, 10-ben használják, és a csapások, amelyeket Jel 16, 4. 6 ír le, az egyiptomi csapásokra emlékeztetnek, amelyekről Zsolt 78, 44 és 79, 3 tesz említést.

A Jelenések könyvének több helyén rezonálnak a zsoltárszövegekre tett utalások, melyek Isten ítéletéről beszélnek. Nemcsak az ítélet leírásánál

alkalmazzák a zsoltárokat, hanem még isteni kegyelem is a zsoltárok segítségével van leírva. Az Isten arcának az örökkévalóságban való meglátása Zsolt 17, 15 és 42, 3 segítségével van leírva. A zsoltárosok számára Isten orcájának a meglátása a jeruzsálemi templomban tartott istentiszteleteken való részvételt jelentette. Várakozásaik akkor teljeseznek be, és akkor lesznek felülmúlva, amikor meglátjuk Istent színről-színre.

A zsoltárok Újszövetségben való idézésének áttekintése azt mutatja, hogy a zsoltárok fontos szerepet játszottak az ősegyház igehirdetésében, és joggal beszélt Jézus Krisztus a zsoltárokról, mint olyan könyvről, amelynek a szavai általa teljeseznek be (Lk 24, 44).

6. A BÖCSSESSÉGIRODALOM¹⁷⁵

A 20. század húszas éveiben a szakmai nyilvánosság megismerkedett Amenemope Bölcsességével. Attól kezdve a kutatók megegyeznek abban, hogy az izraeli bölcsességirodalomra úgy kell tekinteni, mint az ókori keleti bölcsesség válfajának egyikére. A Bibliai bölcsességi könyveit csak abban az esetben értjük meg, ha ismerjük a környező népek bölcsességirodalmát. Csak ezek háttérén ismerjük meg az izraeli bölcsesség sajátosságait.

Az izraeli bölcsességirodalom abban különbözik környezete bölcsességirodalmától, hogy szervesen összekapcsolódik az Úrba vetett hittel. Az országban való lakozás, amelyről említést tesz Péld 1, 33; 2, 21 és 10, 30, utalás az Úr által ajándékozott Ígéret földjére. A Teremtőbe vetett hit a Példabeszédekben világosan meg van fogalmazva (lásd Péld 3, 19kk; 8, 22kk; 14, 31 és 20, 12), noha nem szóteriológiai összefüggésben. A Példabeszédekben gyakori a Jahve istennév használata.

Noha az egyén, akinek a figyelmeztetéseket és tanításokat szánják, általános emberi vonásokkal rendelkezik, mégis meg lehet látni az izraeli földműves és kereskedő arcletét (hasonlatok a földművelő életből, a hamis mértékekről és súlyokról tett említések). Az izraeli bölcsességirodalomnak ez a másik sajátossága. Míg a környező bölcsességirodalomban elsősorban bizonyos foglalkozásokra való neveléséről volt szó, főként az írni és hivatali foglalkozásra, addig az izraeli bölcsességirodalmat tudatosan szánták mindenkinek.

Röviden említsük meg az ókori Kelet bölcsességirodalmának néhány legismertebb művét:

A legkésőbbi egyiptomi bölcsességirodalmi műnek Anch-Sosenk Bölcsességét (Kr. e. 500 körül) tartják. A mű a korabeli átlag egyiptomi ember életét tükrözi (nem az írniokok életét, mint a később bemutatott művekben). Tartalmilag közel áll Amenemope Bölcsességéhez és nincs különösen egy társadalmi rétegnek sem ajánlva.

Amen-em-ope Bölcsessége harminc fejezetből áll (a bölcsesség harminc háza) és a prologusból, amely nagyon emlékeztet Péld 1, 1 - 6-ra. Ezt a művet a Kr.e. 950 körüli évekre datálják, tehát az Új Birodalom későbbi idejére. Szerzője Amen-em-ope, az adóhivatalnok, aki nagyra értékeli az írniok rendet, amelyhez ő is tartozik. Kiemeli a vallásosságát, amely segít neki a kötelességeit

¹⁷⁵ Ez a pont Otto Plöger kommentárja szerint van feldolgozva: Sprüche Salomos (Proverbia) BKAT XVII Neukirchener Verlag 1984, XXIII - XXIX. o.

rendesen és felelősségteljesen elvégezni. Péld 22, 17kk erősen emlékeztet ennek a műnek néhány passzusára.

Úgyszintén a Kr.e. 10. század második felébe datálják Anii Bölcsességét. Ez egy atya figyelmeztetése, aki írónki állásban van, saját fia részére. Az írónki hivatásra vonatkozó figyelmeztetéseken kívül találhatóak itt a családi életre vonatkozó figyelmeztetések is. Az idegen asszonytól való óvás témája egyformán előtérben van, mint Péld 1 - 9-ben. Anii művének több közös vonása van Amen-em-ope tanításával. A szerénységre, mértékletességre való figyelmeztetésről és a kötelességek teljesítéséről van szó. Mindkét könyvből a szívből fakadó vallásosság sugárzik.

A második évezred első felébe (Izraelnek az Egyiptomba való érkezése előtt) datálják Duauf Cheti Bölcsességét. Ebben a műben az írónki rendet emelik ki, és más hivatásokkal hasonlítják össze. A többi hivatás megterhelőbbnek és kényelmetlenebbnek van bemutatva.

Nem egészen világos, hogy Amenehmet Bölcsessége az azonos nevű fáraótól származik-e, aki a híres 12. dinasztia uralkodói közé tartozott. Ebben a műben egy fiúnak szánt atyai intelmek vannak, amelyek telve vannak szkepszissel, és az emberek iránti megvetéssel és bizalmatlansággal. Éppen az ilyen tartalom miatt nincs a műnek szinte semmilyen kapcsolata a valláshoz.

Másmilyen jellegű Merikare fáraó bölcséleti műve, amelyben arról a bölcsességről van szó, amelyre az apja tanította. Merikare vagy a 9. vagy pedig a 10. dinasztiahoz tartozott. Az Óbirodalomból a Közép-Birodalomba való átmenet idejéről van szó (Kr. e. 2000 körül). A vallási aspektusok itt erősek, a fáraót arra figyelmeztetik, hogy mint a napisten megbízottja gondoskodjon a rendről, a gyengékről és azokról, akik segítségre szorulnak.

A legrégebbi bölcsességirodalmi műnek Ptahotep Bölcsességét tartják. Ptahotep egy az ötödik dinasztiahoz tartozó fáraónak (Kr. e. 2500 körül) volt a magas rangú hivatalnok, és nyugalomba vonulása előtt azt a feladatot kapta a fáraótól, hogy a fáraó fiának adjon bölcs tanácsokat. Noha a mű az új uralkodónak van címezve, mégis egy tágabb olvasótábornak, főleg az írónkoknak van ajánlva. Világosan megmondja nekik, hogy kötelességük összhangba hozni munkájukat a világ változatlan rendjével, amelyet a fáraó képviseli.

A mezopotámiai bölcsességirodalom nem olyan terjedelmes, mint az egyiptomi. Erről a területről meg kell említenünk a Türelmesen szenvedőnek a barátjával való beszélgetését. Ez a mű akkád ékírással íródott, és Babiloni Kohelet-nek szokták nevezni. Kr. e. 1500 körül írható. Anonim műről van szó.

Szintén a babiloni korból származik (noha az asszír kópiából ismert) egy előkelő babiloni monológja, aki szerencsétlenségéről és rehabilitálásáról

beszél. A mű a kezdő szavakról kapta nevét (Ludlul bel nemeqi - A Bölcsesség Urát akarom dicsérni). Marduk a Bölcsesség Ura.

Ugyanez a téma jelenik meg egy Nippúrból származó sumér szövegben is, amely az 1700 körüli évekből való. A Sumér Jób név alatt ismert.

A Példabeszédekkel rokon gondolatok Akhikár kijelentéseiben találhatóak. Akhikár Esarhaddon asszír király (680 - 669) kancellára volt. Akhikár arra kéri a királyt, hogy engedélyezze az unokaöccse örökbefogadását, és az engedély után felkészíti őt a kancellári hivatásra. A bölcs Akhikárt Tóbit könyvében említik (1, 21 - 22 és 4, 10). Ezeknek az adatoknak az alapján Akhikár Tóbit unokaöccse volt, főpohárnok, a király gyűrtőjének őrzője, a kormányzás és a pénzügyek felelőse, aki közbenjárt Tóbitért. Nádab, akit felnevelt, „a föld alá juttatta” őt.

Fichtner (BZAW 62, 1933) és Zimmerli (ZAW 51, 1933, 177-204. o.) két nagyobb munkáján kívül nem szenteltek a II. világháború előtt a bölcsességirodalomnak nagyobb figyelmet. A háború után megváltozott a helyzet. Több kutató is vizsgálja a bölcsességirodalmat. Egyrészt azért van ez így, mert érzik, hogy a meglévő hézagot pótolni kell, másrészt az Izraelen kívüli bölcsességirodalmi szövegek felfedezésének következtében (főként Ankh Sosenk bölcsességei és az ugariti bölcsességirodalmi szövegek) lendült fel a kutatás.

A kutatás tárgya a bölcsességnek a valláshoz való viszonya volt. Az Izraelen kívüli szövegekben láttuk, hogy némelyikből az őszinte vallásosság árad (pl. Anii), de némelyikből hiányzik a vallási komponens, sőt be sem lehetne azt oda illeszteni (pl. Amenehmet).

Az izraeli bölcsesség viszonya az Izraelen kívüli párhuzamokhoz mutatja, hogy Izrael figyelte a szomszédjai lelki és vallási életének minden területét. Nemcsak a zsoldároknak van összehasonlítható szerkezetük, és nem egyszer tartalmuk is az ókori Kelet vallási költészetével, nemcsak a prófétai kijelentéseket lehet összehasonlítani a Máriaiból való muhum-ok kijelentéseivel, hanem Izrael figyelte a környező népek bölcsességét, és beépítette azt a saját hitébe. Kivéve Péld 22, 17 - 24, 22-t nem a szomszédok bölcsességének közvetlen átvételéről volt szó.

A probléma, amit a bibliai bölcsességirodalmi szövegekben meg kell figyelni, a következő: Miként őrizte meg Izrael a hite sajátosságát, és milyen sajátos jelleget adott a bölcsességnek, amikor a szomszédjai műveltségében, szellemi áramlataiban és életfelfogásában részesedett?

Az izraeli bölcsesség abban különbözik a környezettől, hogy nemcsak egy szűk csoportnak írták (hercegeknek, írónkoknak), hanem szándékosan mindenkinek. A Példabeszédek könyvében találunk példákat és hasonlatokat

az agrár, a városi és üzleti világból, de a királyra és a királyi tisztviselőkre vonatkozó kijelentéseket is. A bölcsesség tehát mindenki számára hozzáférhető, hiszen olyasmiről van szó, aminek a kezdete az Úr félelme, és amelyre minden ember hivatott.

Az izraeli bölcsesség életbölcesség. Célja segíteni az embert abban, hogy sikeresen megbirkózzon az életével. A bölcsességnek segíteni kell a cselekvésben, mert csak olyan élet méltó az élet megnevezésre, mely telve van cselekedetekkel. Ezzel megmagyarázhatóak a lustaság és a tétlenség elleni kijelentések. A bölcsességnek azért kell segítenie a cselekvésben, mert minden tettek következménye van, amiért egyszer minden embert felelősségre vonnak.

Az Úrral való kapcsolat különböző intenzitása ellenére az izraeli bölcsességben az Úrba vetett hit természetesen tűnik. Ezért hiba lenne azt gondolni, hogy a bölcsesség, amelyet Izrael átvett és alakított rajta, először vallásilag indifferens volt, majd csak később lett vallásilag „megszínezve”. Másrészt viszont lehetséges, hogy a későbbi fejlődési fokozatban (Péld 1 - 9) szükségesnek érezték a hithez való kapcsolódást külön kiemelni.

A bölcsességnek a valláshoz való kapcsolatával összefüggésben fel kell tennünk ezt a kérdést is: Jahve, akiről az izraeli bölcsesség gyakran vagy kevésbé gyakran tesz említést, ugyanazokkal a vonásokkal rendelkezik-e, amelyeket az Ószövetség többi irataiból ismerünk?

Jahve a bölcsességirodalomban elsősorban a bölcsesség forrása. Ebből következik, hogy a bölcsesség követése és az Úr félelme ugyanahhoz az eredményhez vezet. Ez egy új elem, amelyet az Ószövetség többi könyvében nem találunk. Így a bölcsesség tanítójának a tanácsa (*'écá*) ugyanolyan értéket kap, mint a pap oktatása (*tórá*) és a próféta figyelmeztető szava.

Külön probléma, amellyel foglalkoznunk kell, a bölcsességirodalomnak a kultuszhoz való viszonya.

A prófétáknak a kultuszhoz, a kultikus rendellenességhez és visszасágokhoz való viszonyával a szakirodalom sokat foglalkozik. Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a próféták a kultuszt elvileg nem utasítják el, hanem az eltorzult kultikus gyakorlatot, és azokat a torz elképzeléseket és reményeket kritizálják, amelyek főként a népi kegyességben kötődtek a kultuszhoz.

A bölcsességirodalomnak a kultuszhoz való viszonyával nem sokat foglalkoznak. Ez azért van így, mert a bölcsességirodalomban, amely főként a mindennapi erkölcsi problémákkal foglalkozik, kevés a kultuszra való utalás. Ez nem a kultusz elutasításából következik, hanem azért, mert más a figyelem tárgya.

Ebben az irodalomban egyetlen egy említés történik a templomról és a templomi összejövetelről: Préd 4, 17-ről van szó, ahol kihangsúlyozzák, hogy a templomi odafigyelés többet ér, mint az áldozatok bemutatása.

A papokról is csak egyetlen említés történik. Az egyedüli pap a Jób 12, 19-ben jelenik meg. Ez a hely a papokkal együtt említi a többi magas pozícióban lévő embert, akiket Isten meg tud alázni. A pap ezen a helyen nem Isten szolgáljaként szerepel, hanem mint magas pozícióban lévő személy.

Az áldozatra a már említett Préd 4, 17-ben történik utalás, ahol az ostobák áldozatáról van szó, akik nem tudják, hogy mit tesznek. Egy bátor kijelentés található Préd 9, 2-ben, miszerint ugyanaz a sorsa (*miqre ecbád*) annak, aki áldozik (*zóbéach*), és annak, aki nem áldozik. A kontextus több ellentétpárról is beszél, és a sors, ami vár rájuk, a korai halál.

Az áldozati fogadalmat és az ehhez fűződő hálaáldozatot említi az idegen nő (Péld 7, 14) a tapasztalatlan ifjú elcsábításánál. Préd 5, 3 - 5-ben is megtaláljuk a megfontolatlan fogadalmaktól való óvást, valamint az Isten előtt tett fogadalmak betartására vonatkozó figyelmeztetést (hasonlóan Péld 20, 25).

Az áldozatokról csak futólagos említést találunk a Példabeszédek könyvében (15, 8; 17, 1; 21, 3; 21, 27). Többnyire olyan típusú kijelentésekről van szó, miszerint az „*a jobb, mint b*”, melyekben az áldozat a „*b*” pozíciójában van.

Az áldozatokról Jób könyvének az epikus keretén belül történik említés. Az istenfélő Jób áldozatokat mutatott be a gyermekeiért (Jób 1, 5) valamint a barátaiért, akik helytelenül beszéltek Istenről (Jób 42, 8). Jób nemcsak áldozatokat mutat be a barátaiért, hanem imádkozik is értük. Az áldozat és az ima együtt van megemlítve. Figyelemreméltó, hogy Jób ún. megtsiztuló énekében (Jób 31) nem történik említés a kultikus köteleességekről. Az első zsongéből való áldozat hozatalára Péld 3, 9-ben hangzik el egy biztatás.

Összefoglalva elmondhatjuk,

- hogy a bölcsességirodalomban kevés a kultikus életre vonatkozó elizgázítás és tanács,
- hogy ezekben a könyvekben a kultuszról csak futólagosan és mellesleg van szó,
- hogy a kultikus gyakorlatot többnyire kritikusan értékelik.

A bölcsességi könyvekhez sorolják Jób könyvét, a Példabeszédek könyvét és a Prédikátor könyvét. Több zsolnárnak is (pl. Zsolt 32) bölcsességi jellege van. Jób könyvével és a Példabeszédek könyvével ebben a fejezetben fogunk foglalkozni. A Prédikátor könyvét együtt fogjuk tárgyalni a Megillóttal (Óttekeres könyveivel).

6.1 Jób

Jób könyve esetében teológiai könyvvel van dolgunk. Luther Márton az íróról a könyv német fordításának előszavában így vélekedik: „Bárki is írta (Jób könyvét), hatalmas teológus volt.” A könyv témája a legnehezebbnek tartott teológiai kérdés az igaz ember szenvedése. A könyv művészi formában előadott teológiai vita a személyesen átélt szenvedésről. Thomas Carlyle azt mondta róla, hogy a „legcsodálatosabb költemény, amely valamilyen nyelven íródott, és sem a Bibliában, sem rajta kívül nincs semmiféle szövegnek összehasonlítható irodalmi értéke.”¹⁷⁶

A könyv egyes irodalmi rétegei hozzászólások a következő téma meg-vitatásánál: „Miért szenved az istenfélő és rendes ember?”, vagy Kushner megfogalmazásával „Miért engedi az Isten, hogy a jó emberekkel rossz dolgok történjenek?”¹⁷⁷

1. A legrégebbi „hozzászólás” ehhez a témához a könyv prózai kerete (a bevezető első két fejezet és a befejezés a 42, 7 - 17-ben). Mindjárt az elején azt mondják Jóból, hogy „feddhetetlen és becsületes ember volt, istenfélő, és került a rosszat” (1, 1). Ilyen pozitívan senkiről sem beszél az Ószövetség. A jó oldalait szándékosan eltúlozzák, hogy ezáltal a meg nem érdemelt szenvedése még jobban kidomborodjon. Az olvasó sejtheti, hogy itt egy tanulságos, de meg nem történt eseményről van szó. Látnia kell azonban azt is, hogy itt olyasvalaki szenvedéséről van szó, aki őt (azaz az olvasót) fölülmulja a kegyességével.

Jób mérhetetlenül gazdag is, ezért a kegyességét úgy is érthetjük, mint a gondtalan életért kifejezett háláját. Így fogja fel Jób kegyességét a Sátán is. A Sátán véleménye Jób kegyességének haszonleső jellegéről nemcsak Jób megvádolása, hanem minden hívő számára kellemetlen kérdést jelent: nem csak addig tart-e az én kegyességem, ameddig az Úr jó dolgokkal áld meg? A mennyben aztán különös fogadás köttetik az Úr és a Sátán között arról, hogy Jób önzetlenül istenfélő-e. Az Úr fokozatosan megengedi, hogy a Sátán azt tegyen Jóbbal, amit csak akar, kivéve a megölését. Jób azt gondolja, hogy az Úr vette el azt, amit adott neki (1, 21), és hogy az Úrtól a rosszat is el kell fogadnia (2, 10), noha mindezt a Sátán okozza, és Jób „ok nélkül” tönkre teszi (chinnám 2, 3). Ahhoz, hogy az Úr bizonyítsa a Sátánnak, hogy Jób „ok nélkül”, tehát önzetlenül istenfélő, megengedi a Sátánnak, hogy ok nélkül tönkre tegye. Ezt azonban csak a mennyei lények és az olvasó tudják. Jób ezzel

¹⁷⁶ Carlyle Harold S. Kushner: Když se zlé věci stávají dobrým lidem, Portál, Praha, 1966 (a továbbiakban: Kushner) idézi, 41. o.

¹⁷⁷ Kushner, u. o.

nincs tisztában. Nem tudhatják ezt a barátai sem, akik meglátogatják őt, de hét napig képtelenek egy szót is szólni hozzá (2, 13). Ebben a kerettörténetben a barátok két okból kifolyólag szimpatikusak. Először, hogy egyáltalán meglátogatták Jóbót, majd pedig azért, hogy hallgattak, és nem próbálták magyarázni a megmagyarázhatatlant.

Végül az Úr megjutalmazza Jóbót, amiért kitartott szenvedésében és megáldja utolsó napjait jobban, „mint azelőtt” (42, 12).

Ebből a keretbeszélésből (a könyv mostani szerkesztésében) a következő módon fogalmazhatnánk meg a tanulságot: Ha jól megy sorod, köszönd meg az Úrnak. Amikor rossz idők jönnek, ne engedj a kísértésnek, és ne add fel az Istenbe vetett hitedet (lásd 2, 9). Neki jó oka van arra, amit tesz. Ne zúgolódj, és ne csüggedj el. Ha megmaradsz a hitben, akkor Isten kárpótolja az összes eddigi szenvedésedet.

Valószínű, hogy sok ember számára ez a történet vigasztalást nyújtott. Az is lehetséges, hogy sok szenvedő ember, Jób példáján megszügyenülve, meghagyta a kétségeit és panaszait önmagának.

2. A későbbiekben valaki feltehetően a következő kérdéseket:

- Milyen Istent mutat be ez a történet? Válasz: Olyan Istent, aki megengedi, hogy szolgálja az egyik csapást szenvedje el a másik után csak azért, hogy megnyerje a Sátánnal kötött fogadását, és megmutassa, hogy igaza van.
- Milyen kegyességet hirdet ez a történet? Válasz: Olyan kegyességet, amely a vak engedelmségen alapszik, amely nem tesz fel kérdéseket, és amely a szenvedés elleni tiltakozást bűnnek tartja.

Az a szentíró, aki nem volt megelégedve a történet effajta mondanivalójával, a feje tetejére állította a dolgokat: A prózai szövegeket költeményekkel egészítette ki, amelyekben Jób lesz az, aki lázadozik, panaszkodik, és törekedni fog Istennél az igazára, míg a barátai a hagyományos jutalomelvű teológia nézeteit fogják vallani, amely szerint az igazzal semmi rossz nem történhet, de ha mégis, akkor azért, mert mégsem igaz ember.

Ez a költői szöveg azzal kezdődik, hogy Jób „kinyitotta a száját és megátkozta születése napját” (3, 1). Majd a barátok jutnak szóhoz. A barátok a hagyományos bölcsességirodalmi teológia különféle árnyalatait képviselik. A könyv írója minden vélemény felé nyitott, sőt még olyanok felé is, amelyekkel nem ért egyet. A barátok szavaiban be van mutatva a véleményes sokfélesége a szenvedés problémájáról.

Elifáz a stílusa révén is úgy van bemutatva, mint kiválóan művelt ember. Így érvel: Ha senki sem bűn nélküli, akkor Jób sem bűn nélküli. Ha Jób bűnös, akkor a szenvedésének van oka. Elifáznak fontosabb az, hogy megvédje az Istenről és az ő igazságosságáról alkotott elképzelését, minthogy megértse a barátját és megvigasztalja őt.

Bildád kevésbé csiszolt stílusban beszél. Megismétli az általános érvényű tételt, védi a hagyományt, és Jóbnak ezt a kérdést teszi fel: „Meghamisítja-e Isten a jogot, elferdíti-e a Mindenható az igazságot” (8, 3)? Ebben a kérdésben érződik a bölcsességi teológia (chokmá) gyenge pontja. Mintha Isten keze meg lenne kötve a jognak és igazságosságnak azokkal a törvényszerűséggel, amelyeket ez a teológia kikutatott. Bildádnak a dialógus harmadik körében csak rövid beszéde van. Ezzel stilisztikailag azt jelzik, hogy már nincs mondanivalója, fogytán a levegője.

