

ÓSZÖVETSÉGI EXEGÉZIS

Mit tanít az Ószövetség?

Összeállította:
Dr. Török László

Eger, 2023

BEVEZETÉS

Az *exegézis* szó a görög *exégeszthai* igéből származik, amelynek jelentése: *elmagyarázni, értelmezni*. Teológiai értelemben az exegézis olyan szaktudomány, amely a szentírási szövegek értelmét és teológiai mondanivalóját különböző, tudományos módszerekkel akarja megragadni és leírni.

Az alkalmazott módszerek közül a legelterjedtebb, és tudományos szempontból a legelfogadottabb, a *történeti-kritikai* módszer. Célja, hogy tisztázza a szövegek történeti keletkezésének folyamatát. Ez azért is lényeges, mert a szövegek egyes korokban, más-más csoportok számára, különböző helyen íródtak.

Első lépése, a *szövegkritika*, a felelhető kéziratok, ősi fordítások, és az egyházatyák által idézett szentírási szövegek alapján, olyan bibliai szöveget próbál rekonstruálni, mely az eredeti hű mása lehet. Ezután az elemzés a szöveg nyelvi és jelentésbeli értelmezésén megy keresztül, majd az *irodalomkritikai módszer* segítségével, megpróbálják tagolni a szöveget. A *műfajkritika* megállapítja az egyes egységek műfaját, azok keletkezési körülményeit, ismérveit, fejlődésének fázisait. A *hagyománykritika* pedig a szöveg történeti fejlődésének megismerésére törekszik. Végül, a *szerkesztéskritika* egységben szemléli a végleges szöveget, azokat a változásokat vizsgálja, melyek a végső szöveg kialakulása során jelentkeztek.

Elterjedtek azonban az irodalmi elemzés új módszerei is, amelyek a szentírási szövegek gazdagságának felkutatásához, igénybe veszik a nyelv- és irodalomtudomány mai módszereit, elemzéseit.

A *retorikai* (szónoklattani) elemzés olyan szempontokra is figyel, mint beszélő tekintélye, a beszéd érvei, a beszéd által keltett érzelmek, amik a szöveg meggyőző erejét szolgálják.

A *narratív* magyarázat a bibliai szövegek üzenetét és tanúsító jellegét helyezi előtérbe. Azokra a szövegrészekre összpontosít, melyek az elbeszélő szándékát, értékrendszerét, világát tükrözik. Kiemeli, hogy mindez milyen hatással van az olvasók szemléletének megváltozásában. A narratív módszer különböző mélységekben vizsgálja a bibliai szövegek tartalmát, az elbeszélő világát, értékrendszerét. Nagy veszélye a szubjektív értelmezés.

A *szemiotikai* (jelentéstani) elemzés, a keletkezési körülményektől függetlenül, kizárólag a kész szöveg vizsgálatával foglalkozó, szinkron módszer. Eszerint az elemzés három alapelvre épül. Az *immanencia elve* kizár minden külső körülményt a szöveggel kapcsolatban, csak magát az egész szöveget vizsgálja. Az *értelmi szerkesztés elve* szerint a szöveg értelme az egyes részek kapcsolatában rejlik, vagyis az azonosságok és különbségek szembeállításának eredménye. A *szöveghez tartozó nyelvtan elve* a nyelvi szabályokra figyel, és abból von le következtetéseket a párhuzamosságok és ellentétek alapján.

Az Egyesült Államokban a hetvenes években kezdődött el a Szentírás *kánonkritikai* megközelítése. A Szentírást, mint egységes alkotást vizsgálja teológiai szemszögből. A Biblia szövegének végső kánoni alakját úgy tekintik, mint a nép hitének megalapozóját, életének irányadóját. Az egyes szövegeket tehát úgy kell vizsgálnunk, mint a kánon részét, mindig az egészszel való összefüggésében.

Vannak más modern eszközök is, amelyek segíthetik az exegéták munkáját. A *szociológiai* kutatások segítik a zsidó nép történelmi fejlődésének, Jézus és tanítványai életformájának, vagy a páli közösségek társadalmi szerkezetének megértését is. A *kulturális-antropológiai* kutatások a korabeli nyelvi, művészeti, vallási területekre

irányulnak. A *pszichológiai és pszichoanalitikai* megközelítések segítségével, a bibliai szövegeket, mint élettapasztalatokat, magatartási mintákat értelmezhetjük.

Az egyház által elítélt *felszabadítási teológia* megközelítése szerint, a Szentírás a mindennapi harcokban segíti, és reménnyel tölti el az olvasóit. Az Írásokat a nép jelen szükségleteire kell vonatkoztatni. Ahogy a múltban, úgy a jelenben sem hagyja el Isten az ő népét, nem tűri az igazságtalanságot. A Biblia olvasása, a felszabadítási teológia szemüvegén keresztül, cselekvésre ösztönöz a társadalmi-politikai szférában, a szegények felszabadítására a szeretet jegyében, és nem a transzcendentális világ felé tekint.

A XIX. században, Amerikában elindult *feminista* irányzat új aspektusba helyezte a bibliai szövegeket. Létrejött a Bibliát felülvizsgáló bizottság, mely megjelentette „*A nő Bibliáját*”. Ez a radikális feminista bibliamagyarázat teljesen elutasítja a Biblia tekintélyét, mivel azt a férfiak írták. Az új-ortodox magyarázat a Bibliát a nők pártjára állítja. A kritikus forma a keresztény nők helyzetét vizsgálja a Jézus-mozgalomban és a páli egyházakban. Arra a következtetésre jut, hogy ebben a korban már létezett a női egyenjogúság, de a patriarchális rendszer miatt háttérbe szorult. Ez az irányzat nem alkalmaz önálló egzegetikai módszereket, a felszabadítási teológia mentén halad. A feminista mozgalom hatására a nők egyre aktívabban vettek részt a Szentírás magyarázatában, ami pozitívan hatott a Szentírás helyes értelmezésére. Azonban ez az értelmezés néha szem elől téveszti azt a tényt, hogy Jézus tanítását „férfiakhoz és nőkhöz egyaránt” intézte.

A Szentírás *fundamentalista* értelmezése arra alapoz, hogy az Írásban minden szó szerint értelmezendő, Isten sugalmazásának eredményeképpen. Ez az értelmezés a reformációra vezethető vissza, a „*sola scriptura*” értelmében, szembehelyezkedik minden más megközelítéssel. Figyelmen kívül hagyja, hogy a Szentírás, az isteni sugalmazással együtt, emberi alkotás is, mely adott korban és stílusban keletkezett.

Az exegézist megalapozó filozófiai tudomány a *hermeneutika*, az *értelmezés* tudománya, a görög *hermeneutiké* szó alapján, aminek jelentése: *az értelmezés művészete*. A bibliai hermeneutika a Szentírás megértésének hogyanjára ad válaszokat. A célja, hogy a szerző kora és a mai kor közötti távolságot áthidalják, hogy a szövegek üzenete a mai keresztények számára is – a helyes megértés által – a hitet megalapozó eszközzé válhasson.

A szentírási szövegeket különböző síkokon lehet értelmezni, szó szerint és lelki értelemben. A *szó szerinti értelmezés* (*sensus litteralis*), az a jelentés, amelyet az írott szavak kifejeznek, úgy, ahogyan a szövegösszefüggésben találhatóak. *Betű szerinti értelmezésről* (*sensus litteralis proprius*) beszélünk, ha a szerző a szavakat azok elsődleges, a mindennapi életben megszokott jelentésében használja. *Átvitt értelemről* (*sensus litteralis translatus*) beszélünk, ha a szerző a szavakat nem (vagy nemcsak) a mindennapi jelentésükben használja, hanem olyan értelmet ad nekik, amely a megszokott jelentésből származik, vagy ahhoz valamilyen formában hasonlít. Ilyen pl. a metafora, az allegória, a példabeszéd (parabola), a túlzó kifejezés, a mese, a szimbólum stb.

Az *előképi vagy lelki értelem* (*sensus typicus vel spiritualis*) szerint, a konkrét szövegben szereplő személyek, tárgyak, események a szószerinti értelmezés mellett, eljövendő személyek, tárgyak és események modelljei, típusai, előképei lehetnek. Ilyen előképi kapcsolat áll fenn pl. a rézkígyó és a keresztre feszített Krisztus¹, a manna és az

¹ Szám 21,8-9; - Jn 3,14-15

Eucharisztia², a három napig a hal gyomrában lévő Jónás, és a három napig sírban fekvő Krisztus között³.

A teljesebb értelem (*sensus plenior*) szerint, bizonyos ószövetségi kifejezések, Isten szándéka alapján, olyan mély értelemmel rendelkezhetnek, amelyet a szerző a maga korában még nem ismert fel, s amely csak az üdvtörténelem későbbi szakaszában vált világossá. A legfontosabb keresztény alapelv, hogy a Krisztus esemény és az Újszövetség, a teljes Ószövetséget új megvilágításba helyezi, és Krisztusban nyeri el a teljes értelmét.

Az alkalmazott értelem (*sensus accomodatus*) kiterjeszti a konkrét szentírási szöveg mondanivalóját olyan eseményekre, személyekre vagy tárgyakra, amelyek későbbi korokban megfelelnek annak a hasonlóság elve alapján. Így alkalmazzuk pl. a szentírási szövegeket a szentekre, vagy korunk eseményeire a prédikációban.

Az Egyház meggyőződése, hogy a Szentírás helyes megértése a Szentlélek ajándéka. Ebben felismerik Jézus ígértét, aki az „igazság Lelkét” ígérte meg számukra. A Szentlélek vezetésével határozták meg azokat az írásokat, melyeket kánoninak ismer el az Egyház. A Szentlélek vezetésével az Egyház minden tagjának szerepet kell vállalnia a Szentírás magyarázatában, mert Isten népe Krisztus jelenlétét éli meg az eukarisztiában és a Szentírás olvasása közben. Ugyanakkor a Szentírás értelmezése fölött az egyház tekintélye örökös. Alapelveit a pápa egy személyben, vagy a zsinatok közreműködésével határozza meg.⁴ A vatikán állandó intézménye ez ügyben a *Pápai Bibliikus Bizottság (Commissio di Re Biblica)*.

Az exegézis konkrét szöveg elemzését jelenti, a fent ismertetett alapelvek alapján. Gyümölcseit teológiailag, egy mára már önállóvá vált tárgy, a *Bibliikus teológia* rendszerezi. Munkánk során nem önkényesen kiválasztott szövegek exegézisét fogjuk pusztán végezni, hanem a bibliikus teológia módszerével, egy-egy fontos (igaz, mégiscsak önkényesen kiválasztott) teológiai témához kapcsolódó szövegeket exegetizálunk, amelyek részletei segítenek az adott teológiai kérdés egészét alaposabban körbejárni és megérteni.

1. IZRAEL, ISTEN NÉPE

Az ószövetségi kinyilatkoztatást Isten Izrael népének történelmében, bölcselkedésén és imádságain keresztül közölte. Fontos tehát felvázolnunk ennek a népnek üdvtörténeti szerepét, Istennel való kapcsolatának teológiai mondanivalóját, eredete, kiválasztása, küldetése alapján.

1.1 IZRAEL NEVÉNEK EREDETE

Az első történelmi emlék Izrael népének létéről *Merneptah* fáraó (1234-1220) győzelmi sztéléjén található, amely a nagy fáraó által legyőzöttek között említi. A törzs már a honfoglalás előtt Kánaánban élt, egyetlen Istenét 'Él (de leginkább többes számban

² Szám 11 – Jn 6

³ Jón 1,17 – Mt 12,40

⁴ Bővebben a témához ld. A II. Vatikáni Zsinat, *Dei Verbum* dokumentumát, és a Pápai Bibliikus Bizottság magyar nyelven elérhető dokumentumát a Szent Jeromos Bibliatársulat kiadásában: *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Budapest 1998.

'*Elohím*) néven tisztelte. *Jahve* Isten kultuszával az Egyiptomból érkező Mózes-Józsue csoport által találkoztak, és a két kultúra ötvözése nyomán, *Jahve* Izrael Istene is lett, a nevének tiszteletében egyesülő népek neve pedig Izrael, amit a későbbi hagyomány már az Egyiptomban tartózkodó népre is visszavetített. Innét a furcsaság, hogy *Jahve* neve helyett '*Él* neve szerepel *Izra-el* nevében.⁵

Izrael, az állami formációkat tekintve, az északi királyság neve volt, amelynek létét a Szentírás alapján Saultól az asszír leigázásig datálhatjuk (Kr.e. 1025-722). A déli szomszéd eközben a Dávidtól kezdődő és fokozatosan megerősödő Júdea volt, Jeruzsálem központtal. Amikor Izrael állam 722-ben elpusztult, a név tovább élt, és a délre menekült levita írástudók közreműködésével ekkor vált teljessé a fentebb említett kultúrák egyesítése, a *Jahvista* és *Elohista* forrás összevonása, a *Jehovista* mű, és ekkor lett Izrael neve Isten népének egyetemes nevévé.

Izrael népe ősatyjának Jákobot tekinti, aki Istentől kapta az Izrael nevet. Ennek elbeszélését elemezzük a következőkben.

1.1.1. Jákob harca Penuel-nél (Ter 32,23-33)

Az elbeszélést a pátriárkák történetén belül (Ter 12-36), a Jákob ciklusban találjuk (27-36). A pátriarchák korának meghatározása rendkívül bizonytalan. A hagyomány a biblia által leírt sorrendiséget követve többnyire a II. évezred elejére vagy közepére teszi megjelenésüket Kánaánban.

Vándorló beduin törzsek nyomai fellelhetők a III évezred közepétől kezdődően a térségben. Ezek a törzsek az aszályos években levándoroltak Egyiptom delta vidékére. A végső szöveg azonban már az írásba foglalás korának nyomait hordozza: A tevekaravánok, amire József története utal, csak a VIII-VII. században jelentek meg a térségben. Edom és Júda ellentéte, amire Ézsau (Edom atyja) és Jákob vetélkedése céloz, csak a VII. századtól kezdődik. Edom az Asszír időben erősödik meg és válik önálló királysággá, az északi fenyegetést kihasználva dél felől szorongatta Júdeát.⁶

A pátriarchák történetei feltehetően eredetileg önálló atyák történetei voltak, amelyek egy-egy szentély, vagy táborhely mentén jöttek létre: Ábrahám – Hebron; Izsák – Beerseba; Jákob – Bétel. Egy későbbi redakció a három atya történetét összekapcsolta.

Az elemzésre kerülő elbeszélés voltaképpen egy történeti *etiológia*, amely az *Izrael*, és a *Penuel* nevek, illetve annak a zsidó szokásnak eredetét magyarázza, miért nem eszik meg a zsidók a csípőcsonton lévő inat. Az *etiológia* (a görög *aitia* = ok és *logosz* = szó, *beszéd*, *tudomány* összeolvadása alapján) bizonyos jelenségek, intézmények, szokások vagy nevek oksági magyarázata. A jelen állapot okát a múlt valamilyen eseményében keresi. A mitikus etiológia nem valós, szemléltető történeteken alapul, a történelmi etiológia azonban ténylegesen megtörtént múltbeli eseményre hivatkozik.⁷

A kerettörténet szerint Jákob visszatért apósától, Lábántól feleségeivel, gyermekeivel és nagy vagyonával Kánaán földjére, és készül a testvérével, Ézsauval való találkozásra. Miután átkelnek a *Jabbok* folyó gázlóján, Jákob hátvédtként a túlparton marad éjszakára.

Az egységesnek tűnő szövegbe feltehetően később iktatták be a zárójelbe tett részeket, amelyek a fentebb említett hármastól tartalmazzák. Az elbeszélés, az exegéták

⁵ J. SCHREINER, *Az Ószövetség teológiája*, 31.

⁶ I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN, *Biblia és régészet*, 48-50.