Cófárból „fogy ki a szusz” a leghamarább az érvelésben. A dialógus harmadik körében már nem is jut szóhoz. Ez a barát ráadásul azt is állítja, hogy Isten még el is nézte Jób bűneinek egy részét (11, 6), így hát Jób örülhet, hogy életben maradt.

Ebben a beszélgetésben mesterien be van mutatva, hogy az igaz ember szenvedéséről szóló vitát nem lehet általános és elméleti síkon folytatni, mert Jób személye konkretizálja a szenvedést, és szenvedése a bölcsességi teológia téziseit megfosztja érvényességüktől.

Kushner szerint Jób és a három barátja közti vitában arról van szó, hogy nem lehet egyszerre érvényes ez a három állítás:

- A. „Isten mindenható és mindennek az okozója, ami a világban történik. Semmi sem történik az akarata nélkül.
- B. Isten igazságos, és törődik azzal, hogy az emberek megkapják azt, amit érdemelnek, és ezért a jó embereknek jól megy a soruk, és a rosszak pedig büntetést kapnak.
- C. Jób jó ember.”¹⁷⁸

Ha Isten mindenható és igazságos is (A+B), akkor Jób nem jó ember (C). Ha Isten mindenható, és Jób jó ember (A+C), akkor Isten igazságtalan (B). Ha Isten igazságos, és Jób jó ember (B+C), akkor Isten nem mindenható (A).

Kushner szerint Jób az igazságos, de nem teljesen mindenható Isten, és a mindenható, de nem teljesen igazságos Isten közül az igazságos Istent választja.

¹⁷⁸ Kushner, 46. o.

Az Isten válaszai (a kaotikus hatalmakról tett említés) e szerző szerint azt jelzik, hogy „Istennek sem könnyű a káoszt kontroll alatt tartani, és megakadályozni azokat a károkat, melyeket a rossz okozhat.”¹⁷⁹

Amikor a barátok már nem tudnak mit mondani, a szentíró Jóbnak lehetőséget ad arra, hogy kihasználja a bibliai büntetőjog azon elvét, miszerint ha valakit bizonyíték nélkül megvádolnak, akkor megesküdhethet az ártatlanságára (29. – 31. fejezetek). Ilyen esetben a vádlónak vagy egy bizonyítékot kell bemutatnia, vagy vissza kell vonnia a vádat.

Jób végső elkeseredésében Istenhez fordul, hogy szólaljon meg (31, 35), és Isten valóban megjelenik és megszólal (38. – 39. fej.). A válasza mintha nem a kérdést érintené. Isten szavait Kushner ebbe a kérdésbe foglalja össze: „Mit tudsz te arról, hogyan kormányozzák a világot?”¹⁸⁰ Isten a beszédében először úgy mutatkozik be, mint akinek joga van kérdéseket feltenni. „Én kérdezlek” (38, 3b), mondja Jóbnak. Jób tehát Isten kérdései által kap közvetett választ a kérdéseire. Istent első kérdése a világ teremtésére vonatkozik: „Hol voltál, amikor a földnek alapot vetettem?” (38, 4). Ez az isteni kérdés többet fejez ki, mint Kushner gondolja. E kérdés által Isten Teremtőként mutatkozik be. Ő nem csak általában a világ Teremtője, hanem Jób Teremtője is. A Teremtő nem a pusztításban, hanem a teremtésben lel a kedvét. Nem leli tehát kedvét Jób szenvedésében sem.

Isten aztán Jób figyelmét azokra a dolgokra szegezi, melyeket az ember nem tud befolyásolni, és amelyek „ok nélkül” történnek, tehát ok-okozati kapcsolat nélkül.

A tenger méreteiről, a nappal és éjjel váltakozásáról, az időjárás változásairól, és a csillagok mozgásáról van szó.

Majd Isten Jób figyelmét azokra az állatokra irányítja, amelyekről Teremtőként gondoskodik (39. fej.). Ez is vigasztalás Jób számára. Ha Isten gondoskodik az állatokról, akkor gondoskodik az emberekről és róla is.

Isteni szavai rádobbantik Jóbot saját jelentéktelenségére (40, 3 - 5).

Az Úr a második viharból mondott beszédében (40, 6 - 41, 26) két állatról beszél (behémót és leviatán), amelyek a káosz hatalmait is jelképezhetik (lásd fent), de az ember számára a nem szép és a haszontalan állatok képviselői is lehetnek (amennyiben a vízilórol és a krokodílról van szó). Isten ezekben az állatokban is örömet leli. Ezek az állatok is a teremtményei közé tartoznak. Ebből Jóbnak meg kell érteni, hogy a világ isteni rendjének az alapja nem a hasznosság vagy a célszerűség, hanem a teremtettség iránti szeretet. Az Úr szereti ezt a világot és benne Jóbot is.

¹⁷⁹ Kushner, 51. o.

¹⁸⁰ Kushner, u. o.

Istennek ebből a beszédéből Jób tudatosította, hogy Isten mindenható. Jób megértette, hogy olyan dolgokról beszélt, melyeket nem értett, de főként annak örült meg, hogy meglátta Istent a teremtettségben (42, 1 - 6).

Jób barátairól azt mondja Isten, hogy nem beszéltek róla olyan heylesen, mint Jób (42, 7). Miért? Valószínűleg azért, mer a jogászok módjára gondolkodtak: vagy Isten igazságos vagy Jób (lásd az A, B, és C téziseket). Isten azonban ezt nyilvánítja ki Jóbnak: te csak azért lehetsz igaz, mert én igaz vagyok.

Jób barátai azért is beszéltek Istenről helytelenül, mert egy ember sem képes megítélni, hogy ki bűnös, és ki igaz. Ha ezt az ember tudná, akkor Istennel lenne egyenlő. Mivel erre képtelenek vagyunk, nem értékelhetjük Isten igazságosságát sem.

3. A könyv következő irodalmi rétege Elihu négy beszéde (32. – 37. fej.) Abból is látni, hogy későbbi todalékról van szó, hogy ezt a barátot nem említik sem 2, 11 - 13-ban sem a 42, 7 - 9-ben. A negyedik barát beszédei a 3. – 31. fejezetek érvelései feletti elégedetlenség kifejezésekként keletkezhetnek (lásd 32, 12). Elihu beszédeinek a jelenlegi helyére való besorolása, ahol az olvasó Isten válaszát várja Jób kérdéseire, sokatmondó. Elihu azt akarja megmagyarázni, amit csak Isten képes megmagyarázni. Az Istennek nincs szüksége ügyvédekre. Elihu be akarja bizonyítani Jóbnak, hogy bűnös (33, 9 - 12; 34, 35 - 37). Jób problémájában csak egy „esetet” lát, amelyet objektíven akar megítélni, de hiányzik belőle az együttérzés és a szeretet. Elihu úgy gondolja, hogy ha Jób szenvedésének az okát nem is, de legalább a célját felismerte: a jóra való nevelést. Általában igaz, hogy azok az emberek, aki szenvedésen mentek át, jobbak válnak, de szükséges még az istenfélő Jóbot (lásd 1, 1kk) még „jobbá tenni”? Elihu még azt is állítja, hogy Istennek mindegy, hogy valaki bűnös vagy istenfélő, mert az első dolog nem árt, a második pedig nem használ neki (35, 6 - 7).

Istennek azonban nem mindegy, hogy az ember bűnös, vagy igaz, és ezért végül megszólal (38, 1kk). Ha Elihu beszéde jelentené a probléma megoldását, akkor Istennek nem kellene megszólalnia és a könyv a 37. fejezettel végződne.

A könyv azt mondja, hogy a szenvedés ugyanolyan titok, mint a világ teremtése. Az Úr, akit Jób a szenvedésének okáról faggat, Teremtőként válaszol, és mutatkozik be.

Jób könyve úgy mutatja be az Urat, mint aki jogosult arra, hogy kérdéseket tegyen fel. Amikor az ember felteszi Istennek a kérdéseit, arra is gondolnia kell, hogy Istennek ezekre a kérdésekre nem muszáj felelnie. Neki viszont válaszolnia kell az Istentől kapott kérdésekre.

Jób könyve alázatosságra int mindenkit, aki Isten ellen lázadozik. Egyúttal minden szenvedőt arra buzdít, hogy ne féljen feltenni a kérdéseit, ne féljen kiönteni a szívét, ne féljen kimutatni az elkeseredését, sőt ne féljen haragudni az Istenre. Vajon az ember nem haragszik-e olykor azokra, akiket szeret? Ez a könyv úgyszintén alázatra biztatja mindazokat, akik Isten „ügyvédei” akarnak lenni, akik a megmagyarázhatatlant akarják megmagyarázni, és meg akarják találni az „ok nélküli” dolgok okát (2, 3).

Jób könyve nem elméleti útmutatásokat ad, amelyek az élettől idegenek, hanem életbölcsekre nevel. A szenvedőket őszinteségre és kitartásra neveli. Azokat, akik jelenleg nem szenvednek, a szenvedők iránti szeretetre, és a velük való együttérzésre tanítja.

6.2 A példabeszédek könyve

Teológiai szemszögből már maga a felirat érdekes - *mislé selómó*. A héber *m-s-l* ige azt is jelenti, hogy uralkodni, de azt is, hogy példázatot mondani (*másal*). Ez a két különböző tevékenység a következő okból van egyforma szóval kifejezve: Amikor az ember az ókori Keleten felfedezett egy törvényszerűséget az élet valamelyik területén, akkor ezt valami rendkívüli dolognak tartotta. (A mai ember azt tartja rendkívülinek, ha nem talál ok-okozati összefüggéseket) Amennyiben ezt a törvényszerűséget kötött beszédben tudta kifejezni, tehát olyan nyelvi formában, amely a törvényszerűségeknek van alávetve, akkor azt gondolta, hogy ura lett az élet bizonyos területének. Ennél az oknál fogva használta azt az igét, amellyel az uralkodást jelölik.

A Pédabeszédeket Salamonnak tulajdonítják, akit közmondásszerűen bölcs királynak tartottak (lásd 1Kir 3, 4kk és 5,12). Salamon bölcsessége 2Kron 1, 11 szerint az Úrtól van. Ebből az következik, hogy a könyv tartalma, amelyet Salamonnak tulajdonítanak, isteni bölcsességet tartalmaz. Az újszövetségi szemszögből Salamon, mint Dávid fia Jézus Krisztusnak, Dávid Fiának az előképe, akiben Isten bölcsességének a teljessége jelent meg (lásd 1Kor 1, 30 és Kol 2, 3). A feltámadott Krisztus Izrael bölcsességének megtestesülése. Krisztus bölcsességéhez az út Péld 1 - 9-től kezdve, Sir 24-en és Bar 3, 19kk-en át egészen 1Kor 1, 24-ig vezet.

A Pédabeszédek könyve három nagyobb (1, 1 - 9, 18; 10, 1 - 22, 16 és 25, 1 - 29, 27) és öt kisebb (22, 17 - 24, 22; 24, 23 - 24, 34; 30, 1 - 33; 31, 1 - 9 és 31, 10 - 31) gyűjteményből tevődik össze.

Az Úrba vetett hit főként az első gyűjteményben kerül előtérbe (1. – 9. fej.). Abban a gyűjteményben, amelyet „Ezékiásnak, Júda királyának emberei

gyűjtötték össze” (25. – 29. fejt.), ritkán említik az Urat. A kis gyűjteményekben csaknem hiányzik a vallásos hithez való kapcsolat. Sőt még egy-egy gyűjtemény keretén belül is változhat a vallási hangsúly. A második nagy gyűjteményben (10, 1 - 22, 16) a 15. és a 16. fejezetekben gyakran említik az Urat, míg a gyűjtemény többi fejezetében nagyon ritkán.

A teológiai hangsúlyok különbözőségének ellenére a Példabeszédek bölcsessége vallási bölcsesség. A felirat (1, 1) és a négy célhatározói mondat után, amelyek a könyv hasznosságáról beszélnek (1, 2 - 6), a könyv alaptézise ill. fő témája következik: „Az Úrnak félelme az ismeret kezdete, a bölcsességet és intést csak a bolondok vetik meg.” (1, 7). A *résít* kifejezés nemcsak kezdetet jelenthet, hanem kiindulópontot, feltételezést, tetőfokot és összefoglalást is. A *jírat JHVH* a legtagabb értelemben vallásosságot jelent. Ez a kifejezés helyettesítheti a vallás (religio) kifejezést, amely a héberben hiányzik. Az 1, 7-ben megfogalmazott téma variációja megtalálható 9, 10-ben, így hát elmondhatjuk, hogy a példabeszédek első gyűjteménye formálisan is a fő téma két változatának keretei közé foglalhatók.

A bölcsességirodalomban a vallás a reflexió tárgyává válik. Ebben a reflexióban főként a következő témákról van szó: a vallásosságnak a bölcsességhez való kapcsolata, a vallásosság és az erkölcsösség kapcsolata, a vallásosság és az életben elért siker kapcsolata. Nemcsak a vallásosság válik az értelmi reflexió tárgyává, hanem ez fordítva is érvényes. Az életbölcsesség, műveltség (és a filozófia) a vallási és a teológiai reflexió tárgyává válnak.

Lehetséges, hogy az 1, 7-ben elhangzott kijelentés egyfajta polémiát vagy apológiát tartalmaz a papi és prófétai körökkel szemben ebben az értelemben: ha a próféták az Úrba vetett hit tisztaságát őrzik, és ha a papok az Úr hivatalos kultuszát képviselik, akkor a bölcsesség tanítói, akik számára a *jírat JHVH* kiindulópont, semmi olyat nem cselekednek, ami ellentétben lenne az Úrba vetett hittel. Éppen ellenkezőleg ugyanolyan elismerést érdemelnek, mint a papok és a próféták.

Amennyiben azt kérdezzük, hogy az Úr a Példabeszédek könyvében és a többi bölcsességi iratban ugyanazokkal a vonásokkal rendelkezik-e, mint a kánon többi könyveiben, akkor a felelet így hangzik: Az Úr itt új vonást kap - ő a „bölcsesség ajándékozója.”¹⁸¹ Az 1, 7-ben található kijelentés és ennek variánsai 9, 10-ben, Zsolt 111, 10-ben és Jób 28, 28-ban alátámasztják ezt a tézist.

Az első gyűjteményben a megszemélyesített bölcsességgel találkozunk. A bölcsesség olyan nőként van ábrázolva, aki házába hívja a vendégeket

(1, 20 - 33; 8, 1 - 9, 18), és akiről elmondható, hogy az Úr „útjának kezdetén alkotta őt, művei előtt réges-régen.” (8, 22). „Ez egy megdöbbentő kijelentés, amelyhez hasonlót a Héber Bibliában nem találunk...Ezzel kifejeződésre jut, hogy semmi sincs a földön, ami a bölcsesség fölé lenne rendelve.”¹⁸² A megszemélyesített és praeexistens bölcsesség háttérben az az egyiptomi elképzelés lehet, amely szerint a bölcsesség, mint Isten kedvence, játszadozott Isten előtt.

A második és harmadik nagy gyűjteményben rövid aforisztikus jellegű kijelentések találhatók. Többnyire antitetikus parallelizmusokról van szó. A leggyakoribb ellenpólusok a következő párok: bölcs - balga; gazdag - szegény; istenfélő - istentelen; lusta - szorgalmas; megfontoltan beszélő - meggondolatlanul beszélő.

A kis gyűjteményeknek van a leglazább kapcsolatuk az Úrba vetett hithez. Még ha Amen-em-ope nincs is megemlítve, mégis az a gyűjtemény, amely 22, 17 - 24, 22-ben található, nagyon emlékeztet a művére. Az idegenből való Ágúr (30, 1) és Lemúél (31, 1) megnevezése két kis gyűjtemény elején tisztán jelzi, hogy az általános érvényű életigazságoknak Izrael szellemi tulajdonába való integrálásáról van szó.

Figyelemreméltó a könyv befejezése - A derék asszony dicsérete (31, 10 - 31). Ez a költemény, melynek alfabetikus szerkezete van, minden parázna, pletykás, házsártos és zsémbes nőnek az ellentétét képezi (lásd 6, 20 - 7, 27; 11, 22; 19, 13; 21, 9), akiről eddig szó volt. Úgy gondolom, hogy ennek a költeménynek a könyv legvégére való besorolásának ez lehet a küldetése: Aki a szívére vette mindazt, amit mostanáig olvasott, azzal bizonyítsa be a bölcsességét, hogy jól nősül meg. Ha azonban rosszul nősül, akkor a bölcsesség, amit tanult, semmit sem használ.

Az eladósorban lévő leány tulajdonságait a következő módon lehetne összegezni: sokoldalú gyakorlatias ügyesség, megfontoltság és energikuság. A vallásosságot *expressis verbis* csak egyszer említik - a 30. versben. Teológiai szempontból fontos, hogy ebben a költeményben a vallásosság alatt a mindennapi feladatok ügyes és energikus teljesítését értik.

¹⁸¹ Otto Plöger: Sprüche Salomos (Proverbia) BKAT XVII Neukirchener Verlag 1984, XXVI. o.

¹⁸² Rendtorff: Theologie I, 334.o.

7. AZ ÖTTEKERCS KÖNYVEI - MEGILLÓT

Ez alatt a gyűjtőfogalom alatt öt terjedelmileg kisebb könyvet értünk, amelyek a következők: Rút könyve, Énekek éneke, Prédikátor könyve, Sirmak könyve és Eszter könyve. Azért nevezik őket Ünnepi tekerceknek, mert egy-egy ünnep alkalmával olvasták fel e könyveket.

Rút könyvét az aratás ünnepén (Hetek ünnepe), az Énekek énekét a páskaünnep alkalmával, a Prédikátor könyvét a lombosátrak ünnepén és Eszter könyvét pedig Púrím ünnepén olvasták fel. Az első négy imént megnevezett ünnepről az ún. ünnepi naptárakban (lásd 2.3.1.3.) találunk említéseket.

Rendtorff állítása szerint ezekben a könyvekben az „outsiderek hangja”¹⁸³ szavai csendül fel. Ez alatt azt érti, hogy Rút könyvében nők a főszereplők, az Énekek énekében és Eszter könyvében nem fordul elő Isten neve, a Prédikátor könyve a hagyományos bölcsességi teológiát kritizálja, és a Sirmak könyvében olyannyira elementáris a fájdalom, hogy a reménység számára nincs is hely.

7.1 Rút könyve

Rút könyvét a Hetek ünnepén – az aratáskor olvasták (lásd 3Móz 23, 15 - 21). A héber kánonban a Tekercsek közé van sorolva, de a Septuagintában a bevezető szavai alapján a Bírák könyve és Sámuel könyvei közé van beillesztve. A bímé sefót hassófetím (abban az időben, amikor a bírák uralkodtak - 1, 1) szókapcsolat az Ószövetségben csak itt fordul elő. Ez a bevezetésben található időbeli adat összeköti Rút könyvét a Bírák könyvével. A könyv története egyfajta összekötése a bírák és a királyok korának, mert a gyermek (név szerint Óbéd), akinek a születéséről a könyv végén olvashatunk, Dávid király nagyapja, és az ezt követő családja (4, 18 - 21) Dávid királlyal fejeződik be.

Rút könyve asszonyok történetét mondja el. „A héber Bibliának egyik könyvében sem mutatják be hasonló módon a nőket, mint akik önállóan cselekednek, és kezükbe veszik a sorsukat.”¹⁸⁴ Bár Boáz önállóan cselekszik, de az erre való ösztönzést Naomi ill. Rút adja neki.

¹⁸³ U. o. 358. o.

¹⁸⁴ Rendtorff: Theologie I, 342. o.

Rút könyve az isteni gondviselésről beszél. Az éhségről tett említés (*vajjehí rá ‘áb* 1, 1) az ősatyák történetére emlékeztet (pl. 1Móz 12, 10).

Az élet nehéz megpróbáltatásai ellenére, melyeket az Úr Naomira mért, és amelyeknek tudatában van (lásd 1, 13. 21), a történet azzal végződik, hogy lesz, aki Naomi lelkét megvidámítja, és vénségében istápolja (4, 15). Ez az isteni gondviselés csak azért juthatott érvényre, mert Naomi úgy döntött, hogy visszatér otthonába (1, 6). A *síb* ige az egyik legfontosabb kifejezések közé tartozik az 1, 6 - 22 részben. „A visszatérés kérdése a néphez és a valláshoz való tartozásnak kérdése is.”¹⁸⁵

Rút könyve Dávid király elődjének a történetéről beszél. Állandóan ki van közben hangsúlyozva, hogy Dávid dédanyja móábi asszony volt (lásd 1, 22; 2, 2 stb.). 5Móz 23, 3 - 6 alapján soha nem mehetett volna be „az Úrnak községébe.” Ezért a könyv egyik célja, hogy „rámutasson arra, hogy Isten megáldja a pogány asszonyt is, aki az izraeliek hitét felveszi, megjutalmazza az erényes életét, és Dávid királyi dinasztiája elődei közé sorolja őt.”¹⁸⁶ A móábi Rút nemcsak Dávid családfájába kerül be (4, 1 - 21), de Jézus Krisztus családfájába is (Mt 1, 1 - 17). Így visszamenőleg is hangsúlyozva van a megváltás univerzalizmusa, amelyet Rút könyve hirdet.

7.2 Énekek éneke

A könyvnek a nyelvezete „a szerelem nyelve, mely a keresztyén kultúra emberének érzékenysége szerint túlhaladja a visszafogottság határait.”¹⁸⁷ Ez oknál fogva nem csekély nehézségek merültek fel a könyv kanonizálása során. A kanonizálásnál az a tény is előnyként szolgált, hogy az Énekek énekét Salomonnak tulajdonítják (1, 1). A kanonizálás után a magyarázók elkezdték keresni a szöveg „lelki értelmét.” Az értelmezés története során az Énekek énekének három fő típusú magyarázatát figyelhetjük meg: az allegorikus, a kultikus-mitologikus és a szó szerinti magyarázatot.

Nemcsak a keresztyének, hanem már a zsidók is allegorikusan kezdték ezt a könyvet értelmezni. Az allegorikus értelmezésre ösztönzően azok a szövegek hatottak, amelyekben az Úr és az ő népe közötti kapcsolatot a házastársi kapcsolathoz hasonlítják (pl. Hós 1 - 3; Jer 2, Ez 16 és 23).

¹⁸⁵ U. o. 343. o.

¹⁸⁶ Jozef Heriban: Úvody do Starého i Nového zákona s vyberovou a tematicky zoradenou bibliografiou, Trnava - Rím, 1977 (a továbbiakban csak Heriban: Úvody), 97. o.

¹⁸⁷ Heriban: Úvody, 215. o.

Akiba rabbi (+137 Kr. u.) a vőlegényben az Urat, és a menyasszonyban Izraelt látta. Hippolit egyházatya Krisztust tartotta a vőlegénynek, és a menyasszonynak az egyházat. Origenész szerint a vőlegény a lélek és a menyasszony Krisztus. Ambrózius viszont a vőlegényt Krisztussal, és a menyasszonyt Máriával azonosította.

Az összes allegorikus magyarázatnak az a gyengéje, hogy a szöveg sehol sem jelzi, hogy allegorikusan kell értelmezni.

Az értelmezés második típusa a kultikus-mitologikus magyarázat. A mai szöveg háttérében a Tammuzt és Istárt dicsőítő kultikus költészet áll. Ezt a kultikus költészetet a felismerhetetlenségig át kellett alakítani.¹⁸⁸

Az értelmezés harmadik típusa a szó szerinti magyarázat. Azok a magyarázók, akik e felé az értelmezés felé hajlanak, abban különböznek egymástól, hogy daljáték szövegéről, esküvői énekekről vagy cselekmény nélküli szerelmes dalokról van-e szó.

Az Énekek éneke segíthet a hívő embernek megtalálni az életében az erotika és a szexualitás megfelelő helyét.

Ha abból a feltételezésből indulunk ki, hogy az Énekek éneke mai szövege a pogány istenségek „szent házasságát” megéneklő énekek deszakralizált és demitologizált változata, amelyekben az élet szexuális területét istenítették, és a szexualitást és a termékenységet szakrális misztériumnak tartották, akkor ezt a tanulságot vonhatjuk le: az erotikát és a sextet nem szabad sem misztifikálni, sem isteníteni.

Ha abból a nézetből indulunk ki, hogy szerelmes szövegekről van szó, amelyekhez nem kell semmilyen más értelmet hozzátenni, akkor ez a bibliai könyv arra emlékeztet, hogy a szerelem, beleértve a testi szerelmet is, Isten nagy ajándéka (lásd 1Móz 1, 27; 2, 23 kk.), amelyben az ember örömét lelheti. „Ha a Biblia valóban Isten Igéje az *emberek* számára, akkor nem hiányozhatott belőle egy olyan könyv sem, amelyben külön figyelem van szentelve az *emberi* szerelemnek.”¹⁸⁹ Elmondhatjuk, hogy az Énekek éneke egyfajta költészeti kifejté-se annak, amit 1Móz 2, 24 prózában mond el.

¹⁸⁸ Erről a tematikáról részletesebben Otto Kaiser beszél: Einleitung in das Alte Testament, EVA Berlin, 287 - 288. o

¹⁸⁹ Heriban: Úvody, 214-215. o.

7.3 A prédikátor könyve

A prédikátor könyve „bölcseleti írás, átszöve kételkedésekkel, kritikával és főként olyan vallomásokkal, amelyek nem felelnek meg az igaz hitnek.”¹⁹⁰ Michel szerint ez a könyv „az Istenbe vetett hitnek a leghátás szélén helyezkedik el” és Aare Lauha állítása szerint a Prédikátornak az Istenről való felfogása „zsákutcába vezet.”¹⁹¹

A könyv elején és végén olyan vallomások és kijelentések állnak, amelyek nemcsak keretet adnak az egész tartalomnak, hanem feszültségben is vannak egymással. A könyv elején a Prédikátor megállapítja: „Felette nagy hiábavalóság, minden hiábavalóság.” (1, 2). A könyv végén pedig „a dolog summájaként” ez áll: „Az Istent féljed, és az ő parancsolatait megtartsad, mert ez az embernek fődolga. Mert minden cselekedetet az Isten ítéletre előhoz, minden titkos dologgal, akár jó, akár gonosz legyen az.” (12, 15 - 16).

Azt, ami a vallomások között található, nehéz röviden összefoglalni vagy összefüggően elrendezni. A szakirodalomban (lásd a különféle Bevezetéseket az Ószövetségbe) különböző szerkezeteket említenek, és nem hiányoznak azok a nézetek sem, amelyek szerint a könyvben található elmélkedéseknek „nincsen szoros összefüggésük, és a könyvben nincsenek logikusan elrendezve.”¹⁹² Annak ellenére, hogy ebben a könyvben nehéz egy világos szerkezetre lelni, a fő téma minden földi dolog hiábavalóságának (*hebel*) a bizonyítása. A *hebel* kifejezés a könyvben 37-szer fordul elő. A könyv szerzője Salamon királlyal azonosítja magát, akinek ezen a világon semmi sem hiányzott, hogy fokozatosan bebizonyítsa, hogy a bölcsesség (1, 13), az öröm (2, 1kk), az alkotó munka (2, 4kk), a hatalom, a gazdagság (5, 9kk), a kortársak és az utódok előtti hírnév csak hiábavalóság. Minden hiábavalóság, mert mindennek végén a halál van. A halál kérdése csak akkor kerül előtérbe, amikor már az egyén is szóhoz akar jutni. A könyvben nem találunk említést Isten népéről és történelméről. Az élet értelmének a kérdését az egyén teszi fel.

Az arról tett kijelentések, hogy az ember nem tudja, mi lesz utána (3, 22; 7, 14; 8, 7; 9, 12; 10, 14) nem a halál utáni élet bizonytalanságát érintik, de azt az evilági jövő felőli bizonytalanságot, amely az egyén halála után következik. A halál utáni élet kérdését 12, 9 tárgyalja ekképpen: „És a por földde lenne, mint azelőtt volt, a lélek (*riach*) pedig megtérne Istenhez, aki adta azt.”

¹⁸⁸ Marek Zelenák: Izraelská múdrost' v dobe nastupujúceho helenizmu a jej súčasná relevantnosť. In: Prof. ThDr. Juraj Bándy a kolektív: Dekalóg na prahu 21. storočia, EBF UK Bratislava 2001 (a továbbiakban csak Zelenák: Izraelská múdrost'), 146. o.

¹⁹¹ Mindkét szerzőt Zenger idézi: První zákon, 27. o.

¹⁹² Heriban: Úvody, 208. o. Azonos szellemben

Ezt a kijelentést abból a feltételezésből lehet értelmezni, hogy az ember testből (porból - *áfár*) és lélekből (*riach*) tevődik össze, és az egyik része a halála után Istenhez kerül.

A másik értelmezési lehetőség az, hogy az élet akkor ér véget, amikor Isten elveszi a lelket (*riach*), mert az egész élet Isten éltető erejétől függ.¹⁹³ Mindkét esetben ez a kijelentés utalás a teremtéstörténetre (1Móz 2, 7).

Míg a Példabeszédek könyvében érezni a biztonságot a felől, hogy az ember megismerheti az élet törvényszerűségét - tehát az Isten által adott törvényeket - és ezek alapján eligazodhat, addig ez a könyv azt állapítja meg, hogy az ember nem képes felismerni Isten munkáját (5, 16 - 17).

A szentíró itt a bölcsesség - *chokmá* - hatáira utal, és „leleplezi annak a rendnek a bizonytalanságát, melyen a hagyományos bölcsesség nyugodott.”¹⁹⁴ A megváltozott társadalmi helyzet, amikor már nem lehet gondtalanul és kényelmesen a múlt sablonjai és szabályai szerint eligazodni, „a test és a lélek területén egyaránt egyfajta flexibilis aktivitáshoz vezet, a részleges, feltételes és ideiglenes megoldások kereséséhez és megvalósításához, óvatosságra és mértékletességre int a hatalmasokkal, a mindent jobban tudókkal és a tökéletesekkel szemben, de az örült élvhajászokkal szemben is, a javak felhasználására, és türelmességre buzdít a rossz időkben, Isten iránti félelemre int, és az ő hatalmában való bizalomra.”¹⁹⁵ Amíg a Példabeszédek hangsúlyozza az igazságosság győzelmét az igazságtalanság felett, az igazak fölényét az istentelenek felett, addig ez a könyv „látja, hogy a valóság nincs mindig ezzel összhangban.”¹⁹⁶

Annak ellenére, hogy a Prédikátor 37-szer hangsúlyozza mindennek a hiábavalóságát, mégis a befejezésben Isten félelmére, és parancsolatainak a betartására buzdít. Nem lényeges az, hogy a könyv befejező része későbbi toldalék-e, esetleg toldalékok-e, mert az egész könyvről elmondhatjuk, hogy nem szkepszist hirdet, hanem felelősséget hirdet az örvendezésben (lásd 12, 1). Mindent, ami ezen a földön örömet szerez, Istentől kapott ajándéknak tekint (5, 18).

Azáltal, hogy a Prédikátor nem tudott választ adni sok kérdésére, ez a könyv Lauha szerint „az evangéliumnak az előkészítése, de inkább negatív, mint pozitív előkészítése: azt bizonyítja ugyanis, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatás nem elég az ész és az élet problémáinak megoldásához, szükséges tehát egy következő kinyilatkoztatás.”¹⁹⁷

¹⁹³ Ezt a kifejezést máshogyan értelmezi Preuss: Theologie I, 185. o.

¹⁹⁴ Zelenák: Izraelská múdrost', 152. o.

¹⁹⁵ Zelenák: Izraelská múdrost', 155. o.

¹⁹⁶ Rendtorff: Theologie I; 351. o.

¹⁹⁷ Lauha állásfoglalását Zenger idézi: První zákon, 28. o.

7.4 Jeremiás siralmi

A Siralmak könyvében öt énekről van szó, amelyeknek közös a fő témájuk: Jeruzsálem pusztulása Kr. e. 587-ben. Mindegyik éneket akrostichonban írták (akrostichon = alfabetikus költemény). Az 1., 2. és 4. fejezetekben minden sor a héber ábécé következő betűjével kezdődik. A 3. fejezetben minden egyes betűre három-három sor jut, és végül az 5. fejezet annyi sort tartalmaz (22), ahány betűből áll a héber ábécé.

Nemcsak ebben az értelemben beszélhetünk többszólalmú gyász-énekről, de azért is, mert az első két fejezetben egy meghatározatlan személynek vagy csoportnak a siralma csendül fel Jeruzsálem felett, a harmadik fejezetben az egyén panaszéneke hangzik fel (Én vagyok az az ember, aki nyomorúságot látott az ő haragjának vesszeje miatt 3, 1), végül a negyedik (elepedve néztek szemünk - 4, 17) és ötödik fejezetben (Emlékezzél meg Uram, mi esett meg rajtunk, - 5, 1) az elpusztult Jeruzsálem lakosai jajveszékelnének, siránkoznak.

A többszólalmú siralmak abban egységesek, hogy egyforma bűnvallás található bennük: Jeruzsálem pusztulása a nép bűneinek következménye (1, 5. 8. 14; 2, 14; 3, 39; 4, 6; 5, 7). „Sehol nem található olyan hang, amely kérdésessé tenné a katasztrófa eme szemléletét.”¹⁹⁸

A sírás közepette mindössze kétszer csendül fel a reménység gyenge hangja. A reménység 3. 31 - 33-ban ekképpen van kifejezve: „Mert nem zár ki örökre az Úr. Sőt, ha megszorít, meg is vigasztal az ő kegyelmességének gazdagsága szerint. Mert nem szíve szerint veri és szomorítja meg az embernek fiát.” A legvégén (5, 21 - 22) kérés hangzik el: „Téríts vissza Uram magadhoz, és visszatérünk, újítsd meg a mi napjainkat, mint régen.” Ez a kérés azonban meggyengül kettős kérdés által: „Teljesen elvetted minket? Felettebb megharagudtál ránk?”

A siralmak „egy mélyen átértzett teológiai magyarázatot adnak a zsidó nemzet történelmének legszörnyűbb próbájáról, amely alatt Jeruzsálem elcsúszott és a babiloni fogságot értjük.”¹⁹⁹

A siralmak sokban emlékeztetnek a zoltárookban lévő panaszénekekre. Egy fontos pontban azonban különböznek egymástól: Amíg a zoltárookban lévő panaszokban mindig felcsendül az imádság meghallgatásának bizonyossága, addig a Jeremiás siralmaiban „hiányzik a bizalom kifejezése és a kérések meghallgatása felől.”²⁰⁰

¹⁹⁸ Rendtorff: Theologie I; 356. o.

¹⁹⁹ Heriban: Úvod, 256. o.

²⁰⁰ Rendtorff: Theologie I; 356. o.

7.5 Eszter

Eszter könyve a zsidóság körében közkedveltnek számít. Figyelmet szentel neki a Megilla talmudi traktátus és két targum is. A Könyv magyarázata már a kiegészítésekkel kezdődik, amelyek a Septuagintában találhatók.

A zsidósággal ellentétben a kereszténység ehhez a könyvhöz hűvösen viszonyul, mert a tartalmát „vallásilag és erkölcsileg kérdésesnek” tartja.²⁰¹ Ebben az összefüggésben gyakran rámutatnak arra, hogy az egész könyvben egyszer sem fordul elő Isten neve. Az egyedüli utalás Istenre 4, 14-ben található, ahol Márdokeus a zsidók szabadulásáról tesz említést „más oldalról.”

Egyes „problematikus” helyek a pontatlan fordítás miatt még problematikusabbá válnak. Zenger figyelmeztet Eszt 8, 11 pontatlan fordítására. Egyházunk hivatalos fordításában²⁰² (értsd a Szlovákiai Evangélikus Egyházat – a ford. megj.) sincs ez az igehely pontosan lefordítva: „megölték és megsemmisítették minden népnek és tartománynak seregét, amely őket nyomorgatná, kicsinyeket és nőket, és hogy javaikat elragadják.” E fordítás szerint a zsidók nőket és gyermekeket is gyilkoltak. A pontos fordítás azonban így hangzik: „...amely nyomorgatná őket és az ő asszonyaikat és gyermekeiket...” Azok a meggyilkolandók, akik nyomorgatni akarják a nőket és gyermekeket. A nők és gyermekek megöléséről a későbbi szövegben már nem történik említés.

Egyetlen egyházatya sem írt kommentárt ehhez a könyvhöz. A legelső kommentárok csak a Karoling korszakban keletkeztek.

Ebből az időszakból származik Hrabanus Maurus (780 - 856) kommentárja, aki a könyvet allegorikusan magyarázza. Szerinte Eszter az egyházat ábrázolja és Vásti a zsidók képviselője. Márdokeusban az egyház tanítóit és lelki vezetőit látja. Ahasvérus király pedig Krisztust ábrázolja. Ennek az állításnak a bizonyításával nem kis gondja akadt.

Walahfrid Strabo (808 - 849) mestere nyomdokaiban haladt. Ahasvérusnak Krisztussal való azonosítását a példázatokban szereplő lakomákkal (Mt 22; Lk 14) támasztotta alá. A király kapuőrei, akik a király ellen összeesküvést szöttek, és akiket Márdokeus leleplez, „schismatici et heretici” (2, 21). Márdokeusban viszont a „sancti doctores” vannak megszemélyesítve.²⁰³

A virágzó középkor leghíresebb kommentárja Ropert von Deutz-tól (1070 - 1129) származik. Tipológiai magyarázatról van szó, amelyben Há-

mán a „figura diaboli” és Márdokeus a „typus Christi”.²⁰⁴ Ezt a szerző Hámán felakasztásából (7, 10) arra a következtetésre jut, hogy az ördög szenvedte el a kereszthalált, és nem Krisztus.

A középkori misztikusok közül ezt a könyvet Hugo szt. Viktorból (+1141) kommentálta. Ahasvérust Krisztussal azonosítja azzal az indoklással, hogy az Assuerus latinósított forma neki az **ostium** szót juttatja eszébe, ami **ajtót** jelent. Erről a szóról pedig Jézus egyik mondása jut eszébe: „én vagyok az ajtó” (Jn 10, 7).

A reformátorok Eszter könyvének magyarázatánál nem sok újat mutattak fel. Sem Luther, sem Kálvin nem kommentálták. Luther így nyilatkozott: „Én ehhez a könyvhöz (t. i. 2Mak) és Eszter könyvéhez olyan barátságtalan vagyok, hogy örülnék neki, ha egyáltalán nem léteznének, mert túlságosan zsidó jellegűek, és sok nem szép pogány viselkedés található bennük.”²⁰⁵

A történet-kritikai kutatás kezdeteit Hugo Grotius (1583 - 1645) és Johann Clericus (1657 - 1736) kommentárjaiban vélhetjük felfedezni.

Semmler Eszter könyvéről azt állítja, hogy ez egy „zsidó mítosz abban az értelemben, ahogy ezt a szót Pál alkalmazza.”²⁰⁶ Reuss volt az első, aki azon a véleményen volt, hogy ebben a könyvben „regényről van szó, amelynek a Púrím ünnep indoklása volt a célja, vagy ez csupán a Makkabeusok korából való nemzetiségi gyűlölet reflexe.”²⁰⁷ A 19. és a 20. század fordulóján olyan vélemények is megjelennek (Jensen és Zimmern), hogy a könyv hátterében egy mítosz van, mert a főszereplők nevei az istenségek neveire emlékeztetnek (Márdokeus - Marduk; Eszter - Istar stb.). Bardtke állítása szerint, aki ehhez a könyvhöz 1963-ban írt kommentárt, Eszter könyve két forrásból keletkezett: egy pogány és egy zsidó forrásból. Fő érveként a főszereplő kettős nevét említi 2, 7-ben: Hadassa - Eszter.

Gerleman hangsúlyozza, hogy a könyv megértése céljából figyelembe kell vennünk az itt leírtak és az exodus eseményei közötti párhuzamot. Eszter könyvében röviden a következő játszódik le: „Egy zsidó férfi az idegen királyi udvarban nagy veszélyen megy át, amely őt és népét fenyegette. Azok után, hogy drámai módon népével együtt megmenekült, nagy becsületnek örvend. Az idegen nemzetet azonban nagy bosszúállás éri. Ennek a szabadulásnak az emlékére ünnepet szentelnek, amelyet minden évben meg kell tartani.”²⁰⁸ A történet felépítésének szerkezeti affinitása van az exodus eseményeinek a

²⁰⁴ Gerleman: Esther, 3. o.

²⁰⁵ WA 22, 2080

²⁰⁶ Semmlert Gerleman idézi, 5. o.

²⁰⁷ Reusst Gerleman idézi, 5. o.

²⁰⁸ Gerleman: Esther, 11. o.

²⁰¹ Gillis Gerleman: Esther, BKAT XII, Neukirchener Verlag 1982 (továbbá Gerleman: Esther), 1. o.

²⁰² Zenger: První zákon, 42. o.

²⁰³ Gerleman: Esther, 3. o.

leírásához. Gerleman a történet részleteiben is bizonyítja a két leírás közötti analógiát. Erre a következtetésre jut: „Nem lehet kételyünk a felől, hogy az exodus eseményei felhasznált irodalomként szolgáltak Eszter könyve elbeszélőjének. Ami viszont feltűnő, az a különleges módszer, ahogy bánik ezzel a lelki értékkel: támaszkodik rá, felülmúlja, és kritikusan bánik vele.”²⁰⁹

Párhuzam fedezhető fel a könyv története és József története között is (1Móz 37 - 50). Ezek a hasonlóságok azt jelzik, hogy Eszter könyvében is hasonlóan kimutatható az isteni gondviselés, holott Isten nevét nem ejtik ki.

A Púrím ünnep eredete, jellege és neve, amelynek Eszter könyve az ünnepi legendája, a sok magyarázat ellenére tisztázatlan marad. Olyan ünnep-ről van szó, amelyről a kánon többi könyveiben nem történik említés. Valószínűleg a Púrím a vallási folklórba mélyen beleyökerezett, ezért be kellett az ünnepek közé sorolni. Éppen ezt a célt tölti be Eszter könyve.

Figyelemreméltó, hogy Eszter a veszély pillanatában nem imádkozik, hanem böjtöl, és kéri a zsidókat Márdokeus által, hogy szintén böjtöljenek (2, 16). Az imádság hiányát azok a kiegészítések kompenzálják, amelyekben megtalálható Márdokeus imája és Eszter két imája is.

Ez a könyv szem előtt tartja a nem zsidó olvasókat is. Márdokeus példája segítségével, amikor felfedi a király ellen szőtt összeesküvést (2, 21 - 23), bizonyítja, hogy a zsidók lojálisak az iránt az állam iránt, amelyben idegenként élnek. Annak a hangsúlyozása, hogy a zsidók nem törekedtek az ellenség vagyionának megszerzésére (9, 10. 15), bár jogukban állt (8, 11), rámutat arra, hogy a zsidók vagyona nem lopásból származik.

²⁰⁹ U. o., 22. o.

8. DÁNIEL ÉS AZ APOKALIPTIKA

Az apokaliptikát sokkal nehezebb meghatározni, mint ahogyan ez az első látásra tűnik. Gerhard von Rad arra figyelmeztet, hogy mindenkinek „aki az apokaliptika kifejezést használja, tudatosítania kell azt, hogy eddig még nem sikerült erre a fogalomra egy kielégítő meghatározást adni.”²¹⁰ Sidonia Horňanová a disszertációs munkájában négyféle módszert javasol az apokaliptika meghatározására: „1. a hagyományos, 2. az irodalmi-formális, 3. az eszenciális és 4. az eklektikus”²¹¹

A hagyományos módszer szerint az apokaliptikát a tartalmi és formai jellemvonások alapján lehet definiálni, mint pl. asztronómia, meteorológia, uranográfia, kozmológia, természeti titokzatosságok, ezoterikus tanítások, transzcendentalitás, mitológia, a történelem pesszimista szemlélete, dualizmus, periodizálás, a két korról való tanítás, numerológia, pszeudoextázis, tettetett inspiráció, pszeudonimitás, szimbolikus nyelv, parainézis, mint az „eszkatológikus etika” egyik fajtája, a végidő feszült várása, a végső idők kozmikus katasztrófa, a nemzetek angyalainak fontos feladata, az igazak megmentése, Isten országa, új korszak, a királyi feladatokkal felruházott közbenjáró, determinizmus.

Ennek a meghatározásnak a gyengéje abban van, hogy „egyetlen apokaliptikus irat sem tartalmazza egyszerre a fent megnevezett jellemző vonásokat és motívumokat.”²¹²

Az irodalom-formai definíció az apokaliptikus iratok irodalmi formáira fókuszál. Az irodalmi forma alatt a titok kinyilatkoztatásának a leírását értjük, amelyet földöntúli lények közvetítenek az azt átvevő embernek.

Ennek a meghatározásnak az a gyengéje, hogy a megnevezett irodalmi műfaj „csak egyetlenegy elem alapján van meghatározva, ez pedig a földöntúli lények által az embernek átadott kinyilatkoztatás.”²¹³ Ez a meghatározás nem magyarázza, miért szegeződik az apokaliptikus látnokok tekintete az idők végezetére, és a jövő rejtélyeinek a megfejtésére.

Az apokaliptika esszenciális meghatározásának Sanders a pártfogója, aki szerint az apokaliptikára jellemző „a kinyilatkoztatásnak a megújulás

²¹⁰ Von Rad: Theologie II, 316. o.

²¹¹ Mgr. Sidonia Horňanová: Židovská apokalyptika (disszertációs munka) EBF UK 2002 (továbbá: Horňanová. Apokalyptika), 14. o.

²¹² U. o., 16. o.

²¹³ U. o., 17. o.

ígéretével való összekapcsolása.²¹⁴ Éppen a változások, és a megújulás ígérete miatt tartja a szerző az apokaliptikus irodalmat az elnyomottak irodalmának. Ez a meghatározás az apokaliptikus irodalomnak csak az egyik elemét emeli ki, és ez a gyengéje.

Nem lehet figyelmen kívül hagyni Sacchi véleményét, aki az apokaliptikát a rossz eredetéről szóló esszenciális spekulációkat tartotta.

Collins nevéhez és az ő irányítása alatt lévő kutatócsoporthoz (Apocalypse Group of the Society Biblical Literature's Genre Project) fűződik az apokaliptika legátdolgozottabb meghatározása.