⁷ RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése*, 109.

véleménye szerint, az animista elemek miatt nagyon régi, és keletkezését tekintve a történetben szereplő helyekhez köthető. *Westermann* szerint tipikus helyi legenda⁸, amely egy szellem, vagy démon által megszemélyesíti azt a veszélyt, amelyet egy gázló magában rejt az áthaladni akarókkal szemben. Ezt a legendát Jákob történetébe illesztették az útvonal alapján, amelyet az megtett apósától, Lábántól, Háránból, bátyja, Ézsau felé haladva Kánaánba.⁹ A későbbi betoldásokat figyelmen kívül hagyva, a szöveg szerkezete így írható le:

23-24.32. Keretelbeszélés, útvonal

25. A támadás

26-30: A küzdelem kimenetele

31. A hely elnevezése

<p>²³ Felkelt pedig ő azon éjszaka, és fogta két feleségét, két szolgálóját, és tizenegy gyermekét, és átkelt a Jabbok gázlóján.</p>	<p>23-24: A Jabbok (talán a 25. versben szereplő 'bq ige tövéből a jelentése <i>birkózás</i>) a Jordán keleti mellékfolyója Szichem magasságában, ma <i>ez-Zerka</i> (Kék folyó). Az egykori ammonita főváros, Rabba (ma Amman) közelében ered. A mély völgyben haladó folyón nem kis feladat lehetett az átkelés a rengeteg jószággal és egyéb javakkal.</p>
<p>²⁴ Fogta őket, és átvitte őket a folyón, és átvitte mindenét amilye volt.</p>	<p>25: Jákob mint hátvéd egyedül marad, s ezt használja ki a váratlanul lesújtó agresszív támadó. A támadó személye bizonytalan, a szöveg „egy embert” említ. Karakterjegyei: váratlan, éjszakai támadás, rejtőzködés, a nappaltól való félelem, és a személyazonosság leplezése, tökéletesen ráillenek a mesék jól ismert, ellenséges démonjaira. <i>Westermann</i> szerint¹⁰ egy éjszakai démonról, vagy a folyó démonjáról lehet szó, aki megtestesíti a folyó fenyegető erejét.¹¹ A küzdelem hajnalig tart, a kimenetel egészen addig bizonytalan marad. Jákob hősiiesen helytáll, heroikus erejére máshol is találunk utalásokat (Ter 20,10).</p>
<p>²⁵ És Jákob egyedül maradt, és küzdött egy ember övele, a hajnal feljövételéig.</p>	<p>26-30: A csípő megérintése és annak kifícamodása mágikus erőt feltételez, ami megállítja a kilátástalan küzdelmet, és alapot ad a párbeszédre. A hajnal közeledtével a támadó ereje elfogy, ezért alkuba bocsátkozik. Isten, vagy az ő küldötteinak ereje sohasem korlátozódik az éjszakára, és nem jelent rá veszélyt a nappal közeledése. A későbbi zsidó</p>
<p>²⁶ És látta, hogy nem bír vele, megérintette [csípőjének forgóját, és kifícamodott Jákob csípőjének forgója a vele való küzdelem közben.]</p>	
<p>²⁷ És mondta: Bocsáss el engem, mert feljött a hajnal. És mondta:</p>	

⁸ C. WESTERMANN, *Genesi*, 233.

⁹ Érdemes figyelni a szójátékra is, amely Jákob és Jabbok között fennáll.

¹⁰ C. WESTERMANN, *Genesi*, 234.

¹¹ Hasonló rejtésen élményben van része Mózesnek is, amikor visszatér Egyiptomba (Kiv 4,24-26).

<p><i>Nem bocsátlak el téged, míg meg nem áldasz engemet.</i></p> <p>²⁸ [És mondta néki: Mi a neved? És mondta: Jákob.</p> <p>²⁹ És mondta: Nem Jákobnak mondatik ezután a te neved, hanem Izraelnek; mert kitartottál Istennel és emberekkel szemben, és megbírtál velük.]</p> <p>³⁰ És megkérdezte Jákob, és mondta: Mondd meg, kérlek, a nevedet. És mondta: Ugyan miért kérded a nevemet? És megáldotta őt ott.</p> <p>³¹ És hívta Jákob annak a helynek nevét Peniélnek: [mert</p>	<p><i>midrás</i> magyarázata, amely isteni küldöttet lát Jákob ellenfelében, így magyarázza kérését az elengedésre: „Énekelnem kell a reggeli karban, Isten trónja előtt.”¹²</p> <p>29: Jákob nevének megváltoztatása, az áldás részeként, későbbi beillesztés lehet, mert már feltételezi Izrael népének létezését. A névhez fűzött magyarázatban a <i>srh</i> igető, amelyet többnyire <i>küzdeni</i> jelentéssel fordítanak, inkább hordozza a <i>kitartás</i>, <i>állhatatosság</i> jelentését, Istennel és az emberekkel szemben. Ez utóbbi páros (Isten-ember) a teljességre utaló <i>merizmus</i>.</p> <p>30: Jákob ugyancsak szeretné megtudni a támadó nevét. Ebben is animista motívumot fedezhetünk fel. Aki ugyanis tudja a démon nevét, az hatalmat gyakorolhat felette, bármikor előhívhatja, felhasználhatja mágikus célokra. Éppen ezt elkerülendő, a támadó nem adja ki magát, és nem mondja meg a nevét. Jákob, viszont, elárulja a nevét, s ezzel nem fél kiszolgáltatni magát. Mintha nem volna mit féltetnie szégyenletes nevén. Jákob ugyanis <i>csalót</i> jelent, ami mindig emlékeztet életének szégyenletes eseményeire: félrevezette apját, Izsákot; egy tál lencséért megvette testvérétől az elsőszülöttségi jogot, majd elcsalta tőle apjuk áldását is. Az anyja szoknyája mögé bújt bátyja haragja elől, majd nagybátyjához, Lábánhoz menekült.¹³ Most az ismeretlen támadó azonban új névvel ruházza fel őt, amely tiszteletre méltó mind Isten, mind pedig az emberek előtt: <i>Jisrá'él</i>. A hozzáfűzött magyarázat azonban meglehetősen szabad, sőt egyenesen szembe megy az eredeti jelentéssel: <i>Isten kitart (küzd, vagy felszólító értelemben: tarts ki, küzdj, Isten)</i>.¹⁴ Mintha Isten nem alanya, hanem tárgya lenne ennek a küzdelemnek, a tisztelet pedig ezúttal Jákobé, aki állhatatosnak bizonyult az Istennel és az emberekkel szemben, kivívva a győzelemmel felérő elismerésüket.¹⁵</p> <p>31-33: A hely elnevezésével befejeződik a történet. A hozzá fűzött magyarázat azonban sántít, hiszen</p>
---	---

¹² G. VON RAD, *Genesi*, 431.

¹³ Ter 25,26; 27,36

¹⁴ H. ZOBEL, „jisrá'él” in ThWAT III., 988.

¹⁵ G. VON RAD, *Genesi*, 432.

<p><i>láttam az Istent színről színre, és mégis megmenekült a lelkem.]</i></p> <p>³² <i>És a nap felkelt fölötte, amint átkelt Peniélnél, és ő sántított csípőjére.</i></p> <p>³³ <i>[Azért nem eszik Izrael fiai azt az ínhúst, amely a csípő forgócsontján van mind a mai napig, mert megérintette Jákob csípőjének forgócsontját, az ínhúsnál.]</i></p>	<p>Isten látására utal, amiről eddig nem volt szó. Az a felfogás is későbbi korból való, miszerint az ember nem viselheti el az Isten látását, annak következményeként meg kell halnia.¹⁶ A <i>Peniél</i> (a 32. versben <i>Penuél</i> változatban) szó jelentése: <i>Isten arca</i>. H. Gunkel szerint az ottani hegyvonulat emberi profilszerű formája ihlette a nevet. Isten jelenlétére a küzdelemben csak a Penuél névhez később fűzött magyarázat utal, maga a történet nem.</p> <p>A 32. versben visszatér a keret, az útleírás. Jákob hajnalig derekasan kitartott az élet-halál küzdelemben, most eljött a nappal. A támadó elvesztette erejét; Jákob megszabadult az éjszakai rémtől, és folytathatja útját. Egy embernél erősebb támadóval megküzdött, most már bátran találkozhat eddig félve félt testvérével, Ézsauval, aki mégiscsak egy ember. A sántikálás, bár emberi gyengeség jele, ez esetben mégis bátorítás Jákob számára a következő küzdelemre.</p> <p>33: Az ín hús fogyasztására vonatkozó tilalom, sehol máshol nem található meg a mózesi törvények között. Csak a babiloni fogságot követő időkben illeszthették a történethez, egy későbbi szokást magyarázva.</p>
--	--

Konklúzió: Az elbeszélés, bár két *etiológiába* torkollik, mégsem állíthatjuk, hogy pusztán csak abban áll a jelentősége, hogy megtudjuk *Peniél* nevének, és annak a szokásnak eredetét, miért nem eszik meg a zsidók a csípőcsonton lévő ínhúst. A történet gyökerei Izraelt megelőző korokba nyúlnak vissza. Az izraeliták Peniélnél találkozhattak az ismeretlen támadó anekdotájával, amelyet beleszóttek Jákob történetébe. Bár a támadó személye ismeretlen marad, nem kérdéses, hogy a végső redaktor magát Jahvét látja benne. Itt is, és máshol is jellemző a redaktorokra, hogy az eredeti szövegeket a lehető legnagyobb épségben akarják hagyni, ezért nem simítják el a nehézségeket: itt pl. nem írják át az ismeretlen „embert” Jahvéra. A történet jelentőségét az egész Jákob cikluson belül kell vizsgálnunk. Az áldás motívuma emlékeztet arra az áldásra, amelyet apjától csalt ki Jákob. Itt is áldást kér, ám ezúttal egy tisztességes küzdelem jutalmaként. Jákob győzelme abban áll, hogy sikerült állhatatosságával Isten üdvtörténeti tervét Izraelhez kötnie.¹⁷ Sokan egyfajta megtisztulást látnak ebben a történetben, Kánaán határán. Jákob lezárja múltjának szégyenletes epizódjait Isten segítségével, és új nevet kap, amely emlékeztet arra az állhatatosságra mely kétségek és kihívások közepette Isten tervéhez kötik sorsát, és így győzelemre segítik. Benne rejlik ebben az elbeszélésben Izrael népének üdvtörténeti tapasztalata, amely hullám-hegyek és völgyek között haladva, olyan, mint egy állandó küzdelem Istennel, megtisztító küzdelem, mely győzelemre

¹⁶ Vö. Bír 6,22;13,22; Kiv 33,20; MTörv 34,10)

¹⁷ Az állhatatosság az evangéliumok szerint is elnyeri jutalmát (Lk 11,8).

vezet. Így nem véletlen, főleg a prófétáknál,¹⁸ hogy ha Izrael népét mint lelki közösséget akarják megnevezni, továbbra is „Jákok” néven illetik.¹⁹

1.1.2 Isten megjelenik Jákoknak Bételben (Ter 35,9-13)

A papi írás (P) Jákok nevének Izraelre változtatását már egyértelműen Istennek tulajdonítja. A Pénuelnél történt harc után Jákok találkozik a testvérével, Ézsauval, és kibékülnek (Ter 33). Az elbeszélést itt megszakítja egy epizód, Dina meggyalázásának és a testvérek bosszújának története Szichemben (Ter 34). Jákok a kibékülés után Bételbe²⁰ megy, ahol menekülése közben, álmában látta a megnyílt eget, és Isten angyalait, amint létrán közlekedtek fel és le (Ter 28,10-22). Jákok, hálából hazatéréséért, oltárt emel az Úrnak, aki megjelenik és megáldja őt. Jákok nevét Izraelre változtatja, mindenféle magyarázat nélkül. A névváltoztatás, az áldás, és az ígérek az Ábrahámnak adott áldásra emlékeztetnek (Ter 17,5-8), ami szintén a papi hagyományból származik.

⁹ És megjelent Isten ismét Jákoknak, mikor ez jött Paddam-Arámból²¹, és megáldotta őt.

¹⁰ És mondta neki az Isten: A te neved Jákok; de ne neveztesd többé a te neved Jákoknak, hanem Izrael legyen a neved. És nevezte az ő nevét Izraelnek.

Az Ábrahámnak adott áldás és névváltoztatás (Ter 17,5-8) párhuzamát találjuk itt.

10: A névváltoztatás indoklása ezúttal elmarad. Így marad az általános ókori értelmezés a névváltoztatással kapcsolatban. A győztesek megváltoztatták a legyőzöttek nevét, ezzel fejezték ki, hogy hatalmuk van felettük, ők adtak nekik új életet. Jelen esetben Jákok, a névváltoztatás által, Istenhez tartozik, ő ad neki új identitást, és új életet. A trónra lépő királyok is nevet változtattak alkalmasint. A névváltoztatás által, tehát, Ábrahám és Jákok, mintegy elfoglalja trónját, vezető- alapító helyét Izrael népe előtt. *Westermann* szerint lehet, hogy a névváltoztatás csak a redaktor betoldása, Ábrahám története alapján, mert a továbbiakban továbbra is használja a Jákok nevet a papi forrás²². Az áldás elemei azonban megismétlődnek. A nép sokasodása, amire az áldás vonatkozik Jákokkal kezdődik el. Amikor azonban elhangzik, Jákoknak már csak a 12. fia, Benjamin hiányzik. Így joggal feltételezzük, hogy az áldás eredetileg az első bételi találkozás alkalmával hangzott el, vagyis a két találkozás valójában egy, amit Jahvista és Elohista elbeszélésekkel szakítottak meg.

¹⁸ Vö. Iz 41,6;27,6; 43,1, Jer 31,11; Ez 20,5; 39,25; Ám 7,2.5.

¹⁹ H. ZOBEL, „Ja^{ca}qōb” in ThWAT III., 772

²⁰ Bétel jelentése: Isten háza.

²¹ Mezopotámia

²² C. WESTERMANN, *Genesis*, 249.

<p>¹¹ És mondta neki az Isten: <i>Én vagyok a mindenható Isten ('Él saddaj),</i></p> <p><i>szaporodjál és sokasodjál, nép (goj) és népek gyülekezete (qahal gojim) légyen tetőled;</i></p> <p><i>és királyok származzanak a te ágyéködből.</i></p> <p>¹² És a földet, melyet adtam Ábrahámnak és Izsáknak, néked adom azt, és a te magodnak teutánad adom e földet.</p> <p>¹³ És felemelkedett tőle az Isten azon a helyen, ahol vele beszélt.</p>	<p>11: Az áldás során megismerjük az Isten nevét is: <i>'Él saddaj</i>. A <i>saddaj</i> pontos jelentése nem tisztázott; a Septuaginta rendszerint <i>Mindenható (Pantokratór)</i> fordítással adja vissza, de a Pentateuchusban egyszerűen csak birtokos névmásként értelmezi, így a jelen esetben: a <i>te Istened</i>. A papi forrás világos különbséget tesz a pátriárkák Istene, <i>'Él saddaj</i>, és <i>Jahve</i> között, amely nevet csak Mózesnek nyilatkoztatott ki (Kiv 6,3). Van-e azonban teológiai különbség a két név között? Erre nem ad választ a forrás, úgy tűnik csak időbeni különbségről beszélhetünk, a névhasználatot tekintve. A <i>Jahvista</i> forrás nem ismeri ezt a különbséget, a pátriárkák történetében is használja a <i>Jahve</i> nevet.</p> <p>Az utódokra és a föld birtoklására vonatkozó ígéret annak a szövetségnek (<i>b^erit</i>) a része, amelyet Isten Ábrahámmal felállított²³ (Ter 17,3). A népek sokaságán nem arra a sok népre kell gondolnunk, amelyek Ábrahámtól származnak - izmaeliták, edomiták és Ketura fia (Ter 25,1-től) -, hanem a szövetség népére, Izsák és Jákob leszármazottaira, illetve a prozelitákra, azokra az idegen népből származókra, akik felvéve Izrael jelét és vallását a szövetség részesei lesznek.²⁴</p> <p>A királyok említése a népek mellett a fogság korának üdvösség prófeciáira jellemző, vagyis arra a korra, amikor a papi redakció elkezdődött.²⁵ Az ígéret üdvösség jellege ebből egyértelmű.</p>
---	--

1.2 IZRAEL NÉPE, JAHVE ROKONSÁGA

A „nép” kifejezés köznapi értelemben azoknak az embereknek a közösségét jelenti, akiket összekapcsol a közös származás, nyelv, kultúra és történelem, illetve lehetőség szerint az egységes államszerveződés is. A biblia Izrael népét legtöbbször a héber „*am*” szóval illeti. Ennek eredeti jelentése más, mint a nép köznapi értelme.