Ezek a kutatók figyelembe vették az irodalmi műfajt és a tartalmi elemeket is, és arra az eredményre jutottak, hogy nem minden apokaliptikus tartalom az összes formális és tartalmi kellékeket, bár az eszkatológikus anyag ebben az irodalomban domináns helyet foglal el.

Az apokaliptika kifejezés különféle definiálása miatt Horňanová javasolja az apokaliptikus, az apokaliptikus eszkatológia és az apokaliptizmus fogalmak közötti megkülönböztetést.

Az *apokaliptikus* alatt irodalmi műfajt kell érteni. Collins munkacsoportja így határozta meg az apokaliptizmust: „Az apokaliptikus a kinyilatkoztatás irodalmi műfaja, amelynek elbeszélő kerete van, és amely az emberhez földöntúli lények által jut el, feltárja a transzcendens valóságot, amelynek időbeli mértéke van, mert számol az eszkatológikus üdvösséggel, de térbeli mértéke is van, mivel a természetfölötti világra vonatkozik.”²¹⁵

Az *apokaliptikus eszkatológia* alatt egy vallási látásmódot értünk, amely leleplezi az isteni szándék és terv fényében a földi valóságot. Ez a „reménység perspektívája, mert a kiválasztottaknak kilátásba helyezi Jahve szuverén megmentő hatalmát.”²¹⁶

Az *apokaliptizmus* alatt szellemi mozgalmat és vallási jelenséget értünk, amely az apokaliptikus és a hozzá hasonló irodalmi műfajokhoz (orákulumok, testamentumok) kötődik. A vallási üldözés az apokaliptizmus feltűnésének táptalaja.

Az alapfogalmakat először meg kellett határozni ahhoz, hogy foglalkozhassunk Dániel könyvével, amely „az egyetlen és teljesen kifejtett példája az apokaliptikus irodalomnak az Ószövetségben.”²¹⁷ Meg kell azonban rögzí-

tön jegyeznünk, hogy irodalmi szempontból az egész könyv nem apokaliptikus, csak allegorikus vízió 2, 13 – 45-ben és apokaliptikus víziók a 7. – 12. fejezetekben.

Dániel könyvén bemutatjuk az apokaliptika több jellegzetes elemét:

- a) **Pseudonimitás-(álnéven írás)** - A Kr. e. 2. században élt szerző Dániel neve alatt ír, aki Ez 14, 14. 20; 28, 3 alapján a régmúlt homállal fedett titokzatos személyei közé tartozik.
- b) **Eszkatológikus türelmetlenség** - a napok számlálása 12, 11 - 12-ben (beleszámítva az első adat korrekcióját 1290-ről 1335-re) rámutat az író és az olvasók türelmetlenségére.
- c) **A történelem periodizálása** - az álom a négy király uralkodásáról, ill. egymást követő birodalmáról a 7. fejezetben a történelem periodizálásának példája, de a szerző globális történelmi látásának is.
- d) **Számszimbólika** - 9, 2 hivatkozása Jer 25,12-re és 29,10-re, valamint hetven hét érdekes magyarázata a fejezet végén (24kk v.) a szimbolikus 70-es szám felhasználásának a példája.
- e) **A titkos beszéd és annak megfejtése** - példaként szolgál erre az 5. fejezet, amelyben leírják, hogy Dániel miként fejtette meg e titokzatos szavak értelmét: *mene, mene, tekel ufarsin*.
- f) **Angyali kioktatás** - több helyen (7, 16; 8, 16; 9, 21 - 22; 10, 11kk.) az angelus interpretőről van szó, aki megmagyarázza Dánielnek a látottakat és hallottakat értelmét. A 9. – 12. fejezetekben közvetlenül az angyaltól jönnek a látomások, tehát angelus revelator-ról van szó.
- g) **A túlvilági élet hangsúlyozása** - 12, 1 - 3 az első ószövetségi textus, amely a halottak feltámadásáról beszél.
- h) **Történelmi dualizmus** - az apokaliptikának ezt a jellegzetes vonását a 7. fejezetben figyelhetjük meg, ahol a négy ragadozó állat uralkodása ellenpólusként le van írva az Emberfia uralkodása (13kk v.)

Dániel könyvének példáján rámutathatunk az apokaliptika különböző forrásaira és az Ószövetség talaján meglevő különböző teológiai hagyományokkal való érintkezési pontjaira. A történelem periodizálását összefüggésben láthatjuk az események sematikus előadásával, ami a Papi kódex elbeszélési módjára jellemző. Az Úr dicsőítése, amelyet a pogány királyok ajkára adnak, a zsoltárokról emlékeztet. A kultusszal való érintkezési pont a jeruzsálemi templom megtisztítására való a vágyakozásában van. A Tóra előírásaira való hangsúlyt

²¹⁴ E. P. Sanders: The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses, Tübingen 1983, 450.o., idézi őt S. Horňanová: Apokalyptika, 17.o.

²¹⁵ J. J. Collinst idézi Horňanová: Apokalyptika, 21.o.

²¹⁶ P. D. Hanson definícióját Horňanová idézi: Apokalyptika, 30. o.

²¹⁷ J. J. Collinst idézi Horňanová: Apokalyptika, 137. o.

²¹⁷ J. J. Collinst idézi Horňanová: Apokalyptika, 137. o.

(a tiszta és tisztátalan ételek) az 1. fejezetben fedezhetjük fel. Az imádság a 9. fejezetben a deuteronomista teológia szellemében van megfogalmazva. A próféták jövőléseivel való érintkezési pont a pogány uralkodók ellen hirdett ítélet. A bölcsességi irodalom teológiához kapcsolódik Dániel olyan bemutatása, mint aki az Istentől kapott bölcsességével túlszárnyalja a konkurrensait.

A bölcsék azonosítása az istenfélőkkel (*maskilim* - 1, 4; 11, 35; 12, 3) a bölcsességi irodalommal való érintkezési pont.

Dániel könyve reakció azokra az üldözésekre, amelyek IV. Antiokhosz. Epiphanész idején voltak. Célja a hűségre és a kitartásra való buzdítás.

9. A KÉSŐBBI PRÓFÉTÁK- NŐBÍÍM ACHARÓNÍM

A prófétai könyvek többségének háromrészes eszkatológiai szerkezete van. Az első részben a pusztulás jövőlése található Izrael felett.

A második részben a próféta ítéletet hirdet a környező népek felett, és a harmadik részben felhangzik az örömhír, amely a megváltás korszakának eljövételét hirdeti. Ez a szerkezet nem véletlenszerű. Azt fejezi ki, hogy Isten szeretete nagyobb, mint az igazságossága.

A megváltás eljövételének leírása az egyes iratokban különböző, mint az időt (közeli - távoli), és a módszert (megtérés vagy beteljesedés) illetően. Abban is különbözik, hogy a megváltást vagy közvetlenül Isten, vagy az általa megbízott király szerzi.

A képzetek különbözőségének ellenére megnevezhetjük az eszkatológikus várokozások fő vonásait:

- Ítélet Izrael és a népek felett. Az ítélet mindenkit érinteni fog, aki jogtalanságot követett el. A próféták ítélethirdetése saját népük felett és az idegen népek felett ezt szemlélteti és bizonyítja.
- Az emberek belső megváltozása. Ez képletesen a szívek átformálása segítségével van leírva (lásd Jer 31, 33; Ez 36, 26 kk.)
- Bőség és jólét, amely a föld (Ézs 30, 23 - 25; 51, 3; Ámós 9, 13) és a nyájak (Ézs 44, 3kk.) termékenységében mutatkozik meg. A jólét azt fogja eredményezni, hogy minden ingyen lesz (Ézs 55, 1).
- Világbéke. Ennek az állapotnak a leírását a következő helyeken találjuk: Ézs 2, 1 - 4; 11, 6 - 9 és Zak 9, 10.

Kurt Schubert szerint az Ószövetségben különbséget kell tenni a politikai eszkatológia, amelynek elképzelhetetlen eleme a messianizmus, és az individuális eszkatológia között, amely a paradicsom, a pokol, az utolsó ítélet, és a halottak feltámadása iránt érdeklődik.²¹⁸

²¹⁸ Lásd az anyag felosztását Kurt Schubert művének tartalmában: Židovské náboženství v proměnách věků, Vyšehrad Praha, 1999.

9.1 Proto-Ézsaiás (Ézs 1 – 39)

A próféta teológiai súlypontjait ezekbe a pontokba foglalhatjuk össze:

1. **Az Isten szent. Isten Izrael Szentje (*qedós jisrá 'él*).** Istennek ez a megnevezése nemcsak Proto-Ézsaiásra jellemző (12, 6; 30, 1), hanem ugyanúgy Deutero-Ézsaiásra és Tritó-Ézsaiásra is. Isten szentsége az ő hatalmában és fenségében nyilvánul meg, amelyek minden emberi dimenziót meghaladnak. „A szentség Istennek a legbensőbb, rejtett, de mindenek felett álló tulajdonsága.”²¹⁹
Ezt fejezi ki a háromszoros *qádós* 6, 3-ban. Isten, aki szent, nem tűri el a bűnt. Az ő haragja a bűn ellen irányul. Izrael bűne ellen is, ill. főként ez ellen. Isten szentsége nem tűr el semmiféle bálványimádást. Ézsaiás a bálványimádást Isten szentségének teológiai alapállásából bírálja.
2. **Isten megköveteli a törvényt (*mispát*) és az igazságosságot (*cedáqá*).** A törvény és az igazság cselekvése a megfelelő válasz Isten szentségére. Ebben van a különbség a Papi kódexszel szemben, ahol a „Szentek legyetek” követelmény Isten szentségéből következik. Ahol viszont a törvény és igazságosság helyett vérontás (*mispách*) és a segítségért való kiáltás (*ce' áqá*) van, oda Isten ítélete sújt le (5, 7 c.) Az Úr érvényesíteni tudja a jogot és igazságosságot az emberi igazságtalanság (jogtalanság) ellenére is (9, 6; 11, 3 - 9; 32, 1). Az igazság gyümölcse a békeesség lesz (32, 17).
3. **Az ítélet Istennek nem a végső szava.** A megsemmisítő ítélet után is meghagyja a maradékot (*sáríd, se 'ár, se 'erít* - 1, 8 - 9; 10, 21; 30, 17). A próféta egyik fiának a neve is (*Séar Jásúb* - 7, 3) arra emlékeztet, hogy a nép maradéka, amely túléli az ítéletet, megtér az Úrhoz.
4. Isten ítéletének az idején, amely Asszíria révén következett be, a segítséget nem a politikai szövetségekben (lásd 30, 1), a kőfalak megerősítésében (lásd 22, 5 - 11) és a fegyverekben (31, 1) kell keresni, hanem **az Űrban való bizakodásban** (7, 9 c; 20. feje.; 28, 14).
5. **Sion különleges helyet tölt be a próféta igehirdetésében.** Ézsaiás olyan személynek érzi magát, akit az az Isten bízott meg, aki „a Sion hegyén lakozik” (8, 18), és hirdeti, hogy a Sionon „találnak menedéket népe szegényei.” (14, 32). Ez a menedék azonban nem automatiku-

san működik. Ha a nép nem követi Isten utasításait, eljön az ítélet a Sionra is (1, 27), még ha azelőtt hűséges város is volt (1, 21). Az ellenség Isten eszköze lesz Sion megbüntetésére (10, 32), és Sion majdhogynem elpusztul (1, 8kk). Egy kunyhóhoz fog hasonlítani a szőlőben, és kalibához az uborkaföldön. Ez beigazolódtott Jeruzsálem sikertelen ostromlásánál 701-ben. Végül azonban mégis Sion lesz az a hely, ahol „a próbakő, drága szegletkő” van letéve (28, 16). Sion fontos szerepet játszik a próféta várakozásaiban: a népek a Sionra mennek, hogy a Tórát tanulják (2, 2 - 5). A sioni hagyomány Ézsaiás révén az eszkatológia részévé lesz.

6. **A keresztyénységben a leghíresebbek és a legmegbecsültebbek Ézsaiás Messiásra vonatkozó ígéretei (7, 14kk; 9, 1kk; 11, 1kk).** Ezekben a részekben a próféta a Messiás királyságát, mint a béke, az igazságosság és a jólét királyságát írja le. A messiási király Dávid leszármazottja lesz, és Jeruzsálemben fog lakozni. Emánuel lesz a jelképes neve (*' immánú 'él*). A kritikai kutatás Emánuelben vagy a próféta harmadik fiát vagy Áház király fiát látja. Ezeknek a feltevéseknek a gyengéjük abban van, hogy
 - a próféta felesége, akinek már volt két gyermeke, nem lehetne *'almá*-nak nevezve,
 - a próféta másként adná a királynak hírül a fia születését, mint ahogy ez 7, 14kk-ben van leírva,
 - ha egy egyszerű gyermek születéséről lenne szó, akkor nem lehetne jelnek tekinteni, amelyet maga az Úr ad (7, 14).²²⁰

Az *almá* kifejezéssel a héber nyelv szüzet, vagy olyan férjes asszonyt jelöl, aki még nem szült. A Septuaginta a 7, 14-ben található kifejezést *parthenos*-nak fordítja, és így idézi ezt a helyet Mt 1, 23 is.

Ezeknek a messiási jövendöléseknek köszönhetően is kapta Ézsaiás Ágoston egyházatyától „az Ószövetség evangélistája” hízelgő elnevezést.

²¹⁹ Otto Kaiser: Der Prophet Jesaja, ATD 17. Berlin, EVA, 1984, 128.o.

²²⁰ Erről a problémáról lásd részletesebben Otto Kaiser: Der Prophet Jesaja, ATD 17, EVA Berlin 1984, 154 - 157. o.

9.2 Deutero-Ézsaiás (Ézs 40 - 55)

1. Ágoston egyházatyja, aki Ézsaiás könyvére úgy tekintett, mint egy szerzőtől származó műre, a könyvnek, ill. szerzőnek „**az Ószövetség evangélistája**” megnevezést adta, főként az Úr szenvedő szolgájáról – Ebed Jahvéről szóló fejezetek miatt. Az anonim prófétának ezek a fejezetei, amelyek a Kr. e. 6. századból valók, a keresztyénség legismertebb textusai közé tartoznak. A következő passzusokról van szó: 42, 1 - 9; 49, 1 - 6; 50, 4 - 9; 52, 13 - 53, 12.

A kutatás kritikai időszakában az Úr szolgáját fokozatosan ezekkel a személyekkel ill. csoportokkal azonosították a leggyakrabban:

- a) **Izrael.** Ez a vélemény főként a 49, 3-ra támaszkodik, ahol úgy tűnik, hogy az *ebed* és *jisra 'el* kifejezéseket szinonimaként használják. Bár igaz, hogy a 41. – 48. fejezetekben Izraelt Isten szolgájának nevezik, a nehézséget azok a kijelentések okozzák, amelyekben Izraelt az Úr méltatlan szolgájának jelölik. (pl. 42, 19).
- b) **Izraelbeli kiválasztott csoport.** Ez egy olyan csoport, melyet a „maradék” szóval jelölhetünk (46, 3).
- c) **Deutero-Ézsaiás.** Ebben az értelmezésben vagy a próféta hitvallásairól van szó (ezek hasonlóak Jeremiás hitvallásaihoz - lásd a 9. 4 pontot), vagy pedig a próféta életének későbbi, a tanítványai által összeállított értékeléséről. Ebben az összefüggésben érdekes az ApCsel 8, 34-ben feltett kérdés, hogy a próféta önmagáról beszél-e, vagy valaki másról.
- d) **Kürosz.** Erre a perzsa uralkodóra nehezen illenek az Úr szenvedő szolgájáról szóló részek. Kürosz más titulusokat kapott: *nó' í* (pásztorom 44, 28) és *masiach* (felkent 45, 1).
- e) **Az eljövendő Messiás.** A messiási szövegértelmezést megtaláljuk már a zsidóság intertestamentális korában is. A keresztyén egyház kezdetétől fogva az Úr szenvedő szolgájáról szóló próféciák beteljesedését Jézus Krisztusban látja (lásd ApCsel 8, 34kk és 1Pt 2, 21 - 25).

Az Úr szolgájáról szóló énekek - tekintet nélkül arra, hogy kivel azonosítjuk a személyét - abban egyediek,

- hogy egy ártatlan ember szenvedéséről van bennük szó,
- hogy az ártatlan szolga szenvedése azoknak a bűnét törli el, akik felismerik benne az Úr szolgáját. Tehát helyettes szenvedésről és helyettes áldozatról van szó.
- Azok, akik felismerik a szolga helyettes áldozatát, megvallják bűneiket.

2. Deutero-Ézsaiás üzenetének a következő jellegzetes vonása a **szigorú monoteizmus**. Nagyon gyakori Isten kizárólagosságának hangsúlyozása az ő egyenes beszédeiben (pl. 43, 11; 44, 6 - 7; 46, 9). Gyakoriak azok a polemikus és szatirikus részek is, amelyek a babiloni bálványokról szólnak (pl. 44, 9kk; 46, 1kk).

3. **A fogságból való hazatérés meghirdetése és teológiai értékelése.** Ez a próféta Izrael vigasztalója (40, 1kk) és a fogságból való visszatérés meghirdetője. Kürosz perzsa király Isten eszközének van értékelve, aki ezt elősegíti. A fogságból való visszatérés egy új exodus-ként van értékelve, amelyben az Egyiptomból való kiszabadulás kísérő jelei fedezhetőek fel (40, 3 - 5), és amely jelentőségével felülmúlja az Egyiptomból való szabadulást (41, 17 - 19; 42, 16). A próféta gyakran érvel azzal, hogy az Úr, aki a hatalmát Teremtőként már bebizonyította, Megváltóként is kinyilatkoztatja magát. Az Úr megmenti a népet a fogságból, mert az ő gondolatai nem emberi gondolatok, és az ő szava hatalmas, amely nem tér hozzá vissza üresen (55, 8kk).

4. A próféta jövődőlésében **Jeruzsálem új vonásokat kap**. Jeruzsálem meg van személyesítve (lásd 52, 1kk; 54, 4 - 10). A város asszonyrá válik. Ugyanez vonatkozik Izraelre is. Ezért beszélhetünk az Úrról, mint férjről (54, 5), és Izraelről, mint az ő ifjúsága asszonyáról (54, 6).

9.3 Tritó-Ézsaiás (Ézs 56 - 66)

1. Ez a fogság utáni próféta **Isten szentségének a gondolatát** azáltal bővíti, hogy mindent szentnek nyilvánít, ami Istenhez és az istentisztelet-hez közel áll. Ennél az oknál fogva a város (64, 9), a templom (64, 10) és a hegy (66, 20) is szent.

2. **Eszkatológia.** A próféta arról az ítéletről beszél, amelynek alá kell vetnie magát minden teremtménynek. Azért jön az ítélet, mert nem tetszett az Úrnak, hogy nincs igazság (57, 15). Az ítélet tűz és kard által jön (66, 16). Külön büntetés éri a bálványimádókat (57, 3kk; 65, 11kk). A bálványimádók büntetése úgy van ábrázolva, hogy azok jólétével van szembeállítva, akik *'abádaj*-ként vannak jelölve. Az ítélet után az Úr új eget és földet teremt (65, 17; 66, 22), ahol a menny az ő trónszéke és a föld lábainak számolya lesz (66, 1). Jeruzsálem is megújul, és a dicsősége felülmúlja az eddigi dicsőségét (60, 10 - 22). Jeruzsálem miatt az Úrnak nem szabad hallgatnia, és nem nyugodhat meg addig, amíg nem úgy fog tündökölni, mint egy fáklya (62, 1). Jeruzsálem dicsőségéhez a környező népek is hozzájárulnak a gazdagságukkal (60, 6) és a munkájukkal (60, 10; 61, 5 - 6). Jeruzsálem világossága és fénye fogja őket vonzani (60, 3). Így mó-

dosítja Tritó-Ézsaiás a 2, 1 - 5ben kifejtett témát, ahol a népek azért jönnek Jeruzsálembe, hogy az Úr tanításait és szavát hallgassák.

Az eljövendő üdvösségben részesülhetnek más népek is, még az eunuchok is (56, 3 - 4), mert az új templom mindig nyitva lesz, az imádság háza lesz minden nép számára (56, 7; 66, 18 - 23), és az Úr azok számára is megtalálható lesz, akik nem keresik őt (65, 1).

Az üdvkorszak olyan korszakként van ábrázolva, amelyben a nyugalom és az igazság érvényesül, és amelyben nem lesz többé erőszak és pusztítás (60, 17b - 18).

Az üdvösség korát az Úr szolgálja hozza, akin az Úr Lelke nyugszik, és akit felkent az Úr (61, 6kk). Az üdvkorszak a jubileumi évhez van hasonlítva (lásd 3Móz 25).

Azok, akiket az Úr megment, *jád vásém*-et kapnak tőle (56, 5). Ez a bibliai hely nyújtott alapot a jeruzsálemi emlékhely elnevezésére.

3. A jog betartására és az igazság cselekvésére (56, 1) szóló felhívás az elközelgő üdvkorszakkal van indokolva egy olyan korban, amikor a pásztorok és örök néma ebek (56, 10), és az igazakat sérelmek érik (57, 1), amikor nincs jog (57, 15b), és amikor a kegyesség csak formális (58, 5 - 6). Ebben a korban jelenik meg Isten igazsága (56, 1b).

4. Az Úr, mint Megváltó különféle hasonlatokkal és jelzőkkel van bemutatva. Ő a mi Megváltónk öröktől fogva és az Atyánk (63, 16; 64, 7), és olyan, mint egy édesanya (66, 13). Isten édesapaként való *megszóltatása* először Tritó-Ézsaiásnál jelenik meg. Istent a következő helyeken *hasonlítják* atyához: 5Móz 32, 6; 2Sám 7, 14; Zsolt 68, 6; 89, 27; Ézs 9, 6; 64, 7; Jer 3, 4.1 9; Mal 1, 6; 2, 10). Istennek az atyához való hasonlítása azért olyan ritka az Ószövetségben, „mert a környező pogány világban az Isten általi nemzés gondolata gyakori volt.”²²¹ Azért, hogy ezeknek az asszociációknak elejét vegyék, Istennek, mint atyának a képzete a háttérbe szorul.

Ennél a fogság utáni prófétánál a sabbát fokozatosan a kegyesség központjába kerül (56, 2. 4. 6; 58, 13 - 14; 66, 23).

Végezetül meg kell jegyeznünk, hogy Ézsaiás könyve mindhárom részének több közös témája van, és nem véletlenül voltak ezek a részek egymáshoz illesztve. A közös témák a könyv mindhárom részében a következők:

- Izrael Szentje. A *qedás jjsrá 'él* kifejezés 35-ször fordul elő kezdve 1, 4-től 60, 14-ig.

- Sion és Jeruzsálem, mint az üdvösség helye. A Sionnal való törődést és a neki szóló ígéreteket a könyv mindhárom rétegében megtaláljuk. A *cijjón* kifejezés 47-szer fordul elő.
- A messianizmus. Proto-Ézsaiásban ez a téma a messiás királyról szóló ígérekben található, Deutero- és Tritó-Ézsaiásban pedig az Úr szenvedő szolgájáról szóló énekekben.
- Az igazság és jog követelménye (*mispát úcedáqá*).