²³ Ezúttal nem a *karat* = *vágni*, hanem a *qum* = *felállítani* igével szerepel a *b^erit* főnév.

²⁴ VON RAD, *Genesi*, 262-265.

²⁵ Iz 41,2; 45,1; 60,3

Először az „apa fivérét” jelenti, majd az apai rokonokat, illetve később kiterjed mindazokra, akik velük rokoni kapcsolatban vannak.²⁶ A többi népre inkább a köznapi értelmű „goj” szót használja a héber. Ebből a szembenállásból is kitűnik, hogy más értelemben „nép” Izrael, mint a többi népcsoport.²⁷ Izrael *Jahve népe* (*am JWH*), Istennel rokoni kapcsolatban van: Isten családja.

1.2.1 Az egymásért harcoló rokonok (Bír 5,1-32)

A legrégebbi szöveg, ahol a *Jahve népe* kifejezés megtalálható a *Bírák könyvében*, azon belül *Debora énekében* van (Bír 5,11). Itt Jahve népe mint harcoló alakulat jelenik meg. Ebből első látásra az a következtetés vonható le, hogy Jahve népe *harcoló csapat*, vagyis a háború kovácsolja egy néppé. Ezt a szűk értelmezést azonban maga az ének (Bír 5,1-32) is cáfolja. A 23. versben az Úr angyala arra szólít fel, hogy „átkozzák meg Meróz földjét..., szórjatok átkot lakosaira, mert nem jöttek az Úr segítségére, hőseinek megsegítésére...”. Márpedig a rokonoknak segíteniük kell a harcoló testvéreknek. Jahve az, aki harcol, a nép a rokoni kötelék miatt megy neki segíteni. Izrael népe tehát Jahve rokonsága, különösen is a veszélyben és szorongatásban. Jahve harcol az ő népéért, de Izraelnek is síkra kell szállnia Istenért, mégpedig azért, hogy mellette van, és hűséges hozzá. De, ez a rokonság nem jelent fizikai kapcsolatot, ahogy az, a hétköznapi értelemben, a vérrokonok között fennáll.

1.2.2. Rokonság az egyiptomi szabadítás révén (Kiv 6,2-8)

Jahve a kivonulás könyvében nevezi először Izraelt az ő népének. A Mózesnek adott kinyilatkoztatásban, amikor a *Jahve* nevet is közli, „népemnek” mondja a hébereket (Kiv 3,7), akik Egyiptomban, rabszolga sorban nyomorognak; meghallgatja kiáltásukat, és ki akarja őket vezetni. Az Egyiptomból történő kivonulás, és a Vörös-tengernél történt szabadítás, amikor Isten Izrael szeme láttára a tengerbe ölte a fáraót és seregét, azok a megváltás motívumok, amelyek örökre meghatározóak lettek Jahve és Izrael kapcsolatában. Isten megváltotta az ő népét, most már Izrael nem az egyiptomiaké, nem is más isteneké, hanem egyedül Jahve népe és rokonsága. Mindennek ígéretét találjuk meg az alábbi szövegben (Kiv 6,2-8).

A szakasz a papi (P) hagyományból származik, Mózes meghívástörténetét mondja el újra, párhuzamban a két fejezettel korábbi J+E szöveggel (Kiv 3,7-18).²⁸ Párhuzamos elemek: Jahve nevének kinyilatkoztatása; a nép egyiptomi nyomorúságának látása Isten által; a szabadulás ígérete: kivezetés Egyiptomból, bevezetés az atyáknak ígért földre. Lényeges különbség, hogy a meghívás a madianiták földjén, a Hóreb hegyén történt J+E szerint, míg a papi hagyomány szerint Egyiptom földjén. Az ellentmondást úgy oldja fel a redaktor, hogy a JE meghívástörténetet teszi előbbre, és azt értelem szerűen összekapcsolja Mózes első kihallgatásával a fáraó előtt, ami kudarcba fullad. Ezt követi az újabb meghívás, P szerint, mintegy megerősítésképpen. Mivel a tartalmat tekintve nincs különbség a két meghívás között, egyértelműnek látszik, hogy egy és ugyanazon meghívásról van szó.²⁹

²⁶ E., LIPINSKI, „am” in ThWAT VI, 177-194.

²⁷ A.B., HULST, „am/goj” in THAT II, 290-325.

²⁸ A teljes egység Kiv 3,1-4,16

²⁹ M. NOTH, *Esodo*, 71.

<p>² És szólt az Isten Mózeshez és mondta néki: <i>Én vagyok Jahve (JHWH).</i></p>	<p>A papi szöveg Mózesre, mint már ismert személyre tekint, ezért nem mutatja be újra.</p>
<p>³ És megjelentem Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak mint mindenható Isten ('Él saddaj), de az én Jahve nevemen nem voltam előtük ismert.</p>	<p>Isten azonban kinyilatkoztatja a saját nevét, mégpedig, a harmadik versből láthatóan, az első alkalommal, hiszen az atyák 'Él saddaj néven ismerték őt.³⁰ Innentől kezdve a papi forrás következetesen a Jahve nevet használja, míg a J+E, hiába nevezi meg magát Isten a Kiv 3,14-15-ben mint <i>Jahve</i>, továbbra is használja helyenként az <i>'Elohím</i> nevet is.</p>
<p>⁴ És felállítottam szövetséget is velük, hogy nekik adom Kánaán földjét, az ő tartózkodásuk földjét, amelyen idegenek voltak.</p>	<p>A kezdeti elbeszélésekben a papi forrás Istent <i>'Elohím</i>-nek nevezi.³¹ A 3. vers szerint a pátriárkák Istent már <i>'Él saddaj</i> néven ismerték. Ábrahámnak mutatkozik be így először (Ter 17,1). Ennek ellenére a P nem túl gyakran használja ezt a nevet.³² Rajta kívül csak Ezekiel könyvében található meg egy alkalommal (Ez 10,5). Gyakrabban előfordul a rövidebb <i>Saddaj</i> név.³³ Jelentésének bizonytalanságát már láttuk.³⁴ Kérdéses az is, vajon a papi forrás ismerte-e még a szó eredeti jelentését. De, ez számára már nem is fontos, mert az új jelentésre koncentrálni, ami a Mózesnek adott <i>Jahve</i> névben jelenik meg. A pátriárkák Istenét összeköti Mózes és Izrael népének Istenével, a név különbsége ellenére, a Kánaán földjének odaígérése szövetségi formában.</p>
<p>⁵ És meghallottam kiáltását is Izrael fiainak, akiket, az Egyiptomiak szolgására kényszerítik őket, és megemlékeztem az én szövetségemről.</p>	<p>Az Ábrahámnak és ivadékainak adott szövetségi ígéret Mózes közvetítésével nyer megerősítést. Az újdonság, ami már az új névhez (<i>Jahve</i>) kötődik abban áll, hogy Isten, aki a történelem Ura, ígéreteit az Egyiptomból való szabadítás által fogja megvalósítani, sőt már hozzá is kezdett, mert meghallotta Izrael fiainak kiáltását, és megemlékezett szövetségéről (5. vers).</p>
<p>⁶ Ezért mondd meg Izrael fiainak: Én vagyok Jahve, és kiviszlek titeket Egyiptom nehéz igái alól, és megszabadítlak titeket az ő szolgálatuktól, és megváltalak titeket kinyújtott kar, és nagy büntető ítéletek által.</p>	<p>Az Ábrahámnak és ivadékainak adott szövetségi ígéret Mózes közvetítésével nyer megerősítést. Az újdonság, ami már az új névhez (<i>Jahve</i>) kötődik abban áll, hogy Isten, aki a történelem Ura, ígéreteit az Egyiptomból való szabadítás által fogja megvalósítani, sőt már hozzá is kezdett, mert meghallotta Izrael fiainak kiáltását, és megemlékezett szövetségéről (5. vers).</p>
<p>⁷ És népemé fogadlak titeket, s Istenetekké leszek néktek, és megtudjátok, hogy én vagyok Jahve a ti Istenetek, aki kihozlak</p>	<p>A szöveg Izrael Jahve népévé válásának ünnepélyes ígéretével zárul, aminek alapját az Egyiptomból való kiszabadítás teremti meg. Ezt követően végre megvalósulnak a pátriárkáknak adott ígéret a föld birtoklására vonatkozóan.</p>

³⁰ Ld. a Ter 35,11-hez fűzött magyarázatot

³¹ Fordítása: *Isten*.

³² Ter 28,3; 35,11; 48,3 és talán 43,14

³³ Összesen 44 szer. Legrégebbi szövegek: Ter 39,25; Szám 24,4.16

³⁴ Ld. A Ter 17,11-hez fűzött magyarázatot

<p>titeket Egyiptom nehéz igái alól.</p> <p>⁸ És beviszlek titeket a földre, amelyért (esküre) felemeltem kezemet, hogy Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak adom azt, és néktek adom azt örökségül, én (vagyok) Jahve.</p>	
---	--

1.2.3 Jahve nevének jelentése (Kiv 3,13-15)

Jahve nevének jelentését nem magyarázza a papi szöveg, ezzel szemben a JE forrás alaposabban körül írja azt (Kiv 3,13-15):

¹³ És mondta Mózes az Istennek: íme én elmegyek Izrael fiaihoz, és ezt mondom nékik: A ti atyáitok Istene küldött engem tihozzátok; és azt mondják nékem: Mi a neve? Mit mondjak nékik?

¹⁴ És mondta Isten ('Elohím) Mózesnek: VAGYOK AKI VAGYOK. És mondta: így beszélj Izrael fiaihoz: A VAGYOK ('ehjeh) küldött engem ti hozzátok.

¹⁵ És mondta még Isten Mózesnek: így beszélj Izrael fiaihoz: JAHVE, a ti atyáitoknak Istene, Ábrahámnak Istene, Izsáknak Istene és Jákobnak Istene küldött engem tihozzátok. Ez az én nevem mindörökké, és ez az én emlékezetem nemzedékről nemzedékre.

A *Jahve* név a 15 versben jelenik meg egyértelműen, mint a 13. versben feltett kérdésre adott válasz. A 14. vers feltehetően későbbi betoldás, a *Jahve* név magyarázataként. Mózes azért akarja tudni Isten nevét, hogy ezzel legitimálja magát Izrael népe előtt. Az ókori kelet felfogása szerint, a név a létező dolgok lényegét fejezi ki. Csak akkor mondhatjuk, hogy ismerünk valakit létének lényege szerint, ha ki tudjuk mondani a „nevét”. Mózes tehát, csak akkor lesz hiteles közvetítő, ha meg tudja mondani a nevét annak az Istennek, aki küldte őt. A jahvista szerző számára ez nem probléma, hisz elbeszélésében kezdetektől fogva használja a *Jahve* nevet, ami azt feltételezi, hogy az emberek kezdettől fogva ismerték ezt a nevet a földön.³⁵ Mózes így egy közismert nevet használ. Az elohista forrás esetében, azonban, más a helyzet: az '*Elohím* nevet használja elbeszélésében. A két forrás összefüggésében már jogos a kérdés: mi a neve az „atyák Istenének”, aki Mózeshez beszél.

A 14. vers válasza meglehetősen titokzatos: VAGYOK aki VAGYOK ('ehjeh aser 'ehjeh). A VAGYOK ('ehjeh) küldött hozzátok. Az 'ehjeh név a héber nyelvben már *Jahve* névre hangol, mint ugyanannak a *lenni* igének egyes szám első és harmadik személyű alakja.³⁶ A *Jahve* névnek ez a magyarázata meglehetősen egyedülálló.³⁷ Mivel nincs más

³⁵ Első előfordulása: Ter 4,26

³⁶ A tö mássalhangzók: HJH és HWH apró különbsége csak betűhasonulás. Az első az arámi, az utóbbi a héber variáns.

³⁷ Csúpán Ozeás könyve utal rá, sehol máshol nem fordul elő (Oz 1,9)

segítségünk, nehéz a pontos értelmét megragadni. A legvalószínűtlenebb magyarázat az, hogy Isten el akarja titkolni az ő nevét, ezért ez a rejtélyes válasz.³⁸ Nem valószínű, hogy Isten el akarná bizonytalanítani Mózeset vagy Izraelt ilyen fontos üzenet kapcsán, és az ismeretlenségbe burkolózni. Ez a bizonytalanság inkább a lehetőségek végtelenségére mutat, amit ez a név magában rejt: *vagyok, aki lenni akarok*. Vannak, akik az *hjh/hvh* ige műveltető alakjából indulnak ki³⁹. Így a jelentése: *létrehozó, életadó, teremtő*. Ez az értelmezés azonban túlságosan leszűkítené Jahve szerepét. A másik lehetséges értelmezés még ebből az alakból: *aki lehullat* (pl. *esőt, villámot, sziklát*). Nyilván a *teofániát* (Isten megjelenéseit) kísérő természeti jelekre gondolnak, amelyek ráadásul nem is azonosak Istennel. A villámot, sziklát mozgató képből levonhatónak vélik a *szertető, szenvedélyes* értelmezést is, ami egybe cseng azokkal a képekkel, amelyek Istent szerető, féltékeny jegyesként ábrázolják.

A legelfogadottabb értelmezés a (*hjh/hvh*) ige alapjelentéséből, a *lenni*, szóból indul ki. A héberben a létige semmiképpen sem jelent valamiféle „statikus létet”, „mozdulatlanságot”, hanem sokkal inkább „cselekvő jelenlétet”, amely jelen van az emberek között, és elsősorban Izrael történelmében. Ez a cselekvő jelenlét a jövőre is mutat, hiszen a héber *imperfektum* alak jövő idővel is fordítható: *leszek, aki leszek; leszek, aki lenni akarok; leszek, akinek lennem kell*. Jahve Izrael számára örök, cselekvő, gondoskodó jelenlét.

A *Jahve* név pontos kiejtése nem maradt fen, mert a kezdeti héber szövegek nem jelölték a magánhangzókat, a felolvasások alkalmával pedig helyette az *'a*donáj = *Úr* nevet ejtik mind a mai napig, hogy elkerüljék Isten nevének a kimondását. A maszoréta szöveg, amely már jelöli a magánhangzókat, a JHVH tetragramma⁴⁰ alá, az *'Elohím, s^ema* (=név), vagy az *'a*donáj magánhangzóit pontozta, mivel azt mondták ki. Ha például bele olvassuk a tetragrammába az *'a*donáj magánhangzóit, akkor jön ki a helytelen *J^ehova* kiejtés.⁴¹ A tudósok többségi véleménye szerint, az eredeti hangzás, az általunk is használt *Jahve* lehetett.⁴²

Ismertek és használtak Izraelben a *Jahve* név rövidített alakjai is, *jah, jahu, jeho, jo* formában, amelyek gyakran feltűnnek a személynevekben.⁴³ *Jahve* Isten neve Izraelen kívül nem ismert. A feltételezett kánaáni, kenita, vagy midianita gyökereket nem sikerült igazolni. A bibliai szövegek alapján a Sínai- ill. Hóreb-hegy hagyományából ismert.⁴⁴

1.2.4 Családi képek Jahve és Izrael kapcsolatára

Jahve cselekvő jelenlétét Izrael történetében, amire nevének jelentése is utal, jól alátámasztják azok a családból vett képek, amelyeket gyakran használ az Ószövetség.

a) *Jahve Izrael férje, Izrael Jahve felesége.* A szoros összetartozást, ami Jahve és Izrael között fennáll, leginkább a házastársak hasonlata fejezi ki. Először *Ozeás*

³⁸ „Vagyok, aki vagyok. Ne akard tudni mi a nevem!”

³⁹ Ez a héber *hifil* forma

⁴⁰ Tetragramma = a négy szent mássalhangzó, amely Isten nevét jelöli: יהוה

⁴¹ A héber fél-magánhangzó a *s^ewa* átírása a felső indexbe írt *e* hang, ami az *alef* alatt, az *'a*donáj szóban *s^ewa-kompozitum*, az un. *Hátéfpatah*, *a* –nak hangzik.

⁴² FREEDMAN- OCONNOR, „JHWH”, in ThWAT III. 541. E. JENNI, „Jhwh” in THAT, I. 702.