A közös témák Proto és Deutero-Ézsaiásban - a fent említetteken kívül a következők:

- Izrael maradéka. Ez a kifejezés 46, 3-ban is megtalálható.
- Monoteizmus. Proto-Ézsaiásban ez a téma Izrael bálványimádásának kritikájában jön elő, Deutero-Ézsaiásban a babiloni politeizmus kigúnyolásával összefüggésben. Tritó-Ézsaiásban a hangsúly az Úr dicsőségén van, amelyet minden nép meglát (60, 1 - 2; 66, 18 - 19).

A közös témák Deutero és Tritó-Ézsaiásban attól a három témától eltekintve, amelyek az egész könyvre vonatkozólag közősek, a következők:

- Az Úr szenvedő szolgájának helyettes szenvedése. Az utolsó Ebed Jahve ének 61, 1kk-ben található.
- Az új teremtettség várása.

9.4 Jeremiás

1. Egyetlen egy prófétánál sem olyan szoros a kapcsolat a hirdetett prófétai üzenet és az üzenet hirdetőjének élete között, mint **Jeremiás próféta esetében. Jeremiás élete elválaszthatatlan része az ő prófétai üzenetének.** Életének főleg erről a három vonásáról van szó: szenvedés, a kortársakkal való szolidaritás és a belső vívódások.

1.1 Szenvedés.

A könyv részletesen leírja a próféta szenvedését és annak okait. A szenvedéséről azokból a szövegekből tudhatunk, amelyek egyes szám harmadik személyében beszélnek róla (főleg a 30. – 45. fejezetek), és azokból a vallomásokból, melyek egyes szám első személyben vannak írva. Jó példaként szolgálhat a 20. fejezet, ahol a próféta szenvedésének részletes leírása után a bizonyágtétel következik

A próféta szenvedését az is megsokszorozta, hogy nem volt családja. Az Úr parancsára nőtlen maradt (16, 2). Ezzel a példával nem indo-

²²¹ Starý zákon, překlad s výkladem, 11-Izajáš, Kalich Praha 1982, 398. o.

kolhatjuk meg a cölibátus követelményét mindenki számára, aki Isten szolgálatában áll. Jeremiás azért maradt nőtlen, hogy ne kelljen végnőnie saját családjá szenedését az ítélet idején (16, 3 - 4).

Nagy belső fájdalmat jelent a próféta számára az is, hogy a munkálkodásának nem lett meg kívánt eredménye. A nép nem tért meg és nem hallgatott Urára. Ezt állapítja meg működésének „félidejében” (25, 1 - 14), és erről tesz bizonyosságot működésének végén is: „nem hallgattak az Úr szavára” (43, 7), és nem hallgattak a prófétára (44, 16).

Az egyház a próféta szenedésében Krisztus szenedésének ószövetségi előképét látja.

1.2 Szolidaritás

Ezt a szolidaritást kritikai szolidaritásnak is jellemezhetjük. A próféta imádkozik a népéért (7, 16; 14, 11), de Istentől utasítást kap, hogy ne cselekedje ezt, mert a bálványimádók ezt nem érdeklik meg. A próféta kesereg népe pusztulása miatt (4, 19 - 22; 8, 21 - 23), de tüstént távol akar lenni tőlük, „mert mindnyájan paráznák, hitszegők gyülekezete.” (9, 1kk.) Ez a szolidaritás főként akkor nyilvánul meg, amikor a prófétának döntenie lehet afelől, hogy Jeruzsálem bevetele után vagy Babilonba megy, vagy az országban marad. Júdeában marad, és Micpában Gedáliás mellett telepszik le, hogy megpróbálja menteni a menthetőt (40. fejezet).

1.3 Belső harcok (vívódások).

Az első belső vívódása az elhívásakor játszódik le: a próféta kifogásokat keres, mentegetődzik, hogy még túl fiatal, és nem tud jól beszélni (1, 6). A további belső harcait a bizonyágtételeiben követhetjük nyomom. Ezekről a textusokról van szó: 11, 18 - 23; 12, 1 - 6; 15, 10 - 21; 17, 14 - 18; 18, 18 - 23; 20, 7 - 18). A közös ismertető jegyük az, hogy a próféta az égető kérdéseire vagy választ kap az Úrtól, vagy újabb megbízatást kap. Jeremiás bizonyágtételei azt bizonyítják, hogy milyen bensőséges kapcsolatban állt az Úrral. Azonban azt is megmutatják, hogy a próféta nem valamiféle gépezet, amely gondolkodás nélkül teljesíti a számára kijelölt parancsokat, hanem kérdései, kétségei, fájdalmai és félelmei is vannak.

2. **Az ítélet hirdetése.** Jeremiást az Isten ítéletének a hirdetőjeként is nevezhetnénk, amely a babiloniak személyében érkezik. Már a „munkaleírásában” (1, 10) találunk négy feladatot, amelyek az ítélet hirdetésére utalnak (gyomlálás, irtás, pusztítás és rombolás), de csak két „konstruktív” feladatot (építés, plántálás). Az ítélet hirdetése az egész könyvet átszövi (pl. 4, 5kk; 6, 1kk;

10, 17kk stb.) Nabukodonozor babilóniai király Isten szolgájának van nevezve (27, 6), aki Isten nevében ítéletet tart Júdea felett.

3. **A megtérésre való hívás.** Az egész könyvben számtalanszor elhangzik a megtérésre és az Úrhoz való visszatérésre való hívás. Jeremiást joggal nevezhetjük a megtérés prófétájának. A bünt úgy írja le, mint az Istentől való elfordulást, és a bálványokhoz való fordulást, amelyeket seqernek értékelt. A megjobbulás a büntől való elforduláson, és az Úrhoz való térésen alapszik. Az Úr, akitől az ő népe elfordult, az ország elvesztésével és a Babilonba való deportálással fenyeget.

A megtérésre való felhívások és az ítélet hirdetése számtalanszor átfonódnak ebben a prófétai könyvben. Akkor is, amikor az ítélet már visszafordíthatatlannak tűnik, a próféta még megtérésre hív.

4. **Az üdv hirdetése.** Az ítélethirdetés ellenére és a megtérésre való hívás ellenére, amelyeket a próféta a maga részéről hatástalannak tartott, nem hiányzik Jeremiásnál az üdv hirdetése sem. Már a 3. fejezetben felcsendülnek a kegyelem szavai az ítélet beteljesedése után, majd a próféta meghirdeti annak a királynak a jövetelét, aki Dávid leszármazottja, és akit *Jahve cidqénú*-nak fognak hívni (23, 5 - 8). Ezek a szavak már feltételezik a fogságot, és az abból való visszatérést ígérik. Ez a visszatérés még az Egyiptomból való szabadulást is felülmúlja.

Az üdv hirdetése megtalálható az ún. vigasztalási könyvecskéjében is (30. - 31. rész). Ezekben a fejezetekben a próféta meghirdeti a babiloni iga széttörését (30, 8), a dávidi királyság megújítását (30, 9), Isten népe ellenségeinek a büntetését (30, 16), a leigázott ország megújítását (31, 4kk), a hazatérést (31, 8) és Ráhel sírásának a végét (31, 15 - 16). Ekkor már az Úr nem fogja Izraelt büntetni, hanem építeni, és plántálni (az Úr teteteinek leírásánál ugyanazokat a kifejezéseket használják, mint a próféta tevékenységének leírásánál az 1, 10-ben), új szövetséget köt vele, és Jeruzsálemnek örök fennmaradást biztosít (31, 38kk).

5. **A hamis prófétákkal való polémiák.** Az egész könyvben találunk olyan részeket, amelyek Jeremiás harcát írják le a hamis prófétákkal, akik illúziókat éltek a népben. Olyan prófétákkal vitázik 14, 13 - 16-ban, akik tartós nyugalmat hirdetnek. Passúr pap fejelemi intézkedései Jeremiás ellen a 20. részben vannak leírva. A legerjedelmesebb rész, amely Jeremiás konfliktusát írja le a hamis prófétákkal, 23, 9 - 40-ben található. Jeremiás a hamis prófétákkal a templom lerombolásáról szóló ígehirdetése miatt került konfliktusba (26, 1kk). Ebben a részben olvashatunk Uriás próféta vértanúhaláláról. A 28. fejezetben le van írva a próféta konfliktusa Hananiással, és a 29, 24 - 32-ben a Semájával való konfliktusa.

6. Idegen nemzetek elleni próféciák. Jeremiás elhívásakor mondja az Úr, hogy „népek prófétájává” választotta (1, 5). A környező népek elleni kijelentéseket 25, 19 - 26-ban és a 46 - 51 fejezetekben találjuk. A Septuagintában a maszoréta szöveg 46 - 51 fejezetei 25, 26 után következnek, amivel jobban kifejezésre jut az ún. háromrészű eszkatológikus struktúra.

7. Új szövetség. Az új szövetségről a próféta a 31,31 - 34-ben és 32, 39 - 40-ben beszél. Kérdéses, hogy *bört chadása*-t úgy kell értelmezni, mint új szövetséget, vagy mint megújított szövetséget, vagy egy újfajta szövetséget. A héber nyelvnek nincs külön kifejezése az „új” és „megújított” fogalmakra. Egyrészt igaz, hogy a *bört chadása*-t az Úr köti Izrael házával és Júda házával, másrészt viszont éppen ennek az új, vagy megújított szövetségnek a következtében a többi nép is eljuthat Istenhez (12, 14 - 17; 16, 19 - 21). Ennek a szövetségnek az újdonsága abban lesz, hogy nem kőre lesz írva, hanem az emberi szív hústábláira. A kegyelem szövetsége lesz ez, mert az Urat semmi nem motiválja arra, hogy új szövetséget kössön, ill. megújítsa a népével kötött szövetségét, amit az rendszeresen megszegett.

Az új szövetség ígretéről szóló fejezetet az Újszövetség többször idézi. Lk 22, 20-ban és 1Kor 11, 25 kk-ben az úrvacsora kelyhével kapcsolatosan említi. Róm 11, 25 - 27-ben nem teljesen biztos, hogy itt Jer 31 idézetéről van szó. A Zsidókhoz írt levélben Jer 31-et kétszer idézik. Először 8, 8 - 13-ban ezzel az ószövetségi idézettel érvelnek az Ószövetség elavultsága mellett, majd 10, 15 - 17-ben ezzel a szöveggel magyarázzák, hogy „nincs több bűnért való áldozat”.

8. Visszhangok. Az Újszövetségben Jeremiást sokkal kevesebbet idézik, mint Ézsaiást. A keresztyénségben a könyv legismertebb része az újszövetségről szóló rész (31, 31 - 34) és a Dávid magvából származó messiási királyról szóló szakasz (23, 5 - 8).

A mai zsidóság gyakran fordul Jeremiához. Említsük meg Leonard Bernstein 1. szimfóniáját, amelynek a „Jeremiás” nevet adta, vagy Klaus Huber és Elie Wiesel irodalmi műveit. Elie Wiesel így ír Jeremiásról: „Jeremiás úgy szólít meg minket, mint író, de elsősorban, mint modern krónikás. Az ő fixa ideái a mieink is, ugyanúgy az ő nagy témái is....: Kétkedés magamról és másokról., magányosság,...., kétségbeesés,...., tiltakozás...bizonyágtéves... Végül utolsó téma: a vigasztalás. Ugyanaz a próféta, aki látta és átélte a szenvedést, a szenvedés végéről beszél. A pusztulás krónikása megfelelő szavakat talál a vigasztalás kezdetére is. Jeremiás az első zsidó író, és minden idők „legszókimondóbb” zsidó írója.²²²

²²² Wiesel idézi Zenger: Einleitung, 429. o.

9.5 Ezékiel

Ezékiel egy személyben próféta, aki hirdeti az ítéletet és a megváltást, a „felső tízezerből” származó pap, teológus, lelkipásztor, látnok, közbenjáró, közéleti személyiség, vitázó, kora eseményeinek tisztán látó megfigyelője és költő. Ezékiel önmagát Izrael házának az Úr által rendeltetett őrállójának tekint (3, 17; 33, 7) aki - a hamis prófétákkal ellentétben - falat képez Izrael háza körül (13, 5).

A könyv teológiai súlypontjait a következőképpen lehetne pontokba foglalni:

1. Ezékiel folytatja az irodalomelőtti próféták és az irodalmi próféták munkásságát. Az extatikus élményei (1, 1kk; 8, 1kk; 11, 1kk; 40, 1kk) Illésre és Elizeusra emlékeztetnek. Az általa használt irodalmi és retorikai formák a fogság előtti prófétákhoz kapcsolódnak, főként Ámóshoz és Jeremiáshoz. Jelképes tettei (3, 22 - 5, 4; 12, 1kk; 21, 1kk) szintén kapcsolódnak a fogság előtti próféták jelképes tetteihez. Az újdonság abban van, hogy maga a próféta személye jel (mófét) a deportáltak számára.

Ami a beszédmodorát illeti, erős, drasztikus, sokszor túlhalad az illem és a jó ízlés európai értelemben vett határain.

2. A próféták közül a legnagyobb mértékben Ezékiel jövendöli meg a bekövetkező eseményeket. Ebből kifolyólag a kijelentései pontosan vannak datálva, hogy később megmutatkozzon a megbízhatóságuk. A tanítványai később így datálták az idegen népek elleni kijelentéseket (25. - 32 fejezetek). Ezékiel kihangsúlyozza, hogy az ő jövendölései nem a messi jövőre vonatkoznak, hanem hamarosan bekövetkeznek (12, 26 - 28).

3. Ezékiel a monoteizmus következetes hirdetője. Az ő szemében az idegen istenek csak bálványok és utálatosságok (pl. 8, 6. 10. 13). Csak az Úr szavának van hatalma. Csak az Úr szent (8. fej.). Az Úr kezében van a történelem (16., 20. és 24. fejezetek). Az Úr király (20, 33) és pásztor (34, 15 kk.). Ebből kitűnik, hogy ez a próféta a pellengérezzi a leginkább az első és a második parancsolat elleni bűnöket (6., 8., 14., 16., 20., és 23. fejezetek). Az Úr dicsősége eltávozott a megszentelt templomból (10, 4; 11, 23), és csak az újjáépítése után tér oda vissza (40. - 48. fejezetek, főként 43, 1kk.).

Ennél az oknál fogva használja azt a formulát, mely a Tízparancsolat elejére emlékeztet: akkor megtudják, hogy én vagyok az Úr. Az *ánóki JHVH* vagy *aní JHVH* formulának az eredete a kultuszban van.

Bizonyítékul szolgál erre Zsolt 50, 7 és a Szentség törvénye (pl. 3Móz 18, 5. 6). Míg a kultuszban ez a formula különféle előírásokat indokol meg, addig Ezékiel ezt *vída 'etem ki 'aní JHVH*-ra módosítja, és figyelmeztetésként

használja. Aki nem akarja jószántából megismerni az Urat és az ő akaratát, az megismeri őt az ítéletei által. Példák: 6, 7. 10. 14; 7, 4. 9. 27; 20, 44; 23, 49. A *vejáda 'ú ké 'aní JHVH* ill. *vejád 'ú ké 'aní JHVH* formula az idegen népek elleni próféciákban található meg (25, 7-től 32, 15-ig). Azt jelenti, hogy a pogányok is megismerhetik az Urat és az ő hatalmát a felettük hozott ítélet által.

4. Ezékiel felsorolja azokat a követelményeket, amelyeket a kegyeseknek be kell tartaniuk (18, 1 - 20). Ezek nemcsak kultikus, hanem szociális bűnök is, amelyekről az istenfélő embernek óvakodnia kell.

5. Egyetlen próféta sem beszél ennyit a bűn hatalmáról és következményeiről, mint Ezékiel. Hangsúlyozza Isten népének régi bűneit (16., 20. és 23. fejezetek), de saját kortársait sem tekinti a bűnös atyák ártatlan örököseinek. Pártos háznak és engedetlen népnek nevezi őket (2, 5. 6. 8; 3, 9. 26. 27; 12, 2. 9; 17, 12). Az engedetlen néphez drasztikusan beszél (pl. 16. és 23. fej.). Kiemeli minden ember személyes felelősségét (18. fej.). Az Úr minden embernek megadja a megtérés és az élet lehetőségét, mert nem gyönyörködik a bűnös halálában, de azt akarja, hogy megtérjen és éljen (18, 23. 32; 33, 11). Az embernek személyesen kell megtérnie, mert nem segít a vallásos emberek közbenjárása sem (13, 14kk.).

6. Ezékiel a papi teológia atyja. Az érintkezési pontok Ezékiel teológiája és a Papi kódex között a következők: az események datálása, a történelem iránt való érdeklődés, a szakrális törvény és a mitikus elemek betago-lása a prófétai üzenetbe, a szentély és annak berendezése iránti érdeklődés és az Úr dicsőségéről való képzetek.

7. Ezékiel tudatosan tevékenykedik lelkipásztorként. A foglyoknak, akik úgy vélekedtek, hogy a Kr. e. 597-ben történtek a véletlen művei vagy egyfajta „üzemi baleset” történt, amelyet az Úr hamarosan kijavít, Jeruzsálem és a templom pusztulását hirdeti (4. – 7., 12., 14. és 24. fej.). Azoknak, akik azt remélték, hogy Egyiptom hatékony segítség lesz a babiloniak ellen, megjövendöli az ítéletet a fáraó és Egyiptom felett (29. – 32. fejezetek). Egyiptom ezért súlyponti téma az idegen népek elleni próféciákban.

Másrészt viszont azokat biztatja, akik Jeruzsálem pusztulása után minden reményüket elvesztették (33. – 39. fej.). Az új kezdet lehetőségéről beszél akkor is, amikor a helyzet a megszáradt csontokhoz hasonlít, amelyekben nincs élet (37. fej.). Ezékiel is beszél Izrael maradvékának a megújításáról (6, 8kk; 9, 8; 11, 13).

8. Ezékiel eszkatológiája. Említsünk meg legalább 3 elemet:

a) A próféta egy jó pásztort ígér, aki a reá bízott népet úgy fogja legeltetni, mint Dávid (34, 23). A nép már nem lesz kettéválasztva, hanem egységes lesz az Isten által kijelölt pásztor hatalma alatt (37, 24).

b) Izrael egybe lesz gyűjtve a fogság végezte után. Példák 11, 17; 20, 34; 36, 24; 37, 12.

c) Új szív. A próféta az egybegyűjtöttek számára tiszta víz általi megtisztulást ígér, a kőszív hússzívra cserélését és Lélek ajándékát (36, 25 – 27).

d) Gógról való jövendölések (38. – 39. fej.). Az Úr legyőzi Gógot, aki a szövetségeseivel megtámadja Izraelt, amikor már biztonságban lakik (38, 14). Az ellenség vereséget szenved Izrael hegyein, és akkor a „népek megtudják, hogy én, az Úr, Szent vagyok Izraelben” (39, 7).

e) Az új templom látomása. Az új templom lesz az a hely, amelybe az Úr dicsősége visszatér (43, 2; 44, 4). Az új templomból forrás fog áramlani, mely életet adó folyóvá terjed az egész ország számára. Hasonlítani fog az Éden kertjéből áramló folyóra. A könyv azzal végződik, hogy az új Jeruzsálemnek a neve *JHVH sámmá* lesz (48, 35).

9. Az egyházatyák a négy lelkes állat leírását, amely 1, 5-12-ben és 10, 14-ben található, a négy evangéliumra ill. a négy evangélistára vonatkoztatták. Az első és a tizedik fejezet érvként szolgált Krisztus két természetének az indoklásánál. A 38. fejezet kifejezési eszközei helyet kaptak a keresztyén apokaliptikában is (Mk13, 2; 2Tessz 1, 11; Jel 20, 1 – 10).

10. Szlovák viszonylatban fontos elmondanunk, hogy az első szlovák, aki ószövetségi szakból szerzett teológiai doktorátust, Ján Lajciák volt. A doktori címét Párizsban kapta Ezékielről írt disszertációs munkájáért.

9.6 A Tizenkét próféta könyve

Már a Septuaginta jelzi a *Dódekaprofétón* kifejezésében, hogy a Tizenkét próféta könyve egy művet alkot, bár az első utalás arra, hogy a Tizenkét próféta könyvére egységként kell tekinteni, Sir 49, 10-ben található. Abban a fejezetben, amely az ősök érdemeit dicséri Hénóktól Simeon főpapig (44. – 50. fej.), a tizenkét prófétáról ezt mondják: „A tizenkét próféta csontja elevenedjen meg nyugalmuk helyén. Mert vigasztalták (*parekalesan*) Jákobot, és kiszabadították őt (*ehytrásanto*) hitben és reménységben (*en pistei elpidos*).” Megfigyelhetjük, hogy az említett szavakban a tizenkét prófétáról egyszerre esik szó, és az üzenetüket közös nevezőre teszik. Ez a közös nevező a paraklézis és a szabadítás a hit és a remény által.

A Vulgata a Prophetiae minores megnevezése által lettek ezek a próféták „kicsikké”. Ez a megnevezés arra utal, hogy terjedelmileg mindegyik prófétai könyv kisebb, mint bármelyik „nagy” próféta könyve. Azonban a Tizenkét próféta könyve, mint összesség terjedelmileg egyezik Ézsaiás, Jeremiás

vagy Ezékiel könyvével. A Vulgata előszavában Hieronymus egyházatya ezt írja: „unum esse duodecim prophetarum.”

Ez elmondottakból látni, hogy úgy a zsidó, mint a keresztyén hagyomány ezt a gyűjteményt egy egésznek tekinti. Azonban azt is el kell mondanunk, hogy az utolsó két évszázadban a kritikai kutatás erről mintha megfeledkezett volna, ill. nem szentelt ennek nagyobb figyelmet. Csak a jelenben kezdenek a kutatók nagyobb figyelmet szentelni azoknak a szinkrón és diakrón szerkeszteteknek, amelyek ebben a gyűjteményben találhatók.²²³

Az egyes könyvek nem a terjedelem alapján, és nem annak a sorrendnek alapján vannak besorolva, amelyet a mai kutatás a legvalószínűbbnek tart. Mégis kronologikus felosztásról van itt szó, de abban a sorrendben, amely a gyűjtemény összeállításának idejében számított irányadónak.

Az első hat próféta a Kr.e. 8. századba van sorolva. Hóseás a könyv felirata alapján Uzijjá, Jótám, Áház, Ezékiás és II. Jeroboám idejében tevékenykedett; Ámósz Uzijjá és II. Jeroboám idejében és Mikeás Jótám, Áház és Ezékiás idejében. Jóel, Abdiás és Jónás besorolásának az okait nem tudjuk. A mostani kutatások szerint ezek a könyvek nem egy próféta személy működésének az eredményei, hanem ún. irodalmi próféciáról van szó. Jóelt kommentárnak tekinthetjük Hóseás és Ámósz könyvéhez. Abdiást az edómellenes polemika köti össze Ámósszal. Jónás azért van besorolva ebbe a csoportba, mert egy azonos nevű prófétaival azonosítják, akit 2Kir 14, 25-ben említenek. Jónás könyvének sem a kora, sem pedig tematikája nem egyezik azzal, ami a Királyok könyvében található.

A következő három próféta - Náhumi, Habakuk és Zófóniás - a Kr. e. 7. századba van sorolva. Zófóniás esetében a felirat megfelel ennek a besorolásnak (Jósiás király idejében való működése), Náhumi és Habakuk esetében pedig próféciájuk fő témája.