⁴³ Pl. *J^ehósu^a* (*Józsue* = Jahve a szabadító), vagy dicsőítés: Halleluja (= dicséjétek Jahvét).

⁴⁴ MTörv 33,2; Bír 5,4; Hab 3,3; Zsolt 68,9

könyvében fordul elő, aki az Északi országrész, Izrael egyetlen író prófétája.⁴⁵ A háttérben, talán, a szír-kánaáni Isten, *Baál* kultusza áll, aki kultikus nász keretében, *Anat*, *Asztartéval*, eső formájában megtermékenyíti a földet.⁴⁶ Baál kultusza ellen harcol Illés próféta, aki hosszú szárazsággal bünteti Izraelt, hogy bebizonyítsa, Baálnak nincs hatalma az eső felett.⁴⁷ Ozeás pedig átveszi, és Jahvéra és Izraelre alkalmazza a nász képét, megtisztítva azt a mitikus elemektől. A Baál kultusz egyenértékű a házasságtöréssel, hiszen Izrael férje Jahve, és nem Baál. Isten azonban kész visszafogadni a hűtlen Izraelt.⁴⁸ A későbbi próféták is átveszik ezt a képes beszédet, és hasonlóan, mint Ozeásnál, a házasság boldog ígérétevel szemben áll Izrael hűtlensége, és paráznsága. De, Jahve nem taszítja el a hűtlen Izraelt, hanem megbocsát neki, és a fogságból haza vezeti.⁴⁹

b) *Jahve, Izrael Atyja és anyja*. Az „Atya”, ’*ab* szó Istenre való alkalmazása nem ismeretlen a törzsi népek között, amelyek törzsi isteneik leszármazottjainak tekintik magukat. Ez mindenképpen hathatott Izrael gondolkodásmódjára is, ha nem is a testi leszármazás értelmében. A jó apa tulajdonságai pedig tökéletesen ráilleszhetőek Jahvéra: *nevel* (MTörv 8,5), *fenyít* (Péld 3,12), *megment* (Sir 51,10), *gyámolít* (Zsolt 68,6).⁵⁰ Az „Any”, ’*ém* szó ugyan sehol sem olvasható Jahvéra vonatkoztatva, a benne megmutatózó irgalom⁵¹ azonban anyai vonásokat hordoz, ugyanis a héber „irgalom”, *rach^amím*, az „anyaméh”, *rechem*, többes számú alakja.⁵² Jahve szeretete azonban messze felülmúlja az édesanyáét, amely megfélemezhet méhe szülöttéről, de Jahve sohasem feledkezik el Izraelről (Iz 49,15).

c) *Izrael Jahve fia és leánya*. Jahve maga nevezi Izraelt fiának (héberül *bén*)⁵³, sőt elsősülöttjének (*b^ekôr*).⁵⁴ Ez a fiúság az egyiptomi szabadításból fakad, aminek révén hozzá tartoznak, és nem szolgálhatnak idegen isteneknek.⁵⁵ Gondoskodik róluk, és hazavezeti őket.⁵⁶ Ez a hazavezetés már a leányoknak is szól. A „leány”, *bat*, szót is használja Jahve Izrael elnevezésére, igaz csak egyszer (Jer 9,6), de a prófétai mondásokban aztán visszatér ez az elnevezés.⁵⁷ Ehhez kapcsolódik a „Sion leánya” kifejezés is, amihez főleg feddés és büntető ítélet kötődik bűnei miatt,⁵⁸ de végül Isten üdvöt hozó szabadítása is.⁵⁹

⁴⁵ Tevékenységének ideje: II. Jerobeám királysága (787-747), végétől Izrael összeomlásáig (722), kb. 750-725.

⁴⁶ M.J. MULDER, „b^el” in ThWAT, I. 719.

⁴⁷ 1Kir 17-18

⁴⁸ Oz 1. és 3. fejezete.

⁴⁹ Jer 2,2; 3,4; Ez, 16,8; 23,4; Iz 50,1; 54,6

⁵⁰ H. RINGGREN, „’ab” in ThWAT I., 1.

⁵¹ Iz 54,7; 63,7; Jer 42,12;

⁵² H.J. STOEBE, „rhm” in THAT II., 764.

⁵³ Oz 11,1; Jer 31,20

⁵⁴ Iz 31,9

⁵⁵ Oz 2,1; MTörv 14,1;

⁵⁶ Iz 43,6

⁵⁷ Iz 22,4; nJer 4,11; 8,11.19.21.22.23; Siralm 2,11; 3,48; 4,3.6.10

⁵⁸ Mik 1,13; Ez 16,23; Iz 10,32; Jer 4,31; Siralm 1,15; 2,1.4.8.10.13.18

⁵⁹ Iz 52,2; 62,11; Mik 4,13; Szof 3,17; Zak 2,14; 9,9; Iz 16,1

1.3 IZRAEL NÉPE, JAHVE SZÖVETSÉGESE

Sokszor alapozza meg népével való bánásmódját Isten az ún. *szövetségi formulával*, aminek lényege, hogy „*Jahve Izrael Istene, Izrael pedig az ő népe*”. Ezt láttuk már az előző fejezetben is: az Egyiptomból való szabadításra az indítja Istent, hogy „*Izrael az ő népe*” (Kiv 6,7).⁶⁰ A szövetségi formula indokolja azt is, hogy Isten „*népe között fog lakni az ígéret földjén*” (Lev 26,12); „*visszahozza őket a száműzetésből, és szívüket maga felé fordítja*” (Jer 24,7),⁶¹ és ezzel a formulával buzdítják a próféták Izraelt Isten parancsainak a megtartására (Jer 7,23).⁶²

Ugyanebben az értelemben megtaláljuk néhol az ún. *fél formulát* is, amely csak Isten nyilatkozatát tartalmazza: „*Én Istened leszek*”. Ez természetes a pátriárkák történetében, ahol még nem beszélhetünk Izraelről mint népről (Ter 17,7), de előfordul a Sinai szövetséget követő történetekben is, főleg a *Leviták könyvében*.⁶³

A teljes szövetségi formula legősibb változatát a *Deuteronomiumban* találjuk (MTörv 26,17-19):

¹⁷ *Jahvéval kimondattad ma, hogy Isteneddé lesz néked, hogy jársz az ő útjain, és megtartsd az ő előírásait, és parancsolatait és végzéseit, és hallgass az ő szavára;*

¹⁸ *És Jahve kimondatta veled ma, hogy az ő tulajdon népévé leszel, amiképpen szólott néked, hogy megtartsd minden parancsolatát,*

¹⁹ *Hogy tegyen téged nagyobbá minden nemzetnél, amelyeket teremtett, dicséretben, névben és dicsőségben, és hogy szent népévé lehess Jahvénak, a te Istenednek, amint megmondta.*

A rövid formula annak az egységnek a záradéka, mintegy indoklása, amit *Deuteronomiumi törvények*, vagy *Ósdeuteronomiumnak* is neveznek (MTörv 12-26). Célja a kultusz-centralizáció. A rész-gyűjteményekből és értelmező hozzáadásokból, amelyek különböző korokban keletkeztek, állította össze a deuteronomista redaktor. Ezt a részt azonosítják leginkább a *Jozija király idején*, a templomban megtalált telerccsel. Az egységet későbbi redakciók átdolgozták, és keretbeszélésekkel bővítették ki a fogság alatt és után. Sokak véleménye szerint,⁶⁴ az előttünk álló rövid szakasz annak a szövetségnek a formulája, amelyet Jozija király és a nép kötött Jahve előtt a megtalált törvény megtartására.⁶⁵

A rövid szövetségi formula a szakasz végén különbözik a korábbi szövegektől, mert nem tartalmaz parancsokat, vagy előírásokat, sem pedig buzdító beszédet, hanem egy „szerezés” megkötésének elemeit foglalja magába, amelyben két fél nyilatkozik valamiről. Sajátos az a kauzisztikus megfogalmazás,⁶⁶ amellyel a két fél kölcsönösen nyilatkozattételre készíti a másikat. Lehet, hogy csak a közvetítőre, Mózesre utal, aki mindkét féltől kiveszi a nyilatkozatot.⁶⁷ De lehet emocionális megfogalmazása is annak a készítésnek, érzelmi fellángolásnak, amelyet a két fél egymásban éleszt, és

⁶⁰ Ld. még: 2Sám 7,23;

⁶¹ Ld. még: Jer 30,22; Ez 14,11

⁶² Ld. még: Ez 11,20; MTörv 26,16 és következők

⁶³ Lev 11,45; 22,33; 25,38; 26,45; Szám 15,41

⁶⁴ J., SCHREINER, *Az Ószövetség teológiája*, 24.

⁶⁵ 2Kir 23,3

⁶⁶ Az ígék a héber hifil formában vannak.

⁶⁷ Von RAD, *Deuteronomio*, 174-175.

nyilatkozattételre indít, hasonlóra, mint egy házassági beleegyezés: „*Jahve Izrael Istene*”, „*Izrael pedig Jahve népe*” akar lenni.

Furcsának találjuk a kölcsönös odaígérkezés után, hogy nincsenek kölcsönös ígéretek. Az egyensúly felborulni látszik, mert csak Izraelt terhelik kötelességek, mégpedig azok a törvények, előírások és parancsok, amelyeket Mózes, a szövetség közvetítője, eléjük tárt. A kölcsönös meglepedésre, és boldogságra ezek szerint nincs is másra szükség. Ha Izrael megtartja Jahve előírásait, parancsait és végzéseit, az Jahvét is, Izraelt is boldoggá teszi.

Innen egyenes út vezet azokhoz a prófétai képekhez, amelyek Jahve és Izrael kapcsolatát a jegyesek, vagy házások hasonlatával szemlélteti. Sajnos, a legtöbbször a házasságtörésre utalva, amit leginkább a bálványimádás bűne eredményez. Ozeásnál így fordul ellenkezőjére a szövetségi formula annak a magyarázatában, miért nevezze el a próféta harmadik gyermekét így, *Lo Ammi = Nem népem*: „*mert ti nem vagytok az én népem, s én sem vagyok „aki vagyok” (Jahve) tinéktek*” (Oz 1,9). De, aztán új szövetséget köt népével, aminek megint csak a szövetségi formula lesz a kölcsönös nyilatkozata: „...és azt mondom *Ló-Aminnak: Én népem vagy te; ő pedig ezt mondja: Én Istenem!*” (Oz 2,25).

Összegzésként megállapítható, hogy a deuteronomikus teológia ezzel a formulával, mondhatni hitvallással üzen Izraelnek közvetlenül a babiloni fogság előtt és alatt, hogy ők Jahve népe, tehát úgy is kell élniük. Jahve nyilatkozott, ő a kezdeményező, és az Úr ebben a szövetségben. Meghozta döntését: Izrael az ő népe. Izraelnek tehát úgy kell élnie, ahogy Jahve népéhez illik.

1.4 IZRAEL NÉPE, JAHVE VÁLASZTOTTJA

A szövetségi formula mellett a deuteronomista teológia másik visszatérő fogalma Jahve és Izrael kapcsolatának meghatározásában a „*kiválasztás*” gondolata.⁶⁸ Jahve a többi nép közül Izraelt választotta ki a maga népének. Ez a tény számos olyan kérdést felvet, amire nem kapunk választ a szentírási könyvekben: Mi készítette Jahvét a választásra? Miért pont Izraelt választotta? Mik voltak a választás kritériumai? Mi a helyzet a többi néppel, amelyeket nem választott ki? A deuteronomista szerző a kiválasztást egyszerű tényként kezeli, aminek nem firtatja alapjait. Egyes értelmezők szerint nem is kell, hisz a kiválasztás adott abból kifolyólag, hogy Izrael Jahve népe.⁶⁹

A legvalószínűbb magyarázat szerint, a kiválasztás gondolata a királyság intézményéből fakad. A „*kiválasztani*” – *bahar* – igét eredetileg Izrael királyára alkalmazták, akit Jahve választott magának, és akit a nép választása is megerősített. A deuteronomista teológia kezdettől fogva elítéli, és negatív képben tünteti fel a királyság intézményét. Sámuel próféta elutasítja a nép kérését, hogy királyt állítson nekik, ahogy a többi népnek is van királya, mert Sámuel szerint Jahve az ő királyuk.⁷⁰ Aztán Jahve választása nyomán mégis felkeni Sault, akit a nép is megválaszt királyává Sámuel jelenlétében, *Micpában*.⁷¹ Miután Sault elveti az Úr, új választottja Dávid lesz,⁷² akit Saul halála után előbb Júda, majd Izrael is királyává ken fel.⁷³ Már az eszményi Dávid és

⁶⁸ MTörv 4,37; 7,6; 10,15; 14,2;

⁶⁹ H. WILDBERGER, „bhr” in THAT I 283.

⁷⁰ 1Sám 8

⁷¹ 1Sám 10,17-26

⁷² 1Sám 16,1-13

⁷³ 2Sám 2,4; 5,3

Salamon uralma is bűnökkel terhelt, a többi királyról – kivéve Hiszkiját és Josiját – még inkább negatív véleményt alkot a deuteronomista szerző. Amikor a királyság intézménye 587-ben gyakorlatilag megszűnik, a kiválasztás gondolata egyértelműen áttevődik a népre. Jahvénak ez a kegye kezdettől fogva nem a királyságnak szólt, amelyet végül el is vetett, hanem a népnek, és ez a kiválasztás nem ér véget a fogság alatt és után sem.

A kiválasztás egyben ok arra, hogy Izrael elkülönüljön a többi néptől. Innen a kegyetlen parancs a *Deuteronomiumban*, hogy ki kell irtani minden más népet Kánaánban, és Izrael fiai és leányai ne kössenek házasságot az idegen népek fiaival és leányaival, nehogy bálványimádásra csábítsák őket, kiszakítva őket a szövetségi keretből.⁷⁴ Ennek indoklásaként, Mózes második beszédében⁷⁵ ott találjuk a kiválasztás motívumát is (MTörv 7,6-11):

⁶ Mert Jahvénak, a te Istenednek **szent népe vagy te**; téged választott ki Jahve, a te Istened, hogy **tulajdon népe** légy neki, minden nép közül, amelyek a föld színén vannak.

⁷ Nem a többi népnél való nagyobb számotok miatt kötődött hozzátok Jahve, és nem azért választott titeket; hiszen ti minden népnél kevesebben vagytok;

⁸ Hanem mivel **szeretett titeket Jahve**, és hogy megtartsa az esküt, a mellyel megesküdtök a ti atyáitoknak; azért hozott ki titeket Jahve erős kézzel, és szabadított meg téged a szolgaság házából, a fáraónak, Egyiptom királyának a kezéből.

⁹ És hogy megtudd, hogy Jahve, a te Istened az Isten, a hűséges Isten, aki megtartja a szövetséget és az irgalmasságot ezer íziglen azok iránt, akik őt szeretik, és az ő parancsolatait megtartják.

¹⁰ De megfizet azoknak személy szerint, akik őt gyűlölik, elvesztvén őket; nem késlekedik az ellen, aki gyűlöli őt, megfizet annak személy szerint.

¹¹ Tartsd meg azért a parancsolatot, a rendelkezéseket és végzéseket, a melyeket én e mai napon parancsolok néked, hogy azokat cselekedd.

Szent nép (*am qadôs*) és **tulajdon nép** (*am szegullâ*). Mindkét kifejezés a lefoglaltság leírására szolgál. Egyedül Isten a szent (*qadôs*). A szentség a világtól való különbözőségét, transzcendenciáját jelenti, aminek ellentéte nem a bűnös, hanem a profán, az evilági. Mindaz, amit Isten megszentel, elkülönül a profán világból, és Isten világához tartozik. Így Izrael népe is. A tulajdon (*szegullâ*) a lefoglaltság egyezményes, köztiszteletben álló kifejezése. A tulajdon sérthetlenségét a tízparancsolat is hangsúlyozza. Izrael Jahve tulajdona, senki el nem veheti tőle büntetlenül.

A kiválasztás motívuma a szentség és a tulajdon rangjára, nem Izrael kiválóságában rejlik, erejében vagy nagy számában. Ezek emberi szempontok, ráadásul nem is igazak a babilóniaiak által megvert és kifosztott Izraelre. **Jahve szeretete** és esküje az egyetlen ok. Az eskü már világos elköteleződés, de azt is megelőzi a szeretet, aminek nincs racionális magyarázata. Ennek az ingyenes szeretetnek következménye minden: az eskü, az Egyiptomból való szabadítás, a szövetségi hűség. Ez a szeretet vár viszonzást Izrael részéről, amely a törvény megtartásában áll.

⁷⁴ MTörv 7,1-5

⁷⁵ MTörv 5-11

1.5 Izrael népe, papi királyság

A Kivonulás könyvében, a *sínai-hegyi* teofánia bevezetőjében találkozunk először ezzel a kifejezéssel, amely aztán csak Izajás könyvében⁷⁶ fordul elő. Nem túl gyakori jelzőről van tehát szó, fontosságát valójában az indokolja, hogy az *Újszövetség* is átveszi,⁷⁷ és így alapja lett a keresztény hívek általános papságáról szóló tanításnak. Isten Mózeshez intézett beszédét elemezzük (Kiv 19,3-6):

³ *Mózes pedig felment az Istenhez ('Elohim), és szólt hozzá Jahve a hegyről, mondván: Ezt mondd Jákob háza népének, és ezt add tudtára Izrael fiainak.*

⁴ *Ti láttátok, amit Egyiptommal cselekedtem, és hordoztalak titeket **sas szárnyakon**, és magamhoz hoztalak titeket.*

⁵ *És most, ha hallgatván hallgattok szavamra, és megtartjátok az én szövetségemet, úgy ti lesztek nékem valamennyi nép közt a **tulajdonom**; mert enyém az egész föld.*

⁶ *És ti lesztek nékem **papok királysága**, és **szent nemzet**. Ezek azok a szavak, melyeket el kell mondanod Izrael fiainak.*

A szakasz bevezetesként szolgál a Sínai-hegyi eseményekhez, amelyekben Isten megmutatja dicsőségét, és közli parancsait. A beszédet felvezető mondat első része az *elohista* hagyományból való, amely Mózes hegyre menetelét írja le, a beszélő Isten neve azonban már *Jahve*. Üzenetét ünnepélyes parancs vezeti be, amelyet erősít a *parallelismus membrorum*.⁷⁸ Egyébként az üzenet egészére is az ünnepélyesség, és az emelkedettség a jellemző. Az emelkedett hangnem, és az 5. vers tartalma már egyértelműen, a *deuteronomista* szerkesztésre utal: a szövetség és a szövetségi hűség, a parancsok megtartására vonatkozó parancs egyébként itt még korainak tűnik, hiszen még nem kötötték meg a szövetséget, és nem kerültek kihirdetésre a parancsolatok sem.

Az üzenet emlékezteti Izraelt Isten közreműködésére, hogyan vezette őket az Egyiptomból való kivonulás, és a pusztai vándorlás alatt, és megjelöli Izrael engedelmességét, mint feltételét annak, hogy a többi nép között sajátos helyet foglalhasson el. **A fiókáit szárnyán hordozó sas madár** (vagy keselyű) képe (4.v.) Isten gondoskodásának a szimbóluma, amit a Deuteronomium is idéz.⁷⁹ A többi madár általában ágról ágra röppenve tanul meg repülni, a sasok azonban a nagy magasságokban nem tudnak sehová leszállni. A szülők igyekeznek megóvni őket attól, hogy lezuhanjanak, ezért körülöttük röpködve tulajdon szárnyukat kínálják fel a fáradt fiókáknak, hogy valahol kapaszkodni tudjanak. Isten ezt a biztonságot jelenti Izrael számára, biztos szárnyakon, a legbiztosabb helyre, „magához viszi őket”, abba a kontextusba, amit az egész sínai esemény jelent.⁸⁰

Az 5-6. versekben feltüntetett privilégiumok közül, amelyeket Izrael elnyerhet, kettő már ismerős: az Isten „**tulajdona**” (*szegullâ*), és a „**szent nemzet**” (*gój qadôs*). Igaz, ez utóbbiban nem a bensőségesebb „*c'am*” kifejezés áll, mint egyéb helyeken,⁸¹ hanem a

⁷⁶ Iz 61,6

⁷⁷ 1Pét 2,9; Jel 1,6; 5,10; 20,6

⁷⁸ *Parallelismus membrorum*, miszerint egy mondat első és második része ugyanazt jelenti, csak más szavakkal, más képekkel fejezik ki a mondanivalót. „Ezt mondd Jákob házában” és „és ezt add tudtára Izrael fiainak,” ugyanazt jelenti.

⁷⁹ MTörv 32,11-12

⁸⁰ M. NOTH, *Esodo*, 192-193.

⁸¹ MTörv 7,6; 14,2.21; 20,18; 28,9

„gôj” szó, amely inkább a pogány népeket, a „nemzeteket” szokta jelölni. A szóválasztás valószínűleg tudatos, mert a *gôj* kifejezés jobban illik a következő titulushoz: **papok királysága** (*mamleket koh^anîm*). A „nemzet” szó jobban megfelel a „király”, „királyság”, „ország” fogalmának, mint az inkább rokonító „*am*” kifejezés. Ez a gondolat is tökéletesen bele illik a deuteronomista teológiába. Izrael országa papok királysága. Nem egy király országa. A király csak arra való, hogy a törvény hűséges betartására adjon példát. Trónra lépésekor megkapja a papoktól az általuk őrzött törvény másolatát, hogy tanulmányozza, és aszerint éljen. Mert a papok az igazi közvetítők. Mózes nekik adja a törvényt, hogy őrizzék, hirdessék, tanítsák és biztassák a népet a parancsok megtartására.⁸² S ami az ároni papság Izrael számára, ugyanaz a szerep hárul Izraelre a többi nemzet között. Őrzi, hirdeti, éli és ily módon közvetíti Isten jelenlétét, akaratát a világban, hisz az „egész világ az övé.”

2. JAHVE, IZRAEL ÜDVÖZÍTŐJE

Az Isten népe fogalom kialakulása kapcsán, láttuk hogy az Egyiptomból való szabadítás volt időrendben az első esemény, ahol ez az elnevezés megjelent.⁸³ Izraelnek, mint Isten népének a neve, tehát, összeforrt Isten megváltó-szabadító, üdvözítő tevékenységével. Vizsgálódásunk tárgyát az képezi ebben a fejezetben, hogy mit is jelent Isten szabadító tevékenysége, miben áll az üdvösség, amit Izraelnek kínál, és milyen eszközöket használ megváltó terveinek a véghezvitelében.

2.1 A MEGVÁLTÁS TERMINUSAI

A *megváltás* szó két héber ige, a *ga'al* és a *padah* fordítása. Szöveggörnyezettől függően sajátos különbségek lehetnek tartalmukat illetően. Ezeket az eltéréseket három kategóriába lehet sorolni: a szó szerinti, a metaforikus, és a prófétai-eszkatológikus mondanivaló alapján.

2.1.1 A megváltás szó szerinti jelentése

Az elsődleges, szó szerinti értelemben, a megváltás igéi valamilyen szociológiai problémával függnek össze. Valaki egzisztenciálisan szorongatott helyzetbe kerül, amelyből valaki más anyagi áldozatok árán megszabadítja őt. A szorongatott helyzet az alábbi tárgykörökben jelentkezhet.

2.1.1.1 A birtok és a ház megváltása

Az emberi személy legfontosabb tulajdonai, a földbirtok és a ház, megfelelő fizetség fejében visszaválthatók voltak. Az izraeliták csak bérlőknek tekintették magukat az Isten földjén, hogy megműveljék azt. A jubileumi évben⁸⁴ minden föld visszaszállt az eredeti bérlőjére.⁸⁵ Ha egy izraelita elszegényedett, és kénytelen volt eladni a földjét, az ő

⁸² MTörv 31

⁸³ Kiv 3,7

⁸⁴ A jubileumi év, a hét szombat évet, vagyis a hétszer hét évet követő, minden ötvenedik esztendő. Kezdetét kúrtszó, héberül *jóbel* jelzi. Ebből ered a *jubileum* szó.

⁸⁵ Lev 25,8-23

közeli „megváltója” (*gó'él*)⁸⁶ visszavásárolhatta azt.⁸⁷ Ha nem volt ilyen „megváltója”, akkor alkalmasint, pénzt szerezve, saját maga is megválthatta azt.⁸⁸ Egyébként pedig a jubileumi évben automatikusan visszaszállt rá.

A fallal körülvett városban lévő ház, nem tartozott a „birtok” kategóriájába. Ha valaki eladta, csak egy éven belül válhatta vissza. Ha ez nem történt meg, a ház a vásárló örökös tulajdona maradt.⁸⁹ A falakon kívüli házak viszont „birtoknak” számítottak, és ugyanúgy visszaválthatók, mint a földek.⁹⁰ Csak a levita városokban lévő házak voltak mindenkor visszaválthatók, sőt nem is lehetett azokat eladni, egyedül csak másik levitának.⁹¹

Úgy tűnik néhány példából, hogy a legközelebbi rokonnak és örökösnek mégis eladható volt a föld örök tulajdonul. Így, pl. Jeremiás próféta, aki ráadásul levita származású, megvásárolta unokatestvérének, Hanamelnek a földjét Anatótban.⁹² Hasonló példát tallunk *Rút könyvében*, ahol Boáz megváltja rokona, Noémi családi földbirtokát, de csak azután, hogy a közelebbi rokon lemond erről a jogáról.⁹³

Érdekes apróság, hogy az okozott kárt is a *góél* számára kellett megfizetni, ha már nem élt a tulajdonos. Ha nem volt ilyen, akkor pedig a templom kincstárába kellett befizetni.⁹⁴

2.1.1.2 Kiváltás a szolgaságból

Az is megtörténhetett, hogy elszegényedett Izraelita önmagát adta el szolgaként egy idegen számára, hogy pénzhez jusson. Ilyen esetben a magát eladó személy is kiváltható volt, azonos módon mint a földbirtok, a *goél* által.⁹⁵ Ez a fajta szerződéses szolgaság nem volt rabszolgaság. Nem volt szabad elnyomni, és sanyargatni őket, és nem is tarthatott örökké, ha nem volt, aki megváltsa, a jubileumi éven szabadon kellett engedni, hisz minden izraelita végül is egyedül Isten szolgája, akit Ő szabadított ki Egyiptomból.⁹⁶

Ha pedig egy izraelita a leányát adta el egy másik izraelitának, a gazda felkínálhatta azt megváltásra (héberül *pdh*), ha nem volt vele megelégedve, és nem akarta asszonyai közé fogadni, vagy fiához adni.⁹⁷

2.1.1.3 Fogadalmi ajándékok megváltása

Ha valaki kultikus fogadalommal Istennek szentelt valamilyen személyt, birtokot, vagy tisztátalan állatot, a fogadalomtevő pénzen megválthatta a fogadalmi ajándékot. Személyek esetében előre meghatározott,⁹⁸ tárgyi dolgok esetében a papok által megbecsült érték, plusz az érték ötödrésze árán.⁹⁹ Talán, ehhez a törvényhez kapcsolódik

⁸⁶ Feltehetően a legközelebbi férfi rokonról van szó

⁸⁷ Lev 25,25

⁸⁸ Lev 25,26-28

⁸⁹ Lev 25,28-30

⁹⁰ Lev 25,31

⁹¹ Lev 25,32-34

⁹² Jer 32,6-15

⁹³ Rut 4,1-9

⁹⁴ Szám 5,8

⁹⁵ Lev 25,47-50

⁹⁶ Lev 25,55

⁹⁷ Kiv 21,8

⁹⁸ Húsz évtől hatvan évig, férfiert 50, nőért 30 sékel ezüst; öttől húsz évig férfiert 20, nőért 10 sékel; öt hónaptól öt évig férfiert 5 nőért 3 sékel; hatvan év felett férfiert 15, nőért 10 sékel járt (Lev 27,3-7).

⁹⁹ Lev 27,9-13

a rövid történet Jonatánról, Saul fiáról, aki nem tudott apja átkáról.¹⁰⁰ Saul átkot mondott arra, aki a harc napján ételt vesz magához. Jonatán ezt nem hallotta, és az erdőben lépes mézet evett. Emiatt meg kellett volna halnia, de a nép megváltotta (*pdh*) életét.¹⁰¹ A véglegesen az Úrnak szentelt ajándékot¹⁰² – akár ember, akár állat, akár szántó volt az -, és a jószág tizedét azonban nem lehetett megváltani. A pásztor botja alatt áthaladó tizedik juhot, marhát, vagy kecskét az Úrnak kellett szentelni, akár jó, akár hitvány volt. Nem lehetett megváltani.¹⁰³

2.1.1.4 Az elsőszülött megváltása

Az egyiptomi tizedik csapás emlékére, minden elsőszülöttet az Úrnak kellett szentelni.¹⁰⁴ Bizonyos megváltási lehetőségek azonban itt is voltak. A tisztátalan állat (mint pl. a szamár) elsőszülöttjét egy tiszta állattal, a béránnal meg lehetett váltani (*pdh*). Ha nem akarták megváltani, akkor el kellett törni a nyakát.¹⁰⁵ De a tiszta állatokat nem lehetett megváltani, fel kellett áldozni az Úrnak.¹⁰⁶ Egyhónapos korában az elsőszülött fiúgyermeket is meg kellett váltani (*pdh*), öt sékel árán.¹⁰⁷

2.1.1.5 Az elhunyt rokon feleségnek a megváltása (*g'l*)

A levirátus törvénye értelmében, ha egy férfi úgy halt meg, hogy nem tudott fiú utódot támasztani, a testvére köteles volt elvenni feleségét, és fiú utódot támasztani a testvérének, hogy az örökölje birtokait, és fenn maradjon a meghalt testvér neve.¹⁰⁸ Ha a legközelebbi rokon (*gó'él*) nem akart teljesíteni ezt a kötelességét, a kapuban a vének előtt saruja levételével fejezte ki lemondását. *Rút könyve* ennek konkrét példája. Boáz kész megváltani Rútot, de van egy közelebbi rokon is. Miután az lemond jogáról, Boáz elveheti Rútot.¹⁰⁹

2.1.1.6 Öklelő ökör gazdájának a megváltása

Ha egy ökör halálra öklelt egy férfit vagy asszonyt, agyon kellett kövezni, és a húsát nem volt szabad megenni. De, ha az ökör már korábban is öklelős volt, és figyelmeztették is rá a gazdáját, de az nem vigyázott rá, akkor a gazdát is meg kellett kövezni. A gazda életét azonban, egy kivetett áron, meg lehetett váltani (*pdh*).¹¹⁰

2.1.1.7 A vérmegváltó

A *vérmegváltó* (*gó'él haddám*) egy megölt ember legközelebbi férfirokona, akinek joga és kötelessége volt a bosszúállás. Jól láthatjuk ezt pl. Gedeon,¹¹¹ vagy Ábner

¹⁰⁰ 1Sám 14,24-48

¹⁰¹ 1Sám 14,45

¹⁰² Lev 27,28-29

¹⁰³ Lev 27,32-33

¹⁰⁴ Kiv 13,25

¹⁰⁵ Kiv 13,13

¹⁰⁶ Szám 18,17

¹⁰⁷ Szám 18,15-16

¹⁰⁸ MTörv 25,5-10

¹⁰⁹ Rút 4,7

¹¹⁰ Kiv 21,29-30

¹¹¹ Bír 8,18-21

és Joáb történetében.¹¹² Absalom pedig, Dávid fia, a féltestvérét, Amnont ölte meg, a huga meggyalázása miatt.¹¹³ Jó példa ez arra, hogy a bosszút nem csak gyilkosság, hanem más, súlyos sérelem miatt is alkalmazták. A vérmegváltó feladata volt tehát, hogy bosszút álljon. A szándékos gyilkost a város véneinek ki kellett szolgáltatnia a vérmegváltónak.¹¹⁴ Aki balesetben, nem szándékosan ölt meg valakit, a kijelölt menedékvárosokban oltalmat kapott a vérmegváltó elől.¹¹⁵ De ha a vérmegváltó utolérte még a menedékváros előtt, vagy a vétkes elhagyta a várost a főpap halála előtt, a bosszú büntetlenül beteljesíthető volt.¹¹⁶

2.1.1.8 A váltságdíj

A *padah* ige mellett megjelenik alkalmasint a *kóper* főnév, mint váltságdíj, az emberi élet ára.¹¹⁷ A gazdagsága megmentheti az ember életét.¹¹⁸ Bizonyos esetekben viszont nem volt olyan ár, amin megvásárolható lett volna az élet. Ilyen volt a szándékos gyilkos,¹¹⁹ és a házasságtörő¹²⁰ helyzete. Dávid a népszámlás miatt súlyos büntetést kapott, pestis járvány súlytotta az országot. A népnek fél sékel váltságdíjat kellett fizetnie a további csapások elkerülése érdekében.¹²¹ Ámosz próféta elítéli a váltságdíjszedést, mert az a korrupció melegágya.¹²²

2.1.1.9 Összefoglalás

A *gó'él* (megváltó) a legközelebbi, felnőtt, férfi rokont jelenti, aki felelősséggel tartozott rokona jólétéért, és szükség esetén közre kellett működnie vagyona megmentésében. Mint *vérmegváltó* a *gó'él* megbosszulta a rokon halálát, vagy az azon elkövetett más testi erőszakot.¹²³

A *padah* (megváltani) kifejezést is a legközelebbi, felnőtt, férfi rokonnal kapcsolatban használták. Legtöbbször az apára vonatkoztatva, aki kiváltja elsőszülött fiát, de vonatkozik a saját jószágnak, és fogadalmi ajándékoknak a megváltására is. Az egyetlen eset, ahol nem a rokon, hanem a nép lép fel közösségileg megváltóként, Jonatán története. Bár, itt is érvelhetünk azzal, hogy a királyi herceg és népe között létezik egyfajta családi kapcsolat.¹²⁴

A *ga'al* és a *padah* (megváltani) igék jelentése közötti eltérést tekintve, az előbbi vonatkozhat tárgyakra is, az utóbbi csak élőlényekre: emberekre vagy állatokra.