Az utolsó három próféta a Kr. e. 6. századba van sorolva. Haggeus és Zakariás esetében a feliratok datálására és a könyvek tartalmára lehet támaszkodni. Malakiás könyvének esetében voltaképpen Zakariás könyvének a folytatásáról van szó, amely azért volt különválasztva, hogy a próféták száma elérje a tizenkettőt.

A kutatás mai állása szerint a gyűjtemény fokozatosan keletkezett. A leghamarább a fogság idején az a gyűjtemény keletkezett, mely Hóseást, Ámósz, Mikeást és Zófóniást tartalmazza. A fogság utáni korai időszakban jött létre egy másik gyűjtemény, amely Haggeust és Zakariás 1 - 8-at tartalmazza. A későbbi korban (Kr. e. 4. és 3. század) ezeket a gyűjteményeket összekapcsolták

²²³ pl. Zenger: Einleitung, 467-471. o.

és kibővítették Jóel, Abdiás, Jónás, Náhumi, Habakuk, Zakariás 9 - 14 és Malakiás könyvével. Az így összeállított gyűjteményben a következő két téma kap fontos szerepet: Izrael viszonya más nemzetekhez és a történelem eszkatologizálása.

A gyűjtemény végleges kompozíciója strukturálisan és témák szerint Ézsaiás könyvének felel meg. Mindkét könyv erősen sioni (nem cionista!) beállítottságú, és a végidők univerzalista víziójával végződik.

A feliratok alapján ebben a gyűjteményben kétféle prófécia van: vízió (Ámósz, Abdiás, Mikeás, Náhumi, Habakuk) és audíció (Abdiáson kívül mindenki).

Hóseás és Malakiás könyvének különleges strukturális és hermeneutikus funkciója van a gyűjtemény elején és végén. Hóseás a leginkább üdvtörténeti beállítottságú próféta. Egészen Izrael történelmének az elejére nyúl vissza (Jákob, egyiptomi szabadulás, pusztai vándorlás, honfoglalás). Ez a próféta az Úr végtelen szeretetét mutatja be az ő népe iránt. Ez a szeretet az oka az Úr haragjának a hitetlen nép iránt. Ez a szeretet az oka a végidőben bekövetkező üdvösségnek is, amikor az igazak elválasztatnak a hitetlenektől (Hós 14, 10).

Az Úr Izrael iránti szeretetének témája és a hitetlenektől való elkülönítése Malakiás könyvében ismét megjelenik (Mal 1, 2kk ill. Mal 3, 16kk). Az Úr napja eljövételének meghirdetése, amellyel Malakiás könyve végződik, a gyűjtemény középponti témái közé tartozik. Malakiás könyvének befejezése egyben az egész gyűjtemény befejezése is. Mint egy vörös fonal, úgy jelenik meg az egész gyűjteményben az a meggyőződés, hogy az a fordulat, amelyet az Úr visz végbe az idők végezetén, már kezd bekövetkezni.

9.6.1 Hóseás

A próféta az üzenetét a következő pontokban foglaljuk össze:

1. **A baalizmus elvi elutasítása.** Hóseás Isten megnevezésére gyakrabban használja a Jahve kifejezést (45-ször), mint az Elóhímot (26-szor). Az Elóhím nevet a leggyakrabban suffixummal használja Jahve közelebbi meghatározásaként (én Istenem, te Istened, mi Istenünk, ti Istenetek). Ez azért van így, mert nem akar rajta kívül más Istent ismerni, mint azt, aki Izrael Istene az Egyiptomból való szabadulás óta (12, 10; 13, 4). Hóseás nem akar ismerni semmilyen más Istent, és hangsúlyozza, hogy Izrael sem ismerte fel más istenekben az igazi szabadítót (13, 4b) csak Ő benne. Nem Baal, hanem Jahve adta a kenyeret, a vizet, a bort, a lent, az olajt, az italokat, a búzát, az ezüstöt és az aranyat (2, 7. 10). Jahve Izrael számára olyan, mint a harmat (14, 6) és a zöldellő ciprusfa (14, 9). E képek segítségével is vitatkozik a vegetációs istenek és kultuszai ellen.

Hóseás olyan hasonlatokat alkalmaz Istenre, melyek az ő idejében rendkívülinek, modernnek, sőt frivolnak tűntek. Jahve olyan „Efraimnak, mint a moly, és Júda házának, mint a rothadás” (5, 12), és „mint az oroszlán Efraimnak és mint az oroszlán-kölyök Júda házának” (5, 14). Jahvét a párduchoz és a kölykétől megfosztott medvéhez is hasonlítja (13, 7 - 8).

Hóseás Istent egy szerető, de egyben elvetett férjhez hasonlítja (2, 4kk; 4, 10 - 18; 5, 3 - 7), Izraelt pedig egy nőhöz. Hóseás házasságkötése egy párázsa nővel, és a házasságból született gyermekek nevei szimbolikus jelentésűek, amelyek ezt a prófétai üzenetet alátámasztják (1, 2kk; 3, 1kk). Az Úr partnere nem valamelyik istennő a kánaáni panteonból, hanem Izrael. A mitológiai kifejezőmód az istenségek házasságkötéseiről azt a célt szolgálja, hogy emlékeztessen arra a szövetségi kapcsolatra, amely az Úr és Izrael között fennáll. Hans Walter Wolff Hóseás utalásait a kánaáni mitológiára és a kultuszra fontos példának tekinti egy olyan dialógusra, amely a hit és a korabeli világnézet között zajlik.²²⁴

2. Társadalmi és politikai kritika. Hóseás különösen két réteget kritizál: a politikai vezetőket és papokat. Egyidejűleg kritizálja őket (5, 1), de külön-külön is (pl. 5, 10). A politikai vezetőket az iszákosság miatt (7, 5) és a külpolitikai állhatatosság hiánya miatt (7, 11) kritizálja. Hóseás társadalomkritikája a Dekalógusból indul ki (4, 1 - 2). A társadalmi helyzetre jellemző a tudatlanság (4, 6), az alkoholizmus (4, 11), a családságok és a rablások (7, 1kk).

A büntetés lényege abban lesz, hogy Izraelben sokáig nem lesz sem, király sem fejedelem (3, 4; 7, 16b; 8, 10; 10, 3. 7. 15; 13, 11).

Hóseás csak Júda számára látja a szabadulás valamelyes lehetőségét (4, 15; 5, 6; 12, 1). Tisztában van azonban Júda bűneivel is (5, 10), amelyért büntetés jár (6, 14).

3. A papok és a kultusz kritikája. Hóseás a papokat a tudás megvetése miatt (4, 4 - 10), a kapzsisáért és a gyilkolás miatt (6, 9) valamint az áldozatok megszorítása miatt (8, 11 - 13). Hóseás az Isten ismeretét a formális kultusz fölé helyezi (6, 6). Azt javasolja a kortársainak, hogy ne járjanak a zarándokhelyekre (4, 15). Bételt az ottani kultusz helytelensége miatt Bét-Ávennek nevezi. A borjúnak, amelyet Samáriában imádtak, pusztulást jövendől (8, 5 - 6).

Éles szavakkal bírálja a Baal kultuszt (7, 14 - 16; 8, 5 - 6; 10, 1-2. 5). A büntetés a kultikus eltévnyedések miatt abban lesz, hogy Izrael kultusz nélkül marad (3, 4).

4. Üdvtörténeti perspektíva. Hóseás hangsúlyozza, hogy Jahve a jelenben is ugyanaz, mint aki szólt az ősatyákhoz (12, 5), aki kivezette Izraelt

Egyiptomból (2, 17; 12, 10; 13, 4), aki szövetséget kötött vele (azért gyakori a szemrehányás a szövetség megszegése miatt - 1, 9; 6, 7; 8, 1), és aki jogi előírásokat adott neki (2, 21kk; 8, 12).

Hóseás úgy tekint Izrael történelmére, mint az Úrtól való állandó elszakadás láncolatára. A láncolat már Jákobnál kezdődik (12, 4 - 7), és az Egyiptomból való kivonuláskor folytatódik (9, 10; 11, 1kk; 13, 5). A honfoglalás adja az első alkalmat a Baal-kultusz elsajátításához (9, 10), és a királyság kezdetének is negatív előjelei vannak (9, 15; 10, 9; 13, 10 - 11). A negatív történelmi láncolatot a próféta azoknak a királyoknak a bűneivel fejezi be, akik Jéhu dinasztiájából voltak (1, 4; 8, 4). A jelenkor vétkeinek mély gyökerei vannak a múltban.

Hóseás múltba való visszatekintésének teológiai jelentősége abban van, hogy a jelenkor bűnei a kezdetek fényében úgy vannak bemutatva, mint Isten elleni bűnök, aki Izraelt szereti, kiválasztotta, és aki a történelem Ura. A jelen bűneit (pl. 4, 1 - 2), amelyeknek a gyökerei a múltban vannak, úgy bünteti meg az Úr, hogy felmondja a népével kötött szövetséget (1, 9), és Egyiptomba juttatja őket vissza (8, 13; 9, 3. 6). Az asszíriai fogság, amelyre 9, 6-ban és 11, 5-ben van utalás, teológiailag megfelel az Egyiptomba való visszatérésnek.

Hóseás szerint a bűn elsősorban abban van, hogy megromlott az a belső személyes kapcsolat az Úr és az ő népe között.

Hóseás többször hív megterésre (pl. 6, 1; 14, 2), de sikertelenül.

5. Isten szeretetének a hirdetése. Hóseás megmaradván annál a hasonlatnál, amelyben az Urat szerető, de elvetett férjhez hasonlítja (lásd az 1. pontot), arról beszél, hogy az Úr ismét érdeklődést tanúsít a népéért (2, 2). Természeti katasztrófákkal (4, 3) és katonai vereséggel (1, 5) fogja őt büntetni. Isten népének nem azért lesz jövője, mert megváltozik, hanem egyedül azért, mert az Úr megfelelő körülményeket teremt a számára. Megakadályozza a Baalhoz való hozzáférhetőséget (2, 8), és ismét a pusztába vezeti őket (2, 16). A jövő csak Isten szeretete által lehetséges, amely nincs semmi által motiválva (3, 1; 11, 8 - 9). Ezt a szeretetet Izrael csak úgy ragadhatja meg, ha megtér Urához (6, 1 - 2; 14, 2 - 3). A bölcsesség, amelyet meg kell érteni (14, 10), abból áll, hogy Isten népe Istennek a meg nem érdemelt és nem motivált szeretetéből és kegyelméből él. „Az, hogy Izrael és az egyház közösen, de különböző módon Isten kegyelméből és szeretetéből él, és hogy egyedül az Úron, mint az örökzöld fán mindig találnak érett gyümölcsöket, ebben van a teológiai „bölcsesség” (v. ö. 14, 10), amelyet Hóseás könyve elénk tár.”²²⁵

²²⁴ H. W. Wolff: Hosea, BKAT XVI/1, Neukirchener Verlag, 1965, XIX. o.

²²⁵ Zenger: Einleitung, 478. o.

Hóseás könyvét az Úr belső harcának a leírásaként is értelmezhetjük, melyben azon vívódik, hogy megbüntesse Izraelt, vagy megbocsásson neki. Végül az Úr nem az ítéletet választja, mert az irgalmassága győzedelmeskedett az igazságossága felett (11, 8 - 9). A héber nyelv a sajnálatra és a könyörületre a rachamím kifejezést használja. Ez a rechem szónak, amely anyaméhet jelent, az absztrakt többes száma. Azt lehet mondani, hogy Hóseás szerint az Isten szívében a férfi igazságérzet a női irgalmasságérzettel harcol.

A zsidó teológia, amely Ex 34, 6 - 7 alapján 13 isteni attribútumról tud (middót), Hóseásra is hivatkozik, amikor azt állítja, hogy Isten cselekedetének alapvető módszerei az igazságosság (*middót bad-dín*) és irgalmasság (*middót rachamím*). Isteni „művészete” ezeknek a middótoknak a helyes „adagolásában” áll. Az igazságosság önmagában elpusztítaná a földet (fiat iustitia – pereat mundus). Az irgalmasság önmagában azt eredményezné, hogy az emberek önmagukat és a földet is tönkretennék.

6. Hóseás a deuteronomista teológia előfutára. A válóper leírása (2. – 3. fej.), és az engedetlen fiúra való panasz (11, 1kk.) 5Móz 24, 1kk ill. 5Móz 21, 18kk verseire emlékeztek.

7. Figyelemreméltóak. Hóseás vélekedései a prófétákról. Izrael Egyiptomból a próféták által volt kivezetve, és próféta által (Hóseás Mózesre gondol) védelmezte őt az Úr (12, 14). A próféták feladata csiszolni Isten népét (6, 5). A papok rossz hatásának azonban az lesz a következménye, hogy a próféták is megbótlanak (4, 5), és képtelenek lesznek a feladatuk elvégzésére, mert bolondok és örültek (9, 7), és veszélyben vannak (9, 8). Hóseásnak a prófétákról vallott nézete sokban megegyezik az Elohistáéval.

9.6.2 Jóél

1. Jóél könyvének központi témája az Úr napja – a Jóm JHVH. Egyetlen próféta sem beszél erről a témáról ennyire részletesen, és rendszeresen, mint Jóél. Könyve feltételezi azoknak a nézeteknek az ismeretét, melyeket erről a témáról Ámósz (5, 11kk), Ézsaiás (13 és 34. fej.), Zófóniás (1,14kk), Ezékiel (30. fej.), Abdiás és Malakiás (3.fej.) már kifejtettek Jóél könyvét egyfajta hozzászólásként értelmezhetjük ehhez a témához.

A *jóm JHVH* kifejezésnek a gyökerei az Úr harcainak szóló hagyományban keresendők. A próféták akkor nyúlnak e fogalom után, amikor az Úr elkövetkezendő tetteiről beszélnek, amelyek fordulatot hoznak Izraelnek a többi néppel való kapcsolatában. Jóél két új elemmel gazdagítja ezt a tematikát:

- a) Az Úr napjáról nem úgy beszél, mint egy jövőbeli dátumról, hanem mint egy olyanról, amely a már az éppen lejátszódó eseményekben érkezik vagy már zajlik (szöcskék, szárazság- 1, 16; 2, 1 - 2).

- b) Az Úr napja kettős jelentésű. Lehet a pusztulás napja, de lehet Izrael megmenekülésének a napja is. Az Úr napjának a pusztulást jelentő oldaláról a könyv első részében olvashatunk (1, 4 - 2, 17), míg az üdvösségről szóló üzenet a könyv másik részében található (2, 18 - 4, 17).

Ha abból indulunk ki, hogy Jóél a Kr. e. 4. században élt, akkor az Úr napja témájának a felvétele olyasmire való figyelmeztetés, ami abban az időben már feledésbe merült. A fogságból hazatértek gyülekezete a perzsa uralom alatt nyugodt életet élt, a templomi kultuszt természetesnek tekintették (1, 9. 13. 16; 2, 15 - 17), és elégedettség uralkodott. Ha volt is némely igyekezet valamit megváltoztatni, akkor ez az volt, hogy a lehető legnagyobb mértékben restaurálják a fogság előtti állapotokat. Ebbe a status quo-val való elégedettségbe szól bele a prófétai szózat az Úr napjáról. A próféta a téma felelevenítésével azt hirdeti, hogy a konszolidált körülmények, amelyek Zorobábel, Ezsdrás és Nehémiás érdemei, nem jelentik Isten népe történelmének a beteljesedését. Az a kapcsolat, amelyben Izrael a népekkel él, még nem felel meg Isten céljának.

A közvetlen indítást az Úr napjának témájával való foglalkozáshoz a természeti katasztrófák adták, amikor a politikai viszonyok már végérvényesen állandósultnak tűntek (Örök időkre a Perzsa Birodalommal!). A pusztító szöcskék és a szárazság azt jelzik, hogy a történelem még nem ért véget (Fukuyama az ellenkezőjét állítja), hanem nagy változások fognak következni, ezért az Úr napjának témája nem elintézett dolog. A szöcskék a pusztító seregre emlékeztetnek, amelyet maga az Úr küld Jeruzsálem ellen. A jelenben történő esemény arra az eseményre emlékeztet, amely mindent végérvényesen befejez. A jelenlegi esemény (szöcskék) az elégedett jeruzsálemiek között eszkatológikus riadalmat vált ki (2, 1).

Az Úr napja az üdvösség napjává válhat (de nem szükségszerűen lásd lejjebb) abban az esetben, ha megelőzi a megtérés (2, 12kk). A teljes szívből való megtérésre való hívás stilisztikailag és tartalmilag kapcsolódik a deuteronomista teológiához. Az éhség és szárazság elhárítása (2, 18kk) lehetőséget nyújt az Úr megismerésére. A „megtudjátok, hogy...én vagyok az Úr” (2, 27) szókapcsolat Ezékiel stílusára emlékeztet. Jeruzsálem megmentése és a pogány népek megsemmisítése (4. fej.) tulajdonképpen az Úr utolsó harca. Ezzel is bizonyítja, hogy a *jóm JHVH* kifejezés szorosan összefügg az Úr harcainak tradíciójával.

2. Az Úr napjának kettős értelmezéséből következik a próféta dialektikus látásmódja, amellyel Istent szemléli. Isten megítéli, de egyben meg is menti Izraelt. Az ő akarata abszolút mértékben szabad. A nép bűnbánata nem jelenti az automatikus megbocsátást és kegyelmet (2, 14). A dialektikus teológia nem Karl Barthal kezdődik, hanem Jóéllal. Az Úr nemcsak Izrael bírása, hanem minden nép bírása is (4, 1kk).

3. Izrael megtérése és szabadulása abból fog állni, hogy az Úr kitölti Lelkét minden emberre (3, 1kk). Péter apostol pünködsi beszédében kibővíti a „minden egyes” kifejezést minden emberre (ApCsel 2, 17 - 21).

Ha ismét abból indulunk ki, hogy Jóel abban az időben él, amikor mindnyájan elégedettek az adott állapottal, akkor a Lélek kitöltése arra figyelmeztet, hogy az Úr új népet akar létrehozni, amelyben mindenki közvetlen kapcsolatban lesz vele. Nem a régi viszonyok restaurálásáról van szó, hanem valami teljesen újról.

4. Jóel a prófétai eszkatológia és az apokaliptika határmezsgyéjén áll. A pozíciója ezen a határvonalon azáltal adott, hogy az Úr napjának témáját kibővítette ítélethirdetésre és üdvhirdetésre egyaránt.

Jóel azért is található ezen a határon, mert összehasonlítja a különböző korokat, és figyelmeztet azokra az eseményekre, amelyeknek a múltban nincs párjuk (1, 2b; 2, 2b).

Jóelt az is a prófétai eszkatológia és az apokaliptika között húzódo határvonalra állítja, hogy utal az összefüggésre, amely a jelenlegi szabadulás (2, 18kk) és a végleges üdvösség (3, 1kk) között van, és utal Izrael sorsának összefüggése a népek sorsával

4. 1. A próféta az apokaliptika felé irányul a következőkben:

- Az Úr napjáról elvből univerzálisan beszél. Izraelről és a népekről mindig együtt és kölcsönös összefüggésben beszél.
- Hangsúlyozza az eltérést, sőt az ellentétet a múlt és a jelen között (1, 2b; 2, 2b), és a jelen eseményeiben a jövő eseményeinek előzetes fokát és megjövendölését látja
- A régebbi próféciaakra épít és a jelent általuk magyarázza.

4. 2. Jóel azonban kapcsolatban marad a régebbi próféciai hagyománnyal elsősorban a következőkben:

- Izraelnek ugyanolyan pusztító ítéletet hirdet (2, 1kk), mint azok a próféták, akik előtte működtek. Ugyanaz az ítélet, amely a pogányokat éri utol, eléri Izraelt is (2. fej.) Jóel Izrael történelmét és a népek történelmét kölcsönös függésben látja. Az üdvtörténelem és a világ-történelem kölcsönösen átfonódnak.
- Prófétai üzenete szigorúan az aktuális jelen helyzetbe irányul.
- A jövő nyitott és Isten szabad hatalmában van. Lehetséges Jeruzsálem pusztulása is (2, 1kk), de a népek feletti ítélet is (4, 1 - 3. 9 - 14) és Jeruzsálem megmenekülése is (3, 1 - 5; 4, 16b - 17). Ebből kifolyólag a hallgatót, ill. az olvasót bűnvallásra és megtérésre hívja (2, 12kk). A próféta időszerűsége abban van, hogy ébresztgeti Isten népét a nyugodt elégedettségéből, és figyelmezteti Isten új tetteire.

9.6.3 Ámósz

Ámósz könyvének tartalmát a mondanivalója alapján három fő témára oszthatjuk: 1. Prófétai üzenet az Úrról, 2. prófécia Izraelről, 3. prófécia a népekről.

1. Ámósz, aki nem tartja magát prófétának, sem prófétatanítványnak (7, 14), erőteljesen kihangsúlyozza, hogy az Úr megbízásából szól (3, 8; 7, 1. 4. 8. 15; 8, 1 - 2; 9, 1 - 4). Az Úr három tulajdonságát emeli ki:

1. 1. Az Úr cselekszik. Munkálkodik az emberen.

Feltűnő, hogy Ámósz nem használ teológiai kifejezéseket (pl. igazságosság, kegyelem, hűség, törvény, szövetség) az Úrral összefüggésben. Egyetlen egyszer beszél az ő szentségéről (4, 2). Nem használ az Úrral kapcsolatos hasonlatokat sem (pl. Hóseással ellentétben). Ámósz Istene cselekszik. Felharsan a hangja a Sionról (1, 2), tüzet bocsát (1, 4), letöri a zárat, pusztítja a népet (1, 5) stb.

Ámósz nem emlegeti az idegen isteneket (2, 4 a múltra vonatkozik, és 5, 26 valószínűleg későbbi betoldás), és nem száll vitába a kultuszaikkal sem. Az Úr Ámósz számára a legnagyobb természetességgel Úr Izrael felett, de a népek felett is. Baal itt nem konkurens, és említésre sem méltó (Hóseással ellentétben).

Az üdvtörténeti hagyományokból csak az Egyiptomból való kivonulásról és a honfoglalásáról tesz említést (2, 9kk; 3, 2 és 9, 7). Ezeket az eseményeket azért említi, hogy kihangsúlyozza Izrael bűnét. Amikor az egyiptomi kivonulásról beszél, hangsúlyozza, hogy hasonlót cselekedett az Úr a filiszteusokkal és a szíriabeliekkel is. Így teszi lehetetlenné azt a büszkeséget, amely a kivételsségből fakad. Az, hogy az Úr kiválasztotta Izraelt, feljogosítja őt a felettük hozandó ítéletre (3, 2).

1.2. Izrael az Urat az Ő cselekedetei által a következő módon ismerheti meg:

a) Az Úr a prófétái által szól. Annak a hangsúlyozásán kívül, hogy ő maga is az Úr utasítására beszél (lásd fent), megállapítja, hogy „az Úr, semmit sem cselekszik, míg meg nem jelenti titkát az ő szolgáltnak, a prófétáknak” (3, 7).

Ámósz az Úr kijelentései bevezetésénél ezeket a formulákat használja: *kó 'amar JHVH, nisba JHVH, amar JHVH, és ne 'um JHVH*.