Megemlítettük még a témával kapcsolatban a *kóper* főnevet is, mint *váltságdíjat*, amely megszabadíthat valamilyen súlyos büntetéstől.

¹¹² 2Sám 3,27

¹¹³ 2Sám 13,28-29

¹¹⁴ MTörv 19,12

¹¹⁵ Szám 36,12-15

¹¹⁶ Szám 36,25-28; MTörv 19,5-6

¹¹⁷ Kiv 21,29-30

¹¹⁸ Péld 13,8

¹¹⁹ Szám 35,31

¹²⁰ Péld 6,35

¹²¹ 2Sám 24

¹²² Ám 5,12

¹²³ J.J. STAMM, „g'l” in THAT I., 387.

¹²⁴ J.J. STAMM, „pdh” in THAT II., 389-406.

2.1.2 A megváltás metaforikus értelme

A megváltás, mely a fentebb kifejtett szószerinti értelem szerint, két ember között, a rokoni kapcsolatból fakadó segítséget jelenti a szorongatott helyzetben, gyakran megjelenik az Ószövetségben mint metaforikus kép, Jahve és az ő népe kapcsolatában is. Logikusan következik ez mindabból, amit az előző fő fejezetben *Izrael népe, Jahve rokonsága* címszó alatt tárgyaltunk. Másrészt, Izrael ténylegesen megtapasztalta Isten szabadító közreműködését, mind az egyéni, mind a közösségi élet szintjén. Ezek között kiemelkedő helyet foglal el az Egyiptomból és a babiloni fogságból való szabadítás esemény.

2.1.2.1 Megváltás a szorongatott helyzetben

Már a fogság előtti korban mélyen beivódott Izrael gondolatvilágába, hogy a szorongatott helyzetben, mind az egyes embernek, mind az egész népnek, vagy kisebb népcsoportnak, Jahve a végső menedéke. A pátriárkák történetétől kezdve, Jahve megváltóként működött közre. Jákob a halálos ágyán visszaül életének szorongatott helyzeteire, amelyekben Jahve, angyalai által, mint megváltó működött közre. Őt hívja le segítségül a József fiaira mondott áldásában is: *Az angyal, az engemet megváltó (gó'él) minden gonosztól, áldja meg e gyermekeket...* (Kiv 48,16). Izajás próféta pedig Jeruzsálem szabadítását azzal alapozza meg, hogy Jahve már az ősatya, Ábrahám történetében is megváltóként működött közre, tehát nem hagyja el az ő leszármazottjait sem: *Ezért így szól az Úr (Jahve) Jákob házához, aki megváltotta (padah) Ábrahámot: Nem szégyenül meg többé Jákob, és nem sápad el többé arca* (Iz 29,22).

Sokszor imádságban fordulnak az emberek Istenhez, hogy legyen megváltójuk különböző helyzetekben: az ellenségtől, a gonoszoktól, a haláltól, vagy az elnyomóktól. A zsoltárok így imádkoznak: *Kezredre bízom lelkemet, te váltasz meg (padah) engemet, oh Uram (Jahve), hűséges Isten ('Él Zsolt 31,6). Kelj fel a mi segítségünkre, ments meg minket (padah) a te kegyelmedért!* (Zsolt 44,27). *Légy közel az én lelkemhez és váltsd meg azt (padah), az én ellenségeimtől szabadíts meg (ga'al) engem* (Zsolt 49,16).¹²⁵

2.1.2.2 Izrael megváltása az egyiptomi szolgaságból

Az isteni megváltás legősibb és legerősebb élménye az egyiptomi fogságból való szabadulás volt Izrael számára. A *Kivonulás könyve* beszéli el, hogyan váltotta meg (ga'al) Jahve Izraelt az egyiptomi szenvedésekből, és szabadította meg (nacal) őket a szolgaságból (Kiv 6,6), azért, hogy népévé tegye őket (6,7), és elvezesse őket az ígért földjére.

A *Deuteronomiumban* a *padah* ige mindig az Egyiptomból való szabadításra utalva jelenik meg. Ezzel alapozza meg Mózes a törvények megtartásának okát,¹²⁶ és erre a nagy tette utalva kér ismételt bocsánatot a nép bűneiért.¹²⁷ Ezen kívül számos zsoltár, és prófétai mondás is Jahve megváltói tetteként emlékezik az egyiptomi szabadulásra.¹²⁸

¹²⁵ Lásd még: Zsolt 26,11; 34,22-23; 119,134; Jób 5,20; 33,28; Jer16,21

¹²⁶ MTörv 7,8; 9,26; 13,6

¹²⁷ MTörv 21,8

¹²⁸ Zsolt 74,2; 77,16; 78,35.42; 106,10; 111,9; Mik 6,4; Neh 1,10,

2.1.2.3 A jövendő megváltás ígérete a babiloni fogságból

Jahve megváltó tetteinek megtapasztalása után, mind az egyéni sorsban, mind pedig az egyiptomi szabadulásban, az asszír és babiloni száműzetés kapcsán is ugyanezt a megváltói közreműködést várta Izrael népe, a „végső napokban”. Nyolcszor fordul elő a *padah*, és huszonnyolcszor a *ga'al* ige, valamint egyszer a *kóper* főnév ezekben a prófétai, eszkatológikus jövendölésekben.

A legkorábbi próféta, aki a jövendő szabadításról ír Ózeás. Isten kész az északi ország, Izrael megváltására (*padah*) a pusztulástól, amely a bálványimádás miatt fenyegeti őket (7,13; 13,14).

Izajásnál Sion megváltása (*padah*) bűnös állapotából a „jog és igazság” által valósul meg (1,27), miként a bűnösök halála is (1,28), amelyet a Jahve által adott igaz bírák közvetítenek (26).

A babiloni száműzetésből való szabadításra Mikeás alkalmazza először a *ga'al* igét: *Gyötrődj és kínlódj, Sion leánya, mint a gyermeket szülő! Mert íme, kimégy a városból, és a mezőn tanyázol, és egészen Babelig mész. Ott szabadítottat meg (ga'al); ott vált ki téged (ga'al) az Úr, ellenségednek kezéből* (4,10). Jeremiás ugyanebben az értelemben, egy mondaton belül mindkét igét használja: *Mert megváltotta (padah) az Úr Jákobot, és kimentette (ga'al) a nálánál erősebb kezéből* (31,11).

Izajás könyvének a babiloni száműzetés alatt és utáni része¹²⁹ bővelkedik azokban a képekben, amelyek a végidőbeli megváltást vetítik előre, a már ismert *padah* és *ga'al* igék felhasználásával, és itt van a *kóper* főnév említett egyszeri előfordulása is (43,3). A témakörök rendkívül színesek, és bemutatják Jahve és az ő népe kapcsolatának különböző aspektusait: Isten a *Szülő*, Izrael a *gyermek*;¹³⁰ Isten a *Gazda*, Izrael a *szolga*;¹³¹ Isten a *Férj*, Izrael a *feleség*;¹³² Isten mint szenvedélyes *Harcos* küzd Izraelért;¹³³ Izrael, Isten *választottja*;¹³⁴ az *Új exodus*;¹³⁵ Isten megváltja (itt főleg egy új ige, a *jasa^c* szerepel) Izraelt;¹³⁶ Isten gondoskodik szegény, és szükségét szenvedő népéről; Isten megvigasztalja Izraelt,¹³⁷ megkönyörül rajta,¹³⁸ és szeretetébe fogadja;¹³⁹ Isten megsemmisíti Izrael ellenségeit,¹⁴⁰ megsegíti őt,¹⁴¹ ezért nem kell félnie.¹⁴²

A legkésőbbi eszkatológikus alkalmazása a *padah* igének *Zakariás könyvében* található, aki a száműzetésből való visszatérésről jövendöl (10,8).

¹²⁹ Deutero- és Trito Izajás (40-66), valamint 34-35. fejezetek

¹³⁰ Iz 43,1-6; 44,24; 49,15; 63,16; 64,7; 66,9. 13

¹³¹ Iz 41,14; 43,10; 44,21; 48,20; 49,3. 5

¹³² Iz 50,1; 54,5-8; 62,5

¹³³ Iz 34,1-8; 40,10; 42,13-15; 49,25-26; 51,9; 59,16-20; 62,1-5; 66,15-16

¹³⁴ Iz 41,8-9; 43,10; 44,1-2; 48,10; 49,7

¹³⁵ Iz 35; 40,3; 42,16; 43,2-3, 16, 19; 48,21; 49,9-12; 51,10-11; 52,12

¹³⁶ Iz 35,4; 43,3, 11, 12, 13; 44,17; 45,8, 15, 17, 21, 22; 46,13; 47,3; 49,8, 25, 26; 50,2; 51,5, 6, 8; 52,7, 10; 59,1, 11, 16, 17; 60,16, 18; 62,1, 11; 63,1, 5, 8, 9

¹³⁷ Iz 40,1; 49,13; 51,3, 12, 19; 52,9; 54,11; 61,2; 66,13

¹³⁸ Iz 49,10, 15; 54,7, 8, 10; 60,10; 63,7, 15

¹³⁹ Iz 41,8; 43,4; 63,9

¹⁴⁰ Iz 41,11, 21; 49,25; 50,8; 51,22

¹⁴¹ Iz 41,10, 13, 14; 44,2; 49,8; 50,7, 9

¹⁴² 35,4; 41,10, 13, 14; 43,1, 5; 44,2; 51,7; 54,4, 14

2.1.1.4 Összefoglalás

Az idő múlásával a *ga'al* és *padah* igék teológiai jelentése teljesen szinonimmá lett. Így Jahve és Izrael kapcsolatában a két szó jelentése egybemosódott, bár árnyalatnyi különbség még érezhető azok eredeti szociális és legalista jelentéséből.

A *gó'él* eredeti értelme alapján - amely a legközelebbi, férfi, felnőtt rokont jelenti -, Jahve Izrael számára a legközelebbi rokon, amit az *Atya* és *Férj* metaforákkal is alátámasztanak (Iz 63,16; 54,5-8).

A kivonulás szabadító eseménye kapcsán figyelembe kell vennünk, hogy az egyiptomi szolgaság nem azonos azzal a helyzettel, mint amikor valaki saját magát adja el szolgának szorult helyzetében. Olyan esetben a *gó'él* és az ideiglenes gazda között nincs az a feszültség, mint ami Jahve és Egyiptom kapcsolatában megjelenik, hanem csak egy a kötelessége: fizesse ki a tartozást. Jahve ilyen értelemben nem fizetett Izraelért, így a *Leviták könyvében* leírt eset és feltétel (Lev 25) nem alkalmazható Jahve és Izrael kapcsolatára sem.

Az egyiptomi szolgaságból való megváltás, és az ígélet földjére, Kánaánba való elvezetés története, modellként szolgált azokhoz a várakozásokhoz, amelyek a babiloni fogságot övezték. Isten szabadító tette, amellyel Izrael kihozta Egyiptomból, megmentette sok más szorongatóitól, és haza vezeti a babiloni fogságból, leginkább a *vérmegváltó (gó'él haddám)*¹⁴³ szerepéhez hasonlítható, aki mint hős harcos, bosszút áll szeretett rokonaiért.¹⁴⁴

Láttuk, hogy számos szociális probléma esetén fel kell lépnie a *gó'élnek*, hogy megmentse az elszegényedett, vagy elnyomott rokont. Ez a szerepe tökéletesen ráilleszhető Jahvéra is, aki az elnyomottak, özvegyek és árvák, idegenek és szegények megváltója.¹⁴⁵

Isten megváltói tette, összekapcsolódott az irgalom és a megbocsátás gondolatával is. Ebből kiindulva több helyen is megfogalmazódik a remény, hogy Isten megvált a bűnért járó büntetéstől,¹⁴⁶ és a haláltól is.¹⁴⁷

2.1.3 A megváltás eszkatológikus értelme

A megváltás utáni sovárgás, a babiloni fogságból való konkrét szabaduláson túl, a prófétai írásokban lassan univerzális értelmet kezdett nyerni, és kitolódott egy időn túli eszkatológikus időbe, és értelme is jelentős változásokon ment keresztül.

2.1.3.1 Az eszkatológikus kor jellemzői

A próféták úgy értelmezték az ország pusztulását és a fogságot, mint Isten jogos büntetését Izrael bűnei miatt, amelyekkel fellázadt az isteni akarat ellen. Mégis, Izrael iránti szeretete nem hagyja Jahvét nyugodni, és el fogja hozni a megváltás korszakát, amely az alábbi jellemzőket hordozza.

Isten összegyűjti az egész népet, mindenhol, ahová szétszóródtak, és mint az egyiptomi kivonulás esetében, újra kivezeti őket, és visszaviszi Izrael földjére: *Mert íme,*

¹⁴³ Szám 35,19

¹⁴⁴ Iz 49,25–26; 51,9–11; 59,16–20

¹⁴⁵ MTörv 24,17–18; Zsolt 72,12–14; Péld 23,10–11

¹⁴⁶ Oz 7,13; Iz 44,22; Zsolt 130,7–8

¹⁴⁷ Oz 13,14; Zsolt 49,16; 103,4; Jób 5,20; 33,28

eljönnek a napok, azt mondja az Úr, és visszahozom az én népemet, az Izraelt és Júdát, azt mondja az Úr, és visszahozom őket arra a földre, amelyet atyáiknak adtam, és birtokolni fogják azt (Jer 30,3).