Érdekes és bizonyára nem véletlen, hogy Ámósz az egyik formulát sem használja ezek közül, amikor az Úr múltbéli tetteiről beszél (2, 9; 3, 2; 9, 7). Ezeket a kifejezéseket csak akkor használja, amikor azt hírül adja, amire az Úr éppen őt bízta meg.

b) Az Úr eljön ítélni. Így lehetne összefoglalni azt az üzenetet, amit Ámósznak kellett az Úr parancsára hirdetni. Az Úr ítélete már visszafordíthatatlan Izrael és Júda felett is (2, 4. 6; 7, 8 és 8, 2), és a népek felett is (1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1). A megmásíthatatlan ítélet a prófétát siratóénekekre készíti (5, 1kk és 5, 18). Az Úr napja Ámósz számára egyértelműen az ítélet napját jelenti (5, 18 – 20) Jólélel ellentétben. Nem az Úr távolléte fogja majd az ítéletet jelenteni, hanem az ő váratlan érkezése, és nem kívánt jelenléte.

2. **Ámósz jövője Izraelről.** Abból, hogy a próféta meghirdeti az Úr ítéletét, az következik, hogy többet fog beszélni Izrael jelenlegi és jövőbeli állapotáról, mint a múltjáról.

2.1. **Izrael jövője.** A szomorú jövő a legtöbbször 8, 2-ben van megfogalmazva: „Elérte a vég népem, Izraelt, többé nem bocsátok meg neki.” Talán földrengés jövője található 2, 13-ban és 9, 1-ben (lásd a feliratot 1. 1-ben). Háborút jövő, amely vereséggel végződik, amelyben meghal a király, és ennek következtében a népnek fogságba kell mennie (3, 11; 5, 3; 6, 7. 14; 7, 11. 17). Az ország elvesztéséről szóló prófécia eszkatológiai jellegű, mert a száműzetés az üdvtörténelem végét és Izrael különleges helyzetének végét fogja jelenteni.

Az Úr keresésére való felhívásokat (5, 4. 6. 14), amelyek ezáltal a szabadulásra való felhívások is, későbbi betoldásoknak tartják, mert 9, 1 - 4-ben a maradéknak is ítélet van hirdetve. A pogányok csatlakozása a keresztyénekhez ApCsel 15, 16 - 18-ban Ám 9, 11 - 12 beteljesedéseként van értelmezve. A többi népről és a többi pogányról szóló említést Jakab apostol azzal magyarázza, hogy nem kell megterhelni „azokat a pogányokat, akik megtérnek az Istenhez.”

2.2. **Izrael jelene.** Röviden ezek a szavak jellemzik a jelt: „Nem tudnak helyesen cselekedni” (3, 10). Érdekes, hogy Ámósz itt a *nekóná* kifejezést használja, mely gyakori a bölcsességirodalomban. Ámósz nem várja a megtérést, hanem csak a bűnösség elismerését és az ítélet jogosságának elfogadását. A *mispát úvedáqá* szókapcsolatot háromszor használja a jelenlegi állapot jellemzésére (5, 7; 6, 12) és az erkölcsi követelmények kifejezésére (5, 24). A jogra és az igazságosságra való törekvés Ámósz és Proto-Ézsaiás közös vonása (lásd Proto-Ézsaiás 2. pont). A törvény és igazság megszegése, az óizraeli törzsi rend és a közösségi élet rendjének megszegése a próféta idejében, a prófétai kritika tárgya. A jog és igazságosság megszegését az élet három területen kritizálja: a jog szolgáltatása területén, a vagyoni különbségeknél (itt vannak Ámósz szociális kritikájának kiindulópontjai) és a kultusz területén.

a) **A jog területén:** Ahelyett, hogy mindenki kivívhatná saját jogát – erőszak és jogtalanság uralkodik (5, 10). A bírók hagyják magukat megveszegetni, és elnyomják a szegényeket (5, 12). Az emberek csekélyesége miatt is rabszolgaságba kerülhetnek (2, 6).

b) Az igazság területén: A gazdagok fényűzése (3, 12b. 15; 5, 11; 6, 8. 11), amelyet Ámósz észlel, és kritizál, a szegények kizsákmányolásának az eredménye (4, 1; 6, 6). A szegények iránti érdeklődését abból is látjuk, hogy milyen gyakran és sokféleképpen beszél róluk (⁷ ebjóním, dallím, anávím, caddíqím).

c) **A kultusz területén:** A kultuszban nem az Úr akaratának keresése a fontos (5, 4), hanem a nagyszerű zárandoklatok (4, 5; 5, 5), a pompás áldozati lakomák (5, 5. 21 - 22) és a hangos zene (5, 23). A kultusz a gazdagság fitogtatásának az eszközévé vált.

2.3. **Izrael múltja és eredete.** Ez a kijelentés: „csak titeket választottam a föld minden nemzetsége közül” (3, 2) rámutat egyrészt Izrael egyedülállóságára, de főként arra, hogy az Úrnak joga és oka van ítélkezni felette (lásd fentebb). A jelenkori bűnök a múltban történt kiválasztás elvetéseként értelmezhetőek. Míg a múltban a kiválasztás és az ország ajándékozása egybetartoztak, addig a közeljövőben a nép elvetése és az ország elvesztése fog összetartozni.

3. Az, amit Ámósz a **népekről** mond, kiegészíti és megmagyarázza az Izraelről szóló üzenetét. A népek feletti ítélet meghirdetésében és indoklásában ugyanazok az elemek találhatóak, amelyek az Izrael és Júdea feletti ítélet meghirdetésében is megvannak.

Ámósz számára nem vita tárgya, hogy az Úr illetékes a népek felett is ítélkezni. Ha ugyanúgy vezette őket, mint Izraelt (9, 7), akkor meg is fogja ítélni. A népek tehát Isten vezetése és Isten ítélete alatt vannak.

Ugyanaz az ítélet, amely valamikor az Emoreusokat sújtotta (2, 9), most Isten népét éri utol (3, 2).

Figyelemreméltó, hogy a népek feletti ítélet (1, 3. 2, 3) mai szóhasználatlal élve - háborús bűnként van megindokolva. Az ítélet a népekre háborús pusztítás formájában jön el. A „tüzet bocsátok” (1, 4. 7 stb.) megfogalmazásban azonban az Úr közvetlen beavatkozását láthatjuk.

A népek Isten eszközei Izrael megbüntetésére. Ámósz azonban sosem beszél konkrét népről, hanem csak általában az ellenségről (3, 11) és arról a népről (6, 14), amelyet az Úr feltámaszt Izrael ellen.

9.6.4 Abdiás

Ha eltekintünk attól a kortól, amelyben ez az irat keletkezett, és a moralisták álláspontjából értékeljük, akkor csak gyűlöletet és nacionalizmust találunk benne.

Ha azonban szem előtt tartjuk a nyomorúságos népet, amely részt vett a Jeruzsálem romjai között tartott gyászistentiszteleteken, és amelynek vigasztalásra van szüksége, akkor majd kezdjük érteni ennek a könyvecskének az üzenetét.

Ebben az iratban nem az Edóm elleni gyűlölet hirdettetik, hanem az Isten büntető igazságossága. Isten hatalmas keze mindent képes megváltoztatni. Isten képes megalázni a kevélyeket (3. – 4. vers), akik csak a szövetségeseikre támaszkodnak (7. v.). Ezáltal Isten lenézett népének reménység adatik.

A büntetés, amely Edómot utoléri, eléri az összes népet, amely elnyomta, elnyomja, és el fogja nyomni Isten népét (10. 15b. – 16. v.). Edóm, ez a testvérenemzet, Abdiás számára az ellenséges világ prototípusa. Ez Abdiás hozzájárulása az „Izrael és a népek” témához.

Isten népének szabadulást jelent az a tény, hogy az Úr uralkodik, és akaratát érvényesíteni tudja.

Ebben a rövid könyvecskében is előjön az Úr napjának motívuma. Az Úr napja közel van, ez az ítélet napja, amely nemcsak Izraelt érinti, hanem minden népet is (15. v.).

A sioni teológia elemei is felbukkannak. Sion hegye a szabadulás helye (17. v.), ahová csak a megszabadítottak mehetnek fel (21. v.).

9.6.5 Jónás

1. Irodalmi műfaj. Jónás könyve irodalmilag merőben különbözik a gyűjtemény többi könyvétől. Ez nem Jónás kijelentéseinek gyűjteménye, hanem olyan irodalmi műfaj, amelyet satirikus novellának jelölhetnénk. Jónás az emberekkel ill. az emberekhez nagyon keveset beszél. A hajón először bemutatkozik az útársainak (1, 9), aztán azt a tanácsot adja, hogy vessék őt a tengerbe (1, 12). A Ninivében elhangzott prédikációja egy mondatba van összefoglalva: „Még negyven nap és elpusztul Ninive!” (3, 4). Jónás különben csak az Úrral beszél. Először fohászkodik hozzá (2. fejezet; az, hogy a költői imádság egy későbbi todalék-e, szempontunkból nem lényeges), majd a 4. fejezetben morcosan vitatkozik vele. Jónás imája, ill. az Úrral való beszélgetése összehasonlíthatatlan Jeremiás hitvallásaival, mert különleges történeti keretbe van helyezve. Jónás rendhagyó kalandjai miatt a Tizenkét próféta könyve közül ez a legismertebb.

Már maga az a tény, hogy a próféta lényegesen többet beszél az Úrral, mint az emberekkel, és az Úrnak sokkal több a mondanivalója Jónásnak, mint az őt hallgatóknak, azt mutatja, hogy itt nem prófétai könyvről van szó a szó szoros értelmében. A többi prófétai könyvtől abban különbözik ez a mű, hogy a főszereplő nem pozitív személy, hanem inkább egy karikatúra. A történet során háromszor meg akar halni. (1, 12; 4, 3; 4, 8 - 9).

A szerzőnek, aki a mondanivalóját egy a történet által (és nem teológiai tételek segítségével) akarta tudtul adni, valószínűleg segítségül szolgált annak a prófétának a személye, akiről rövid utalás van 2Kir 14, 25-ben. Ezt az alakot egy történettel ruházta fel, melyet Jónás könyveként ismerünk. A legújabb kommentárokból ezt a könyvet műfajilag így sorolják be: „kibővített prófétai legenda” (Koch), „didaktikus mű” (Brzegowy), „összehasonlító elbeszélés” (R. Smend), „sokkoló történet” (Lange) és „apokrifus bibliai novella (Brandstaetter).²²⁶ Anton Tyrol Golka véleményéhez hajlik, aki szerint „egy multidimenzionális elbeszélésről van szó, amely jól megfontolt didaktikus és lélektani alapokra van fektetve.”²²⁷ Ezekon a véleményeken kívül, amelyek mind igazak, figyelembe kell venni azt is, hogy a könyvben sok humoros és satirikus vonás van. Azt is mondhatjuk, hogy satirikus novelláról van szó, amelynek nagyon komoly kritikai célzata van, amelynek a fő hőse egy próféta karikatúrája.

2. A könyv címzetei. Milyen köröket, és az istenfélelem milyen fajtáját akarja e könyv írója a satíra által jobbá tenni? Csak akkor, ha először meg tudjuk válaszolni ezt a kérdést, találjuk meg a kulcsot a szentíró szándékához.

Azok a körök vannak megszólítva, amelyeknek nem fér a fejükbe, hogyan lehet az Úr egyszerre szigorú bíró Izrael ellenségei felett, de egyben kegyelmes és irgalmas Isten, akinek a könyörületessége túllép mindent határt. Olyan körök vannak megszólítva, akik nem értik, hogy az Úr miért nem büntette meg már korábban Ninivét, az ádáz ellenség fővárosát. (Ha Ninive egy kód, akkor az éppen aktuális ellenség fővárosát). Megszólítja továbbá azokat a köröket, amelyek szkeptikusak a régebbi prófétai hagyomány ítélethirdetésével szemben. Ilyen véleménnyel találkozunk a következő helyeken is: Ézs 5, 19; Ezékiel 12, 22; Zóf 1, 12c és Mal 2, 17. Továbbá azokat a köröket szólítja meg, amelyek értelmetlennek tartják ilyen körülmények között, hogy az Úrnak szolgáljanak (Jónás háromszor kívánja a halált), mert az Úr nem tesz különbséget Izrael és a pogányok között. Megszólítja azokat is, akik nem akarják beismerni azt, hogy a pogányok is Isten gyermekei (csak eddig még nem tudnak erről).

²²⁶ A szerzők véleményét közli Anton Tyrol: Prorok Jonás, KBD Svit 2001, 61 – 65. o.

²²⁷ Anton Tyrol: Prorok Jonás, KBD Svit 2001, 133. o.

3. **A könyv üzenete.** Mít hirdet ez a könyv az olyan embereknek, akik gondolkodásmódját a fentiekben felvázoltuk?

3.1 Kigúnyolja a fogság utáni gyülekezet rideggé, nacionalistává, partikulárisá és xenofóbbá torzul hitét.

Jónás szavai és tettei szöges ellentétben vannak egymással. A próféta bár féli az Urat, mint „az egek Istenét, aki a tengert és a szárazat teremtette (1, 9) mégis pedig „menekül az Úr elől” (10. v.). Jónás azzal magyarázza engedetlenségét, hogy ő előbb tudta, mint maga az Úr, hogy a büntetésből semmi sem lesz (4, 2kk). Jónásnak nem tetszik az, hogy az Úr megkegyelmezett a ninivebelieknek (4, 1), nem akar Isten könyörületességében hinni, és a városon kívül várja, hogy lesz-e mégis ítélet (4, 5). A partikularizmus kigúnyolásáról van itt szó, amely nem fogadja el, hogy az Úr a pogányok Istene is. (lásd Róm 3, 29: „Avagy Isten csak a zsidóké-e? Avagy nem a pogányoké is. Bizony a pogányoké is.”) A mennyben való öröm a niniveiek megtérése felett (3,10) éles ellentétben van Jónás zúgolódásával afelett, hogy az ítélet elmaradt (4, 1kk).

3.2 Ez a könyv bemutatja, hogy mekkora erőfeszítést kell tennie az Úrnak azért, hogy helyrehozza Izraelben minden egyes ember eltorzult hitét. Az Úrnak szelet és vihart kell bocsátania a tengerre (1, 4) egy nagy halat kell felhasználnia (a prófétának a főiskola helyett a mélység iskoláját kell kijárnia), tehát az egész óceánt meg kell mozgatnia az Úrnak, hogy Jónás az ő ismételt parancsának engedelmeskedjen (hasonlítsd össze 1, 2-t és 3, 2-t). Az Úr felhasználta a ricinusfákat, a férget, a keleti szelet és a tűző napot, hogy ezáltal megértesse a prófétával a könyörületessége okát.

Az Úr ebben a könyvben Teremtőként van bemutatva, aki irgalmas Isten, és mint minden nép felett álló Isten.

Azért kegyelmes, mert mindaz, amit meg kellene büntetnie, az ő teremtménye. Ő kegyelmes a teremtői művéhez (4, 10 - 11). Ha Jónás bánata egy elpusztult növény felett, mely nem is az övé, jogos, akkor az Úr irgalma egy nagyváros iránt sokkal indokoltabb. Az Úr irgalmasságának megalapozottsága a könyv végén egy kérdés segítségével van kifejezve, amelyre pozitívan kell válaszolnia a legmakacsabb partikularistának is. A könyv tehát azzal végződik, hogy a próféta, aki az Úr pogányok iránti kegyelmessége ellen lázad, végül kénytelen megadnia magát.

A nagy erőfeszítés hátterén, amely Izrael deformált hite miatt volt, kitűnik az Úr minimális erőfeszítése, amelyet azért tett, hogy a pogá-

nyok elfogadják őt. A pogányok elfogadják az Urat, mihelyt találkoznak a küldöttével.

A tengerészeknek elég átélni a vihart, és felfogni azt, hogy az Úr milyen haraggal lobban fel az ellen, aki neki ellenszegül, hogy nagy félelemmel féljék az Urat, hogy áldozattal áldozzanak az Úrnak és fogadalmat tegyenek (1, 15). A niniveieknek elég Jónás egyszólamos igehirdetése ahhoz (3, 4), hogy megtérjenek (3, 5kk). A kérdésük, amely így kezdődik: „Ki tudja?..” (3, 9), Jóel 2, 14-re emlékeztet, és Isten szuverenitásának és szabadságának kifejezése.

A pogányoknak, akiket ebben a könyvben a tengerészek és a niniveiek képviselnek, különféle utak és módszerek lettek felkínálva az Úr megismerésére. Megismerhetik őt hatalmas Teremtőként, és úgy is, mint aki büntetéssel fenyeget, és megtérésre hív.

3.3 Izrael deformált hite akadályt jelent a pogányoknak az Úr elfogadására. A küldöttek nélkül az Úrról szóló híradás nem jut el a pogányokhoz. A küldöttek azonban engedetlenségűek, és helytelen elképzelésük van arról, hogy az Úr minden nép teremtője, és ezért irgalmas akar lenni minden teremtményéhez.

3.4 Ez a könyv azt is elmondja, hogy mi a prófétai ítélethirdetés lényege. Nem akkor tölti be az ítélethirdetés a célját, ha az ítélet beteljesedik, hanem akkor, ha az embereket bűnbánatra és megtérésre vezeti. A prófétai ítélethirdetés ilyen értelmezésével a szentíró egyezik a Deuteronomium és Ezékiel felfogásával (lásd Ez 18, 23. 32; 33, 11).

4. Jónással kapcsolatban nem kerülhetjük ki a nagy halat. Ha ezt a könyvet satirikus novellaként értelmezzük, akkor a nagy halal nincs akkora gondunk, amely legalább egy hal nagyságával érne fel. Nem szükséges mérlegelnünk, hogy a „nagy hal” bálna-e, vagy valamilyen cápafaj. Nem kell fontolgatnunk, hogy vajon lehetséges-e a hal gyomrában három napot és három éjjelt tölteni (2, 1).

Luther, aki még nem ismerhette a „Formgeschichte”-t így vélekedett: „Nem hinném el a Jónásról szóló történetet, aki a cethal gyomrában volt, ha nem a Szentírásban lenne.”²²⁸

Jónás imája a nagy halban (2, 3 - 10) egy mozaik, amely több zsoltár részeiből van összeállítva, és későbbi betoldás, amely azt illusztrálja, hogyan kiáltott Jónás a mélységből az Úrhoz (Zsolt 130).

²²⁸ Luther nézetét idézi Otto Kaiser: Einleitung in das Alte Testament. EVA, Berlin 1973, 17. o.

5. Jónás könyvét gyakran idézi az Újszövetség:

Mt 12, 39-41-ben Jónás háromnapos tartózkodása a halban Krisztus halálának és temetésének előképeként van ábrázolva, majd a niniveiek pozitív példának vannak állítva, mint a bűnbánó emberek.

Mt 16, 4-ben nincs megemlítve, miből áll Jónás jele.

Lk 11, 29 - 32-ben Jónás a niniveieknek adott jelként van megemlítve, és az Emberfiával van összehasonlítva, aki nagyobb nála, és aki jel a kortársai számára.

Mindkét evangéliumban követendő példának vannak megemlítve a Niniveiek, akik hittek Jónás jövendölésének, az olvasók számára, hogy ezáltal higgyenek Krisztusban, aki nagyobb Jónásnál.

Csakis Máté 12,40 látja Jónásban, kit elnyelt a hal, Krisztus halála előképét.

9.6.6 Mikeás

Mikeás üzenetét „távirati stílusban” így lehetne összefoglalni: Az Úr pusztulást hoz Samáriára, Jeruzsálemre és a júdeai városokra. A visszafordíthatatlan csapásért az elit réteg felelős, elsősorban a bírák, a próféták és a papok.

1. Mikeás próféciája Samária és Jeruzsálem ellen irányul (1, 1).

Samária csak olyan mértékben érdeklí őt, hogy elpusztulása után Jeruzsálem lesz közvetlenül veszélyben, és a próféta szűkebb hazája – Móreset-Gát és a Seféla síkság a maga ismeretlen falvaival, de ismert erődítményeivel is (1, 10-16). Ez a próféta úgy vélte, hogy az asszíriaiak elfoglalják egy hadjáraton belül az északi és déli királyságot is. Mikeás mondanivalójából a templom elpusztulásáról szóló jövendölés (3, 12) vésődött a leginkább a kortársak, és a jövő nemzedékek emlékezetébe Jeremiás körülbelül száz évvel később erre a próféciára hivatkozik, mint amely közismert (Jer 26, 18).

A próféta nem említi azokat, kik előidézik a romlást. Egyszerűen úgy beszél róluk, mint hódítókról (1, 15). Csak a későbbi szerkesztő azonosította a hódítót az asszírokkal (5, 5b). Mikeás ezért nem nevezi meg a hódítókat, hogy ezáltal is megmutassa, hogy a büntetés egyedül az Úrtól jön, és ezért nem lényeges, hogy ki lesz az ő ítéletének a végrehajtója. Az ítélet idején az Úr hallgatni fog (3, 4. 7. 12).

A romlás oka Jákob bűne és Izrael vétke (3, 8). A próféta abban látja saját feladatát, hogy megmutassa, miben van ez a bűn és vétek. A nép bűnéről nem beszél, hanem azok bűnéről beszél, akiknek hatalom van a kezükben (2, 1), az előljárók és vezetők (3, 1), a próféták (3, 5) és papok bűnéről (3, 11).

Az a mérce, amely alapján vádolja őket, a *mispát* (3, 8). Az elit nem ismeri a *mispát*-ot (3, 1), és utálja azt (3, 9). Mikeás konkrét eseteket sorol fel, és így a szegények és elnyomottak ügyvédjévé válik. Mikeás a többi prófétával egyetértésben „a szociális igazságtalanságot az Úr elleni vétkeknek tartja, amelyet el kell távolítani.”²²⁹

Mikeás nemcsak kipellengérezzi a jogtalanságot és a rendellenességeket, hanem pozitívan is megfogalmazza, mit kíván az Úr az embertől: „Az Úr megjelentette neked, oh ember, hogy mi a jó, és hogy mit kíván tőled az Úr: csak azt, hogy élj törvény szerint, törekedj szeretetre és légy alázatos Istennel szemben.” (6, 8).

Mikeás soha nem buzdít megtérésre, és nem hív bűnbánatra.

2. **Mikeás eredeti üzenete sok kérdést váltott ki**, melyekre a későbbiekben keresték a feleleteket. A későbbi kor ilyen reakcióit Mikeás igehirdetésére a könyv azon részeiben találjuk, amelyek nem a Kr.e. 8. században tevékenykedő prófétától származnak. Mikeás Júdára vonatkozó próféciái reinterpretáltak annak a veszélynek az idejére, amelyet a babiloniak okoztak (2, 3-5). Arról, hogy mi lesz Jeruzsálemmel a pusztulás után, a 4, 1 – 5-ben olvasunk. Sion leányának új reménységéről a 4, 9 - 5, 5. fejezetek szólnak. A 7, 8 - 20 szakasz a későbbi gyülekezet válasza Mikeás próféciájára. A könyv utolsó szava Isten kegyelméről beszél (7, 20).

3. **A templom lerombolásáról szóló fenyegetés mellett a könyv legismertebb része a Betlehemből származó Messiásról szóló prófécia (5, 1 - 5).** Jeruzsálem bevétele után az új kezdet Betlehemből van meghirdetve, a dávidi dinasztia származásának helyéről. Az új uralkodó (mószél) békét hoz, és béke lesz (ze sálóm). Mt 2, 5 - 6 ezt szó szerint idézi, és Jn 7, 42-ben utalás történik rá.

9.6.7 Náhum

A könyv egyetlen témája Isten ítélete Ninive felett. Először a próféta Isten döntéséről beszél, hogy végrehajtja az ítélet (1. fej.), majd Isten ítéletét írja le (2. fej.), végül pedig megindokolja Isten ítéletének az okát (3. fej.). A könyvben váltakoznak az ítélet és a gúnydal szavai.

Hasonlatosan, mint Jóélról, úgy erről a prófétáról is elmondhatjuk, hogy az Urat dialektikus módon szemléli. Az Úr egyrészt hosszútűrő (1, 3a) és jó (1, 7), de bosszúálló is (1, 2). A harag és bosszú (1, 2 - 8) nem az irracionális érzések kifejezése, hanem jogi fogalmak.

²²⁹ Prof. ThDr. Igor Kišš: Sociálna etika. Bratislava, 2000, 186. o.

Náhum az Urat a történelem felett álló szuverén bíróként mutatja be. Ha valamelyik nagyhatalomnak világhatalmi ambíciói vannak, a hatalom Urával találja magát szemben, és kegyetlenül el lesz ítélve. Az Úr haragja előtt senki sem állhat meg (1, 6). AsszírIA sem lesz kivétel. Eleste felett általános öröm fog uralkodni, mert gonoszsága mindenre kiterjedt (3, 19).

AsszírIA ebben a könyvben a rossznak a jelképe, és megtestesítője az elvetemült és erkölcstelen politikai hatalomnak. Ha eltekintünk a konkrét nagyhatalomtól, akkor itt az „Isten és a nagyhatalom” témájának a feldolgozásáról van szó. Ennek a prófétának a könyvből megtudhatjuk, miként bánik az Úr a nagyhatalmakkal.

A qumráni közösség Ninivében a farizeusokat, Nó-Amónban pedig a szaduceusokat vélte felismerni. Az ellenség elpusztításának leírása a qumrániaknak erőt és reményt adott. Azonban több mint kérdéses, hogy az effajta magyarázat helyénvaló-e, még ha AsszírIának szimbolikus funkciója is van Náhum könyvében.

9.6.8 Habakuk

„Az Úr és a nagyhatalom” témája központi helyet foglal el Habakuk próféta könyvében is. Ha a kasídím, akiket 1, 6-ban említ, babiloniak, akkor a nagyhatalom, melyre az Úr haragja lesújt, az Újbabilóniai Birodalom. Ez a birodalom először Isten ítéletének eszköze (1, 12), de később ő maga lesz megbüntetve (2, 16 - 17; lásd Ézs 10, 5 - 34). A történelemben az utolsó szó az Úré lesz, bár ez az utolsó szó csak az idők végén hangzik el. Ez a könyv a nagyhatalmak két tipikus bűnét mutatja: az erőszakot (2, 12) és saját hatalmuk istenítését (1, 11).

Luther abból kiindulva, hogy a próféta nevének egyik lehetséges jelentése „átölelő”, így beszél róla: „Átöleli az embereket, vigasztalja őket és felemeli ahogyan a síró gyermeket ölelik, hogy megvigasztalják hirdetve, hogy ha az Isten akarja, hamarosan minden jobb lesz.”

Habakuk könyve arra tanít minket, hogy a hívő embernek is vannak kérdései és kételkedései (ezért nevezzük őt az Ószövetség hitetlen Tamásának), melyekkel nem tud mit kezdeni. (1, 2 - 4; 1, 12 - 17). Arra is megtanít, hogy ezekkel a kérdésekkel és kételyekkel az Úrhoz kell fordulni, és ő feleletet ad rájuk. A Habakuk kérdéseire adott válaszoknak theodiceai jellegük van.

Habakuk Deutero-Ézsaiáshoz hasonlóan rámutat a bálványok erőtlenségére és az imádásuk értelmetlenségére (2, 18 - 19).

Az Újszövetségben háromszor (Róm 1, 17; Gal 3, 11; Zsid 10, 38) van idézve Habakuknak ez a kijelentése *caddiq be emúnátó jichje*. (Mert az Isten-

nek igazsága jelentetik ki abban hitből hitbe, miképpen meg van írva: Az igaz ember pedig hitből él). Habakuk eme kijelentésére épül a hit által való megigazulás tanítása. Az eredeti kontextusban arról van szó, hogy a népek között csak az marad életben, aki igazságos, mégpedig a hűségért. A *caddiq* ellenpólusa ebben a kijelentésben nem a rásá, hanem az *ujál*, ill. *éjál*.

9.6.9 Zófóniás

A próféta üzenetének háttérében két axióma van, melyeknek ismerete nélkül elferdítve értenénk meg a mondanivalóját:

1. Az Úr, Izrael Istene, a népek Istene is a történelem felett álló Úr. Nem egyszerre válik minden nép Istenévé, hanem fokozatosan és Izrael által mindig közelebb kerül a pogány népekhez.
2. Minden nép - kivéve Izraelt - mély lelki sötétségben van. Ezért semmi mást nem várhatnak, csak ítéletet (1, 2 - 3, 18). A megromlott világ csak az Úr napját várhatja. Ezért az Úr napjának leírása után és a bűnbánatra való hívás után a büntető ítélet hirdetése következik a Filiszteusok, Móáb, Ammon fiai, a kúsiak és AsszírIA felett (2, 4 - 15).

A könyv fő témája az Úr napja. Zófóniás felismeri, hogy az Úr napja nemcsak a pogányokat, hanem a megromlott Izraelt is fenyegeti. Izraelben bálványimádás, szinkretizmus (1, 5), az Úrtól való elfordulás (1, 6), babona, erőszak és ámulás van (1, 9), valamint az Isten erőtlenségéről és tehetetlenségéről való meggyőződés, ill. az a meggyőződés, hogy Isten elhanyagolása az ő népét (1, 12). Zófóniás Ámós fonalát veszi fel, amikor az Úr napjáról úgy beszél, mint az ítélet napjáról Izrael felett (1, 14kk). Zófóniás számára az Úr napja nemcsak az ítélet napja, hanem az univerzális kozmikus pusztulásnak a napja is (1, 2).

Ez oknál fogva megtérésre hív (2, 1kk), de rámutat a megbocsátás isteni szuverenitására is (a „talán” szócska 2, 3-ban Jóel 2, 14-re emlékeztet).

Az Úr napja nem a világ pusztulását jelenti, hanem csak a bűn érájának a megszűnését. Ezért van helye Zófóniás könyvében a megmentettek örömeinek is (3, 14kk).

Zófóniás könyvében a radikális társadalmi kritikát találjuk (3, 1kk). Ez a próféta a hatalmasokat és gazdagokat úgy mutatja be, mint akik képtelenek az Istentől elvárt igazságosság cselekvésére. Köztük vannak a próféták és a papok is (3, 4).

Az Úr csupán a szegények miatt nem bünteti meg, és nem pusztítja el Jeruzsálemet. A szegények, akik a gazdagok kizsákmányolásának az áldozatai, nem válhatnak Istennek a gazdagok felett tartott ítéletének az áldozataivá. A

szegények azért vannak megmentve, mert az Úr általuk tudja a terveit megvalósítani. Az Úr a Sionon fog lakni a megmentettek között (3, 15 - 17).

Izraelnek és a pogány népeknek a megmentése csak akkor lehetséges, ha a szegények a jog és az igazságosság tanítóiként lesznek elismerve. A pogányoknak éppen azért kell Jeruzsálemben menniük, hogy a szegények oktassák őket (3, 9kk).

Zófóniás szegényei nem „lelki szegények”, hanem nincstelen emberek, akik a társadalom szélén vannak. Zófóniás könyve előkészíti a talajt a Tóra szegény tanítói számára, hogy társadalmi tekintélyük legyen a fogság utáni zsidóság körében.

Zófóniás könyvével kezdődik a szegények teológiai felértékelése. Ez a próféta alapozta meg a szegény egyház ill. a szegényeket támogató egyház teológiai koncepcióját. Rosszul értelmeznénk a prófétát, amennyiben úgy gondolnánk, hogy a szegénységet célként hirdeti. Isten nem a szegénységet akarja, mint a népével tett útjának a befejezését, hanem a gazdagságot és áldást akar népének adni. Ez a gazdagság azonban teljesen másmilyen, mint az a gazdagság, amely a szegények kizsákmányolása révén keletkezik²³⁰

9.6.10 Haggeus

Haggeust csupán egyetlen kérdés foglalkoztatja, mégpedig az, hogy mikor és hogyan lesz végre a jeruzsálemi templom felépítve.

Az első fellépésében (1, 1 - 11) arra buzdít, hogy a szárazság, amely az országot érte, vezesse lakosait annak a felismerésére, hogy az új templom építésének halogatása bűn. Együttal azt ígéri, hogy az Úr megkedveli az új templomot.

A második fellépése alkalmával (1, 12 - 15) kijelenti, hogy már maga az építkezés elkezdése fordulatot hozott: az átok áldássá változott.

A próféta harmadik fellépése (2, 1 - 9) bátorítás azok számára, akik azt gondolják, hogy az új templom sokkal szerényebb lesz Dávid és Salamon templománál. A fogságból hazatértek vezető képviselőinek és az építőknek az Isten jelenlétét ígéri, és biztosítja őket arról, hogy az új templom dicsőbb lesz, mint a régi volt.

A próféta negyedik fellépése (2, 10 - 19) intés arra nézve, hogy semmi tisztátalan ne kerüljön a templomba, és hogy tisztátalan emberek ne építsék azt. A próféta ismét arról biztosítja a népet, hogy az építkezés napjától kezdve anyagilag is megjavult a helyzet.

²³⁰ Zenger: Einleitung, 520. o.

Az ötödik fellépése alkalmával (2, 20 - 23) a próféta először a pogány királyságok pusztulását jövendöli, és aztán arról biztosítja Zorobábelt, hogy az Úr megerősíti hatalmát, és az ő „pecsétgyűrűje” lesz (2, 23), tehát az építkezés befejezésének a garانتálója.

Haggeus biztató és intő fellépései Kr. e. 520-ban nem voltak hiábavalóak. Öt év elteltével a templom kész lett. Haggeus olyan próféta, aki Isten népét arra tanítja, hogy a jelen feladataira összpontosítson, és hogy felismerje a prioritásokat.

9.6.11.1 Proto-Zakariás (Zak 1 - 8)

Ebben a könyvben **fontos szerepet töltenek be az angyalok**. Míg a fogság előtti prófétáknak Isten az ő akaratát szóban vagy látomásban jelentette ki, ahol ő maga jelent meg, addig Zakariásnál ezen a téren eltolódást látunk. Az Úr beavatkozik a földi dolgokba, és akaratát az angyalok által jelenti ki. Ez a fogság utáni gyülekezet vallási tapasztalatát fejezi ki, amely az Urat távolinak látta, sőt távollévőnek. Éppen ezért kezdi a próféta a mondanivalóját az Úrhoz való visszatérésre való felhívással (1, 3). Ezekkel a szavakkal az is ki van fejezve, hogy nem az Isten távolodott el népétől, hanem Isten népe volt az, amely eltávolodott az Istenétől. A próféta azonban arra figyelmezteti őket, hogy megtörténhet az, hogy az Urat fogják hívni, de Ő nem fogja őket meghallgatni (8, 13).

Zakariás tudatosan érzi az előző prófétáktól való különbözőségét (a *nebi'im risóntim* kifejezés 1, 4-ben található).

Zakariás vigasztaló. Abban az időben, amikor a nép Istentől elhagyatottnak érezte magát, a próféta reménységet hirdet. Hangsúlyozza, hogy az Úr nagy szeretettel szereti Jeruzsálemet és Siont, és könyörületességgel fordul Jeruzsálemhez (1, 14 - 16; 8, 2). Az Úrnak a Sion iránti buzgólkodása alkotja a könyv keretét. A próféta hangsúlyozza, hogy a templomépítés befejezése és a kultusz megújítása az eljövendő üdvösség elérésének konkrét eszközei. Az istentisztelet megújításával kéz a kézben kell haladnia által a társadalmi élet megjobbításának is (7, 9; 8, 16). Az üdvkorszak, amelynek jönnie kell, a népeket arra fogja buzdítani, hogy csatlakozzanak Isten népéhez, és hogy keressék az Urat Jeruzsálemben (2, 15; 8, 20 - 23). Ez a gondolat elhangzik Ézs 2, 2 - 5-ben, ill. Mik 4, 1 - 5-ben is.

Ebben a próféta könyvben érződik a **Messiásra való türelmetlen várakozás**. Jósua főpapak és Zorobábel helytartónak szinte messiási vonásai vannak (3. és 4. fej.), és mindketten felkentnek vannak nevezve, akik az egész föld Ura előtt állnak (4, 14). Jósua a Csemete nevet kapja (7, 12), és a próféta az Úr utasítására arany koronát készíttet neki (6, 9kk).

9.6.11.2 Deutero- és Trito-Zakariás (Zak 9 - 14)

Elmondhatjuk, hogy ebben a két későbbi gyűjteményekben érdekes messianizmussal találkozunk, még hozzá Messiás nélküli messianizmussal. A messiási feladatokat maga az Úr viszi véghez, aki uralkodni fog a megújított Izraelben minden nép felett. A népeknek csak Izrael által lehet a messiási birodalomba bejutni.

Ezekben a próféciaiban azonban mégis megtalálható a Messiás leírása. A Messiásnak három tulajdonsága, ill. vonása lesz:

- A Messiás király lesz (9, 9kk). Egyszerre lesz hatalmas és szegény király.
- A Messiás jó pásztor lesz (11, 4 - 17; 13, 7 - 9).
- A Messiás át lesz szegezve (12, 9 - 14).

A keresztyén egyház e tulajdonságok beteljesülését Jézus Krisztusban látja. Ebből kifolyólag Zak 9, 9-et idézi Mt 21, 4 – 5 és Jn 12, 15; Zak 12, 10-et idézi Jn 19, 37; Zak 13, 7-et idézi Mk 14, 27 és Mt 26, 31.

Mint eszkatológikus téma ezekben a próféciaiban is felbukkan az ismert motívum a népek harcáról Jeruzsálem ellen (12, 2kk; 14, 2kk). Még Júda is harcolni fog Jeruzsálem ellen (14, 14). Ebben a harcban a népek lesújtó vereséget szenvednek, úgyhogy „az Úr lesz az egész föld királya.” (14, 9).

9.6.12 Malakiás

Malakiás prófétai könyvében négy súlyponti témát találunk: a) Az Isten szeretetét, b) az univerzalizmust, c) a kultusz kritikáját, d) az Úr napját.

- Ez a prófécia is azzal kezdődik, hogy biztosítja a népet arról, hogy Isten szereti őket (1, 2 v. ö. Zak 1, 14). Az Úr szerető atyaként van bemutatva, aki azonban elvárja a tiszteletet (1, 6). Az Úr szeretete nem változott meg (3, 6), és ezért hívja a népet, hogy térjen vissza hozzá (3, 7 = Zak 1, 3).
- Ez a prófétai könyv azt hirdeti, hogy „nagy az Úr Izrael határa felett.” (1, 5), és nagy az Ő neve a pogányok között (1, 11).
- Malakiásnak nagyon fontos a kultusz tisztasága és a kultuszi személyzet integritása. Korholja a papokat, akik megengedik, hogy hibás állatokat is feláldozzanak (1, 6kk). Szemükre veti azt, hogy letértek az igaz tanítás útjáról (2, 1kk). Az Úrhoz való visszatérés alatt a kultuszi rend megújítását érti (3, 8kk).

- Ebben a próféciaiban az Úr napjának témája össze van kötve az Isten küldöttének eljövételével, aki illési feladatait fog teljesíteni (3, 1 - 2; 3, 19 - 24). Csak Mózes törvényének betartása és az illési küldött mondanivalóját elfogadva lehet megmenekülni Isten haragja és átka elől, amely az egész földet fenyegeti (3, 24). Malakiás könyvének utolsó része a Törvény (Mózes) és a Próféták (Illés) betartására kötelez.

A keresztyén egyház az Illés feladatával felruházott küldöttben Keresztelő Jánost látja (Mt 11, 10; 17, 10 - 13; Mk 1, 2; 9, 11 - 13; Lk 7, 17). Malakiás könyvének vége a küldöttről szóló híradással, aki elkészíti az Úrnak az útját (3, 1), kapocs az Újszövetség felé, amely erről a követtről és arról az Úrról beszél, aki számára elkészítette az utat.

A záró versek (22 - 24) nemcsak ennek a könyvnek a végét képezik, de a prófétai könyveknek is a végét jelentik. Ezek a versek „tudatos szerkesztői befejezést” képeznek, melyek „a Deuteronomium szellemében összefoglalják azt, ami fontos a Próféták olvasásánál.”²³¹

- Emlékezni kell a Tórára, amely Isten szolgájának Mózesnek adatott a Hóreb hegyén egész Izrael számára. Az „emlékezzetek” figyelmeztetés eszünkbe juttatja a következő szövegeket: 5Móz 5, 15; 7, 18; 8, 2. 18 és Józ 1, 13-at. Mózes a következő szövegekben van nevezve Isten szolgájának: 5Móz 34, 5; Józ 1, 7; 7, 13; 15, 1; 1Kir 8, 53. 56. Isten hegyét az egész Deuteronomiumban Hórebnek nevezik. „Az egész Izrael” szintén deuteronomista kifejezés (5Móz 1, 1; 5, 1). A Deuteronomium Mózes törvényének van nevezve a következő szövegekben: Józ 8, 32; 23, 6; 1Kir 2, 3; 2Kir 14, 6 és 23, 25. A Tórára való emlékezés nemcsak a memória felfrissítését jelenti, hanem az előírások betartását is.
- Illést kell várni, akinek az atyákból és fiakból sikerül egy szolidáris társadalmat kialakítania. Illés égberagadtatásáról 2Kir 2, 1 – 18 számol be, és Sir 48, 1 – 11-ben először jelenik meg az az elképzelés, hogy Illés ismételen eljön, hogy az Úr napja ne legyen a harag és az átok napja.

Zenger szerint a Próféták könyveinek az a feladata, hogy „Izraelből egy szolidáris, tanítványi közösséget alakítson ki, ahol már nincsenek „tanítók” és „tanítványok” (lásd. Jer 31, 33), hanem ahol mindenki a Tóra tanítványa - a „Próféták” segítségével, mint a Tóra magyarázóival.”²³²

²³¹ Zenger: První zákon, 129. o.

²³² u. o.

FELHASZNÁLT ÉS AJÁNLOTT IRODALOM

- Bándy, J.: Dekalóg (Rozbor Desatora). Bratislava : EBF UK, 1999.
- Eichrodt, W.: Theologie des Alten Testaments I – III. Berlin, 1950.
- Freud, S.: Mojžiš a monoteizmus. Bratislava: Danubiaspress, 1995.
- Gábriš, K.: Apokryfy. Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Starej zmluvy. Bratislava: Vesna, 1990.
- Gerlemann, G.: Esther. BKAT XII. Neukirchener Verlag, 1982.
- Heriban, J.: Úvody do Starého a Nového zákona s výberovou tematicky zoradenou bibliografiou. Trnava – Rím, 1977.
- Hertz, J. H.: Mózes öt könyve és a Haftarák I – V. Budapest: Akadémiai Nyomda és Kiadó, 1984.
- Hornánová, S.: Židovská apokalyptika (dizertačná práca). Bratislava: EBF UK, 2002.
- Kaiser, O.: Einleitung in das Alte Testament. Berlin: EVA, 1973.
- Kišš, I.: Sociálna etika. Bratislava, EBF UK, 2000.
- Köhler, L.: Theologie des Alten Testaments. Tübingen, 1966.
- Kraus, H. J.: Theologie der Psalmen, BKAT XV/3. Neukirchener Verlag, 1979.
- Kushner, H. S.: Kedyž sa zlé věci stávajú dobrým lidem. Praha: Portál, 1996.
- Nandrásky, K.: Vzťah Starej a Novej zmluvy. In: Cirkevné listy, 1974, č. 2.
- Nandrásky, K.: Teológia Starej zmluvy. Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo, 1976.
- Noth, M.: Das zweite Buch Mose (ATD Band 3). Berlin: EVA, 1970.
- Noth, M.: Das vierte Buch Mose Numeri (ATD Band 7). Berlin: EVA, 1969.

- Plöger, O.: Sprüche Salomos (Proverbia). BKAT XVII. Neukirchener Verlag, 1984.
- Preuss, H. D.: Das Alte Testament in christlicher Predigt. Kohlhammer, 1984.
- Preuss, H. D.: Theologie des Alten Testaments. Kohlhammer, Band I – 1991.
- Rad, G. von. Theologie des Alten Testaments. München: Ch. Kaiser Verlag, Band I – 1978, Band II – 1980.
- Rendtorff, R.: Theologie des Alten Testaments, Band 1 – 1999, Band 2 – 2001.
- Schmidt, W. H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte. Berlin: EVA, 1981.
- Schubert, K.: Židovské náboženství v proměnách věků. Praha: Vyšehrad, 1999.
- Stamm, J. J.: Der Dekalog im Lichte neueren Forschung. Bern, 1958.
- Starý zákon, překlad s výkladem, 2 Exodus – Leviticus. Praha: Kalich, 1975.
- Starý zákon, překlad s výkladem, 6 – Knihy královské. Praha: Kalich, 1980.
- Starý zákon, překlad s výkladem, 11 – Izaiáš. Praha: Kalich, 1982.
- Trabalka, V.: Štruktúra programovej časti Dekalógu a interpretácia tretieho prikázania. In: Bándy, J. a kol.: Dekalóg na prahu 21. storočia. Bratislava: EBF UK, 2001.
- Tyrol, A.: Prorok Jonáš. Svit: KBD, 2001.
- Westermann, C.: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (ATD E. 6.). Göttingen, 1988.
- Westermann, C.: Genesis I. Neukirchener Verlag, 1983.
- Wolff, H. W.: Neuer Wein – Alte Schlauche. Berlin, 1984.
- Wolff, H., W.: Hosea. BKAT XVI/1. Neukirchener Verlag, 1965.

Zelenák, M.: Izraelská múdrosť v dobe nastupujúceho helenizmu a jej súčasná relevantnosť. In: Bándy, J. a kol.: Dekalóg na prahu 21. storočia. Bratislava: EBF UK, 2001.

Zenger, E.: První zákon. Židovská bible a křesťanství. Kostelní Vydří, 1999.

Zenger, E. u. a.: Einleitung in das Alte Testament. Kohlhammer, 1995.



Univerzita J. Selyeho
REFORMOVANÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Bratislavská cesta 3322
SK-945 01 Komárno
www.selyeuni.sk

Autor/Szerző: Prof. ThDr. Bándy György

Názov/Cím: AZ ÓSZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA

Jazykový lektor/Nyelvi ellenőrzés:

Mgr. Lévai Attila, PhD.

Vydavateľ/Kiadó:

Univerzita J. Selyeho – Selye János Egyetem, Komárno

Tlačiareň/Nyomda: Tribun EU s.r.o., Brno

Tlačová príprava/Nyomdai előkészítés: Svoboda–Nagy

Rozsah/Terjedelem: 17,3 AH/17,3 szerzői ív

Počet výtlačkov/Példányszám: 100

Rok vydania/Megjelenés éve: 2010

Prvé vydanie/Első kiadás

ISBN 978-80-8122-002-9