Az ígéret földje mesésen bőséges termést fog hozni: *Íme, napok jönnek, ezt mondja az Úr, és ott éri a szántó az aratót, a szőlőtaposó a magvetőt. És a hegyek musttal csepegnek, a halmok pedig olvadoznak (Ám 9,13).*

Az emberek biztonságban fognak élni, és gyarapszanak: *Íme, eljönnek a napok, azt mondja az Úr, és bevetem Izrael házát és Júda házát embernek magvával és baromnak magvával. És amiképpen gondom volt arra, hogy kigyomláljam és elrontsam, letörjem és pusztítsam, és veszedelembbe sodorjam őket, azonképpen vigyázok arra, hogy megépítsem és beplántáljam őket, azt mondja az Úr! (Jer 31,27-28).*

A dávidi dinasztia helyreáll: *Azon a napon felemelem Dávid leomlott sátorát, és kijavítom repedezéseit, és felemelem omladékait, és megépítem azt, mint volt hajdanán (Ám 9,11).*¹⁴⁸

Igaz sarja támad Dávidnak, aki a jog és igazság szerint kormányoz: *És származik egy vesszőszál Izáj törzsökéből, s gyökereiből egy virágszál növekedik. Akin az Úrnak lelke megnyugszik: a bölcsességnek és értelemnek lelke, a tanácsnak és a hatalomnak lelke, az Úr ismeretének és félelmének lelke. És gyönyörködik az Úr félelmében, és nem szemeinek látása szerint ítél, és nem füleinek hallása szerint bíraskodik: Igazságban ítéli a gyöngéket, és tökéletességben bíraskodik a föld szegényei felett; megveri a földet szájának vesszejével, és ajkai leheletével megöli a hitetlent. Derekának öve az igazság lesz, és veséinek öve a hűség (Iz 11,1-5).*

A kultusz és a papság helyreáll: *És a levita papok férfi sarjadéka sem vész ki előlem, aki égőáldozatot áldozzon, és ételáldozatot égessen, és véres áldozatot készítsen mindenkor (Jer 33,18).*¹⁴⁹

Izrael újra engedelmeskedni fog Isten parancsainak, a Tóranak: *És az én lelkemet adom belétek, és azt cselekszem, hogy az én parancsolatim szerint járjatok, és az én törvényeimet megőrizzétek és beteljesítétek (Ez 36,27).*

2.1.3.2 A bűnbánat szerepe a megváltásban

A *Pentateuchus* szövegei egyértelműen úgy tekintenek a bűnbánatra, mint a megváltás előfeltételére. A *Leviták könyvében*, a *Szentség törvényét* (12-26) lezáró utolsó fejezet áldást és átkot helyez kilátásba a törvény megtartásával kapcsolatban. Ha Izrael megtartja a szentség törvényeit, számíthat Jahve jutalmára, ha azonban nem hallgatnak rá, és nem teszik meg parancsait, hétszeres büntetésére számíthatnak. Egészen, azonban, nem pusztítja el Jahve az ő népét. A megmaradók, ha irgalomért kiáltanak hozzá, és könyörögnek bűneikért, megtapasztalják Jahve irgalmát, aki nem törli el őket, hanem megemlékezik szövetségéről, és megszabadítja népét ellenségeitől (26,40-46). Mózes első beszéde a *Deuteronomiumban* (MTörv 1,1-4,43) szintén ezzel zárul. A bálványimádások miatt Isten szétszórja népét Kánaánból olyan népek közé, amelyek bálványokat imádnak. *De ha onnan keresed majd az Urat, a te Istenedet, akkor is megtalálod, hogyha teljes szívedből és teljes lelkedből keresed őt. Mikor nyomorúságban leszel, és utolérnek téged mindezek az utolsó időkben, és megtérsz az úrhoz, a te*

¹⁴⁸ Ld. még Ez 37,24

¹⁴⁹ Ld. még Zak 3

*Istenedhez, és hallgatsz az ő szavára;*³¹ *Mert irgalmas Isten az Úr, a te Istened, nem hagy el téged, sem el nem veszít, sem el nem felejtkezik a te atyáidnak szövetségéről, amely felől megesküdtök nekik (4,29-41).*¹⁵⁰

A próféták azonban másként gondolkodnak a bűnbánat és a megváltás kapcsolatáról. *Ámosz*, aki először jövendölt a nemzeti katasztrófáról és a száműzetésről, arról ír, hogy a bűnösöknek meg kell halniuk, míg az igazak megmaradnak (9,8-10). Ebben a megváltás koncepcióban nincs helye a bűnbánatnak. *Ozeás*, az északi ország másik prófétája részben osztja *Ámosz* gondolatait (2,16–25; 11,8–11), ugyanakkor ír a megtérés lehetőségéről is: *Azután megtérnek Izrael fiai és keresik az Urat, az ő Istenüket, és Dávidot, az ő királyukat, és remegve folyamodnak az Úrhoz, az Ő jóságához az utolsó időkben (3,5).*¹⁵¹ Néha úgy érzi, hogy Izrael nem érdemelte meg Isten szeretetét, amellyel elhalmozta népét. Mindenki vétett ez ellen a szeretet ellen, nincs kivétel, így nincs ártatlan maradék sem.¹⁵²

Jeremiás prófétánál a témával kapcsolatban három fokozatot különböztethetünk meg. Jozija király uralkodása alatt, az ifjú Jeremiás úgy gondolta, hogy a megváltás feltétele Izrael bűnbánata, és Jahve irgalma.¹⁵³

Aztán 597 és 587, a két ostrom közötti periódusban, halvány elmozdulás figyelhető meg az isteni irgalom irányába, amely fontosabb, mint az emberek bűnbánata.¹⁵⁴ Jeremiás kételkedik abban, hogy az emberek képesek visszatérni Istenhez a maguk erejéből. Végül, Jeruzsálem pusztulása idején, az öregedő próféta teljesen feladja az emberi szabad akaratba, és ami abból fakadna, a bűnbánatra való készségbe vetett hitet. Eme tragikus tapasztalat alapján, Isten Izrael iránti örök szeretetére alapozva azt vallja, hogy a megváltás Isten kizárólagos műve lesz, akárcsak a teremtés folyamatos műve.¹⁵⁵

Ezekiel sohasem prófétálja azt, hogy a nemzeti megváltás feltétele a bűnbánat volna. Isten maga ígéri meg a nép bűnbánatát, mint a megváltói folyamat részét.¹⁵⁶ Ez nagyjából megfelel Jeremiás második fázisának. A későbbi próféciákban¹⁵⁷ még inkább követi Jeremiás gondolkodását. Nem beszél a próféta bűnbánatról; Jahve az ő saját Nevéért váltja meg Izraelt (36,21-23).

Deutero-Izajás, a fogság prófétája is csak egy helyen ír a bűnbánatról a megváltás összefüggésében: *Eltöröltem álnokságaidat, mint felleget, és mint felhőt bűneidet; térj énhozzám, mert megváltottalak (44,22).* Az egész 40-54 fejezet fő témája a feltétel nélküli megváltás, Jahve irgalmából.¹⁵⁸

Trito-Izajás, a visszatérés prófétája (56-66 fejezetek) már megint világosan állítja, hogy Jahve a bűnbánókat fogja megváltani: *És eljő Sionnak a megváltó, és azoknak, akik Jákobban megtérnek hamisságokból, szól az Úr (59,20).*¹⁵⁹ A fogságból való visszatérés kapcsán, tehát, láthatóan visszatér a száműzetés kora előtti deuteronomista gondolat, amely a nemzeti felemelkedést az Isten törvényének való engedelmességben látja

¹⁵⁰ Lásd még: MTörv 30,1-10

¹⁵¹ Lásd még 14,2-9

¹⁵² J. UNTERMAN. „From Repentance to Redemption” in JSOTSup 54. Sheffield 1987.

¹⁵³ 3,6–13; 3,19–4,2; 31,2–9, 15–22

¹⁵⁴ 24,4–7; 29,10–14

¹⁵⁵ 31,27–37; 32,37–41; 33,1–26; 50,17–20

¹⁵⁶ Ez 11,17-20

¹⁵⁷ 36-37 fejezetek

¹⁵⁸ A bűnbánat témája elhangzik az 55,6-7 versekben is, de az egyén sorsára vonatkoztatva, nem a nemzetre.

¹⁵⁹ Lásd még: 56,1–2; 58,1–14; 59,9–13; 64,4–6

megalapozva. A megtérés gondolata tehát csak abban az időben tűnt el a megváltás összefüggéséből, amikor Izrael összeomlott a csapások súlya alatt. Jeruzsálem pusztulása, az elhurcoltatás borzalmi mintha önmagukban is a megtisztulást hordozták. A bűnbánat fontossága csak az újraképzés és hazatérés idejében jelenik meg újra, hogy a jólét ne hogy elfordítsa Istentől a nép szívét.¹⁶⁰

2.2 A MEGVÁLTÁS MECHANIZMUSA

Az ószövetségi szövegek nemcsak rámutatnak Jahve megváltói közreműködésére, hanem leírják annak mechanizmusát is, a probléma felismerésétől, a szándék felindításán keresztül a megváltás módjait. Az előbbiekben ennek lépéseit ismerjük meg.

2.2.1 A probléma érzékelése

Az első lépés a megváltói folyamatban a szükséghelyzet felismerése. Metaforikus értelemben az emberi érzékelés általános fogalmait alkalmazzák a szövegek Jahvéra is. Az első ezek közül a *látás* (*ra'ah*). Ez sohasem közömbös érzékelés. Ha Jahve rátekint a nép vagy az egyes ember nyomorúságára, az már segítő odafordulását, és a látás nyomán kialakult ítéletét is magában hordozza, mint például *Szodoma és Gomora* esetében: *Mondta azután az Úr: Mivelhogy Szodomának és Gomorának kiáltása megsokasodott, és mivelhogy az ő bűnük felettébb megnehezedett: ²¹ Alámégyek azért és meglátom, vajon teljességgel a hozzám felhatolt kiáltás szerint cselekedtek-e vagy sem? Tudni akarom* (Ter 18,21). A megmentések története azzal kezdődik, hogy Jahve látja az egyén, vagy a nép nyomorúságát, így az egyiptomi rabszolgaság kapcsán is (Kiv 3,7). Figyelő tekintete mindig népén van, így meglátja ínséget, még mielőtt hozzá kiáltana.¹⁶¹

Az problémaérezékelés másik terminusa a *hallás* (*sam'a*). Erősíti a látás által szerzett benyomásokat. A bajbajutottak jajkiáltása Jahvéhoz hatol. Ez nem feltétlenül kérés még, elég a rabszolgamunka miatti sóhajtozás, már ezt is meghallja. Meghallgatja a vádak, mint fentebb Szodoma esetében láttuk, és megvizsgálja tartalmukat. Az özvegyek, árvák és szegények kizsákmányolásának ténye ugyancsak Jahvéhoz kiált, és segít nekik jogaik érvényesítésében.¹⁶² Salamon király, miután felépíti a templomot, imájában azt kéri Istentől, hogy hallgassa meg ezen a helyen a hozzá szóló könyörgést, bocsássa meg népe bűneit és szolgáltasson neki igazságot.¹⁶³ De ha a nép elfordul Jahvétől, hiába kiált hozzá, nem fogja meghallgatni őket.¹⁶⁴ A *Zsoltároknak* mintegy 35-ször alanya Jahve a hallásnak, és mindig a kérés, vagy panasz összefüggésében. Azt sohasem kéri tőle az imádkozók, hogy például hallgassa meg dicséretüket. A prófétáknál az ima meghallgatás egyértelműen az üdvösség idejét készíti elő, sőt maga Jahve is biztat az imádságra, a meghallgatás biztos ígéretével: „*Akkor segítségül hívtok engem, és elmentek és imádkoztok hozzám, és meghallgatlak titeket*” (Jer 29,12).¹⁶⁵

A harmadik terminus, amely a probléma érzékelését jelzi, a *tudás* (*jada'*). A látásból és a hallásból egyenesen következik, vagy azt megelőzi. Szodoma és Gomora esetében Isten *tudni akarja*, mi történik Szodomában, igaz-e, amit *hallott, látni akarja*.

¹⁶⁰ J. UNTERMAN „Redemption” in ABD V.

¹⁶¹ H. FUHS, „ra'ah” in ThWAT VII., 255.

¹⁶² Kiv 22,20-26

¹⁶³ 1Kir 8,30.32.39.45.49;9,3

¹⁶⁴ Jer 11,11.14;14,12

¹⁶⁵ H. SCHULT, „šm” in THAT II., 979.

Tud népe szenvedéseiről is Egyiptomban, és általában visszatérő motívum, főleg a Zsoltárokból, az isteni tudásra való utalás: Isten tud az egyes emberek, vagy a közösség szenvedéséről.¹⁶⁶ Ez a tudás, azonban nem tárgyilagos, közömbös ismeret, hanem magában hordozza a jóakaratot, segítőszándékot és tenniakarást.¹⁶⁷

2.2.2. Az isteni beavatkozás

A beavatkozás első lépése, hogy az Isten *leszáll (jarad)*. Ezzel áthidalja azt a távolságot, ami elválasztja őt az emberek világától.¹⁶⁸ Leereszkedésében az ítékezés, és a segítő szándék jelenik meg.¹⁶⁹

A Kivonulás könyvében az Isten leszállásához szorosan kapcsolódik a *kiszabadítás (nacal)* gondolata: „*Le is szállok (jarad), hogy kiszabadítsam (nacal) őt az egyiptomiak kezéből, és felvigyem őt arról a földről, jó és tágas földre, tejjel és mézzel folyó földre...*” (3,8). A kérdéses ige leggyakrabban műveltető értelemben (a héber hifil formában) fordul elő, és szó szerinti jelentése: elválasztani, elkülöníteni. Ez az értelem szerepel a tekoai asszony történetében, amit Dávid királynak mesél el két fiáról, akik összeverekedtek, és nem volt, aki *szétválassza* őket. Sajátos szemita fordulatként szerepel a szó 2Sám 20,6-ban, ahol Dávid király attól fél, hogy a menekülő Seba városokat szeret magának, és elmenekül szemük elől. szó szerint: *Elválasztja szemüket magáról*. Jelentheti továbbá az ellenség által elrabolt tulajdon visszaszerzését, kiszabadítását is (1Sám 30,22). Leggyakrabban azonban személyes kiszabadítást jelent. Lehet fizikai értelemben: „*Én Uram Istenem, benned bízom, oltalmaz meg engem minden üldözőmtől, és szabadíts meg engem*” (Zsolt 7,1). Lehet lelki értelemben is, mint büntől való szabadítás: „*Ments ki engem minden törvényszegésemből; ne tégy engem bolondok csúffává!*” (Zsolt 39,8)¹⁷⁰. Ebben az értelemben a *padah* és *ga'al* igék szinonimája.¹⁷¹

A kiszabadítás gondolatához szorosan kapcsolódik a *kivezetés (jaca)* Egyiptomból, a *szolgaság házából*. A Kivonulás könyvében Jahve Mózeset használja fel eszközként, és őt küldi, hogy vezesse ki népét, Izrael fiait Egyiptomból (3,10). A deuteronomista és papi teológia azonban már háttérbe szorítja Mózes szerepét, és egyértelműen arról beszél, hogy maga Jahve volt az, aki kivezette népét (MTörv 8,12). A tízparancsolat bevezetőjében Jahve így határozza meg magát: „*Én, az Úr, vagyok a te Istened, a ki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából*” (Kiv 20,2; MTörv 5,6).¹⁷² Ezzel alapozza meg az első két parancsot, ami védi az ő egyetlen istenségét és nevét, de lényegében az egész dekalógust is. Teológiai értelemben tehát Jahve először szabadító, utána törvényadó. A törvényt a szabadság aspektusából kell nézni, Isten szabadságra hívta meg népét, a törvények is arra valók, hogy megtartásuk által Izrael ne legyen idegen istenek, és a bűn szolgájává. Mindennek alapja pedig az ingyenesség, és nem az érdem. Jahve szereti az ő népét, és hűséges az atyáknak tett eskühez. Fontos üzenet ez a babiloni fogság idején: Jahve újra szabadítóként fog fellépni, kivezeti népét a

¹⁶⁶ Zsolt 1,6; 44,22; 50,11;94,11;138,6;139,1.2.4; 142,4; Iz 37,28.

¹⁶⁷ G. J. BOTTERWECK, „jd” in ThWAT III., 499.

¹⁶⁸ G. MAYER, „jarad” in ThWAT III., 894-901.

¹⁶⁹ Kiv 3,8; Ter 11,5.7. Zsolt 18,10; 144,5; Iz 63,19; 64,2; Mik 1,3

¹⁷⁰ Lásd még: Zsolt 51,14; 69,14; 79,9;

¹⁷¹ U. BERGMANN, „nsl” in THAT II., 97.

¹⁷² H.D. PREUSS, „jásá” in ThWAT III., 812.

babiloni fogságból, és újra az ő népévé lesznek, mint az Egyiptomból való kivezetés idején. Ez a látásmód a prófétáknál is fellelhető.¹⁷³

2.3 AZ ÜDVÖSSÉG MIBENLÉTE

Izrael számára az isteni szabadítás célja, hogy eljusson az ígéret földjére, a tejjel és mézzel folyó országba. Az üdvösséget tehát ez a föld jelenti, amely nemcsak Izrael lakóhelye, hanem Isten is népe között lakik. A föld és a templom teológiája tehát együtt jelenti az üdvösséget.

2.3.1 Az ország - föld teológiája

Először is tisztáznunk kell, milyen terminusok hordozzák az ország-föld jelentését a héber Szentírásban, és Izrael mit ért alatta; hogyan bontakozik ki jelentése és jelentősége az Ószövetség könyveiben.

2.3.1.1 Az ország és föld terminusai

A föld leggyakrabban előforduló terminusa (2504-szer) a héber *'erec* szó. Jelentése lehet *ország*, ha egy konkrét geográfiai egységről, vagy egy idegen nép lakóhelyéről van szó.¹⁷⁴ Amikor az emberekkel való benépesítettségét hangsúlyozzuk, *föld*-nek is fordíthatjuk. Izraelre vonatkoztatva gyakran kapcsolódik hozzá az *ígéret* gondolata is: az *ígéret földje, országa*, amelynek Izrael a boldog váramányosa, vagy birtokosa.¹⁷⁵

A másik terminus az *'adamah* szó (231-szer). Ennek nincs közigazgatási, politikai felhangja. Mezőgazdasági kifejezés, amely a megművelt földre utal, szemben a pusztasággal. A két szó rokonértelmű használata erősen vitatott.¹⁷⁶

2.3.1.2 Izrael országa

Izrael országa, az ígéret földje teológiai fogalom és geográfiai egység is egyben. Izrael és az ország kapcsolata, és a határok kiterjedése számos kérdést felvet.

2.3.1.2.1 Izrael viszonya az országhoz

A legtöbb szövegösszefüggésben az *ország* úgy jelenik meg, mint amire Izraelnek jussa van, ezért jogot formál rá. Gyakori jelzői: *jó* (főleg a *Deuteronomiumban*), *tejjel-mézzel folyó* (Kiv 3,17). Nem fordulnak elő viszont érdekes módon azok a jelzők, amelyet a későbbi korok értelemszerűen hozzá társítanak: *ígéret földje*, és *szent föld*. A héber nyelvben nem is létezik az „ígéret” szó. Implicit jelentését a *mondani* (*'amar*), és *beszélni* (*dabar*) igék foglalják magukban. A *szent* (*qados*) jelző pedig csak az *'adamah* főnév mellett jelenik meg, ott is csak egy helyen: Zakariás prófétánál az eszkatológikus időbe

¹⁷³ Jer 32,21; Ez 20,10.14.22

¹⁷⁴ Pl. a „Keniták országa” (Ter

¹⁷⁵ M. OTTOSSON, „'aeraes” in ThWAT I. 418-436.

¹⁷⁶ Rost szerint nincs rá példa (L. ROST, „Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament”. in *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*. 77.78.). Plöger szerint viszont van néhány eset: MTörv 4,38.40; 11,8; 12,1; 26,2.15 (J.G. PLÖGER, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, 128.)

helyezve: *És birtokba veszi Jahve Júdát, mint az ő osztályrészét a szent földön, és újra magáévá fogadja Jeruzsálemet (2,16).*¹⁷⁷

Az Ószövetség nagyon sok helyen emlékeztet arra, hogy ez a föld eredetileg nem az Izraelitáké volt. Listaszerűen felsorolják az eredeti tulajdonosokat: *És megmondtam: Kiviszlek titeket az egyiptomi nyomorúságból a kánaániak, a hetiták, az amoriták, a periziták, a hivviták és jebuziták földjére, a tejjel és mézzel folyó földre (Kiv 3,17)*¹⁷⁸. Ez a felsorolás fellelhető már a Pentateuchus legősibb rétegeiben is, és visszaköszön még a késői Ezdrás és Nehemiás könyvében is.¹⁷⁹ A legtöbb esetben a lista hat tulajdonost tartalmaz, általában azokat, amelyeket a fenti idézet is: első helyen a *kánaániak, amoriták és hivviták* állnak, a sort pedig a *jebuziták* zárják. Az egyéb listákban a szám háromtól (Kiv 23,28) egészen tízig (Ter 15,19) terjed. Néha csak egy nép van említve: leginkább a *kánaániak* (Józs 17,16), de alkalmasint az *amoriták* is (Szám 21,31). Állandó formuláról tehát nem beszélhetünk, ám a sok előfordulás aláhúzza, hogy Izrael tudatában van annak, hogy eredetileg más népeké volt országa. Visszatérő igei szótár veszik körül ezt a tényt. Jahve megmondta (*'amar*), és szólt, kijelentette (*dabar*), sőt meg is esküdött (*saba*), hogy elvezeti (*bó'* hífilben, azaz műveltető formában) Izraelt ebbe az országba, és neki adja (*natan*). Izrael bevonul (*bó'* qalban, azaz kijelentő módban), felmegy (*'alah*), vagy átkel (a Jordánon) (*'abar*) ebbe az országba, birtokolja (*jaras*), birtokba veszi mint örökségét (*nachalah*), és rajta lakik (*jasab*). Izrael tehát olyan országot kap, Isten kezdeményezésére és munkálkodása nyomán, amely eredetileg nem az övé, de megszerzésében maga is közreműködik. Isten a kezdeményező, övé a föld, és annak adja, akinek akarja, Izraelnek pedig elidegeníthetetlen joga van ahhoz, hogy birtokolja azt a földet, amit Isten ily módon neki ad örökségül. Az örökség (*nachalah*) a tudósok többsége szerint az általános örökség jog alapján értelmezendő, ami azt is magába foglalja, hogy az örökség földje nem eladható.¹⁸⁰ De van olyan vélemény is, hogy a szó hűbértulajdonként értelmezendő, amit a földbirtokos adományoz odaadó szolgájaként.¹⁸¹

Izrael olykor mint egész nép (MTörv 4,38; 12,9), más helyeken a nép részei, egyes törzsek, vagy törzsfők (Józs 4,9) részsülnek ebben az örökségben. Az elfoglalt országot a törzsek sorshúzással osztották el egymás között (Józs 11,23), mindegyik megkapta a maga részét. Csak a leviták maradtak ki az osztzkodásból, mert az ő örökségük a „tized” (Szám 18,21), bizonyos városok (Szám 35,2), az áldozatból nekik járó rész (MTörv 18,1), és végsősoron maga az Isten (Józs 13,33).

A földet olykor „Isten örökségének” is nevezik, hiszen ő az eredeti tulajdonos (1Sám 26,19; Jer 2,7). Néha pedig maga Izrael „Jahve öröksége” (MTörv 4,20; 32,8).

A másik terminus, ami Izraelnek az ígélet földjéhez való viszonyát kifejezi, a *birtok* (*'ahuzzah*). Igei töve azt jelenti: *megragadni, megfogni, elvenni*. Ez is magában hordozza azt a tudást, hogy a föld eredetileg másoké volt.¹⁸²

Az ígélet földje Izrael vándorlásának a célja is egyben, és „nyugalmának helye”. Különösen is hangsúlyozza ezt a deuteronomisztikus teológia (MTörv 12,9; 25,19). A Jordánon átkelve Izreal folyamatosan elfoglalja az országot, megnyugszik a harcok után.

¹⁷⁷ W. D. DAVIES, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. 29.o.

¹⁷⁸ Ld.még: Ter 12,5;23,2; MTörv 1,7; 11,30; 32,49

¹⁷⁹ Ezdr 9,1; Neh 9,8

¹⁸⁰ G. WANKE, „nach^aláh” in THAT I. 228-236.

¹⁸¹ H. O. FORSHEY, *The Hebrew Root NHL and Its Semitic Cognates*. Ph.D. diss. Harvard 1973.

¹⁸² Lev 14,34; 25,10; MTörv 32,49;

A nyugalom korszaka pedig Dávid és Salamon ideje alatt nyeri el a csúcspontját.¹⁸³ Az ellenségek és a vándorlás által felzaklatott nép elnyeri a békét.¹⁸⁴ A szókapcsolat olykor Istenre vonatkozva is megjelenik. Az ígélet földje az az ország, ahol Jahve nyugalmának helye van. Különösen is igaz ez a templom összefüggésében.¹⁸⁵ Sőt, egyes szövegek hangsúlyozzák Isten egyedüli jogát ehhez a földhöz, amelyen Izrael csak mint „idegen és zsellér” (*gerím wetósabim*) él (Lev 25,23)¹⁸⁶

2.3.1.2.2 Izrael országának a kiterjedése

Érdekes kérdés az is, vajon meddig terjed az ígélet földjének területe? Két „térépet” is felvázolnak az írások. A **Szám 34,1-12** szerint Kánaán országának határa délen *Egyiptom patakja*, északon a *nagy hegyek Emátig*, keleten a *Jordán*, nyugaton pedig a *nagy tenger* (Földközi-tenger). A Jordán keleti oldala nem tartozik hozzá.

MTörv 11,24 jóval szélesebb határokat ír le. A Jordánon túli területek is hozzátartoznak, egészen az Eufráteszig. Az első változat minden bizonnyal az ősbib, abból a korból, amikor Kánaán még egyiptomi provincia volt (1200 körüli állapot). A másik, tágabb térkép pedig valószínűleg a deuteronomista korból való, és Jozija király hatalmi törekvéseit tükrözi.¹⁸⁷

A későbbi szövegek nem tulajdonítanak jelentőséget az ország pontos geográfiai meghatározásának. Jeremiás lényegében csak a Jordántól nyugati területekre utal, ahol Júda aktuálisan élt. A babiloni száműzetés után csak Júdát és Jeruzsálemet említik (Ezdr 4,6). Tehát Izrael országa sokkal inkább egy belső identitás, mint pontosan meghatározott geográfiai egység.

Ha mégis le akarjuk írni geográfiailag Izrael ószövetségi országát, azt kell mondanunk, hogy annak szívéét a Jordántól nyugatra fekvő területek adják Dántól Beersebaig (Bír 20,1), kivéve a Földközi-tenger partmenti síkságát. A Jordántól keletre eső területek is hozzá tartoztak, Edom, Moáb és Ammon kivételével. A megálmodott ország azonban egészen az Eufráteszig tart (MTörv 1,6-8; 11,24).

2.3.1.3 Az ígélet földjének teológiája

A „föld” témaköre olyan gazdag az Ószövetségben, hogy joggal nevezhetnénk annak a centrumának, megelőzve még a „szövetség” gondolatát is.¹⁸⁸ A könyvek és narratív egységek nagyon eltérő megközelítésben említik, így nehéz egységes, mindenre kiterjedő következtetéseket levonni. A nagyobb egységeken érdemes végig haladni.

2.3.1.3.1 A föld témája a Pentateuchusban

A *Pentateuchusban* a föld (*'erec*) *Isten teremtménye* (Ter 1,1), a forrása és hordozója minden növényi és állati életformának (Ter 1,11,24), és lakóhelye az embernek, aki a föld kormányzója (Ter 1,28). Az embert (*'adam*) a földből (*'adamah*) formálta Isten, ami már eleve megmagyarázza szoros kötődését a földhöz (Ter 2,7). Ez először örömet jelent számára feleségével együtt abban a csodálatos kertben, amit Isten

¹⁸³ 2Sám 7,1.11; 1Kir 5,4; 8,56

¹⁸⁴ G. VON RAD, „There Remains Still a Rest for the People of God” 155.o.

¹⁸⁵ Zsolt 95,11; 2Krón 6,41

¹⁸⁶ Vö.: Józs 22,19; Zsolt 24,1;39,13; Jer 2,7; 16,18

¹⁸⁷ M.WEINFELD, *The Extent of the Promised Land—the Status of Transjordan*. 59-75.o.

¹⁸⁸ H.WILDBERGER, „Israel und sein Land” in *EvT* 16: 404-422

rábíz (2,8). A bűn elkövetése után azonban a föld ellenségévé válik az embernek, amit fáradtságos munkával kell megművelnie, és ami tövist és bojtortjánt terem számára (3,16-17), de továbbra is az élet forrása marad az ember számára. *Káin* mint fölműves és *Ábel* mint pásztor szintén a földből, él és áldoz az Istennek. Ábel kiontott vére a földről Istenhez kiállt, ezért Káin átkozott lesz a földön, amely megtagadja tőle termőerőjét (4,8-16). Noé idejében pedig minden földi életformát súlyt a vízözön, ami a bűn miatt éri a földet, és csak kevesen menekülnek meg (6,5-7,24). Ezek után Isten ígéretet tesz, hogy többé nem fogja büntetni a földet az ember bűne miatt (8,21). A bábéli torony építése után, amivel nevet akartak szerezni maguknak az emberek, összezavarja Isten emberek nyelvét, és szétszórja őket az egész földön (11,1-9). Az őstörténet két fő forrása *Jahvista* és *Papi forrás* teológiai ábrázolásában tehát a föld Isten ajándéka, és egyben feladat az ember számára, amely feladatot Isten gondviselése alatt végez. Az ember azonban arra törekszik, hogy önálló, autonóm ura legyen a földnek, ez a kísérlet a vesztét okozza, és gyökértelen vándorrá teszi ezen a földön, de alkalmat ad arra is, hogy megtapasztalja Isten irgalmát és gondoskodását. Így a földhöz kötöttség, és a földtől való elszakítás dialektikájában a föld az ember számára ajándék és kísértés, büntetés és az isteni irgalom megtapasztalásának a színtere.¹⁸⁹

Ábrahámot elhívta az Úr a káldeai Úr városából, nagy nevet, számos utódot és országot ígérve neki (Ter 12,1-3). Ez az ígélet többször megismétlődik utódai történetében is.¹⁹⁰ Eredete minden bizonnyal félnomád népcsoportok ősi hitében keresendő, mely szerint az atyák Istene, *Él Shaddaj*, szövetség keretében, feltehetően *Mamre terebintjénél* nekik ígerte a *keniták, keniziták, kedmoniták, hetiták, periziták, ráfaiták, amoriták, kanániak, girgasiták és jebuziták* földjét (15,18-20). Az ígéletet később kiterjesztették egész Júdára, és Dávid idejében egész Izraelre és Kánaánra.¹⁹¹ Végül ez lett az egész *Hexateuchus* legfőbb teológiai témája: az ígélet beteljesedésének a várása, ami megvalósulását Józsué és Dávid idejében éri el.¹⁹²

A *Kivonulás könyvének* alaphelyzete szerint Izrael nagy néppé lett, és szolgáskorba süllyedt egy idegen országban, Egyiptomban. Jahve Mózeset választja ki eszközül, hogy elvezesse népét a Pátriárkáknak ígért országba (3,7-8). A közvetlen bevonulás elmarad a nép hitetlensége és lázongásai miatt. Negyvenéves pusztai vándorlás alatt kihal a hitetlen nemzedék, és az új nemzedék jut be az ígélet földjére. A vándorlás idejéhez kötődik a szövetség és a törvény átadásának eseménye, amelyek közül számos az ígélet földjén való életet szabályozza. Különösen is a földhöz kötődik a szombat év törvénye (23,10-11), amely szerint a hetedik évben parlagon kellett hagyni a földet; a már említett jubileumi törvény (Lev 25,8-55), miszerint az ötvenedik évben minden föld visszaszállt eredeti tulajdonosára, vagy az első termés törvénye (Kiv 23,16.19; Lev2,12), amit az Úrnak kellett ajánlani.

Izrael tudatában van annak, hogy a föld Jahve tulajdona. Ennek eredete a környező vallásokban is meglévő hitfelfogás, miszerint minden föld valamelyik istenségé, így Kánaán földje Jahvéé. A jahvista teológia azonban nem áll meg ezen a ponton.

¹⁸⁹ W. BRUEGGEMANN, *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical faith*, 123.

¹⁹⁰ Ter 13,15; 15,7, 18; 17,8; 22,17; 26,3; 28,4, 13; 35,12; 48,4; 50,24; Kiv 3,8; 6,4–8; 13,5; 32,13; 33,1; Szám 10,29; 14,23; 32,11; MTörv 6,18, 23; 8,1; 9,5, 28; 10,11; 11,8–9, 21; 26,3, 15; 28,11; 31,7, 20; 34,4; Józ 1,6; 5,6; Bír 2,1

¹⁹¹ R. CLEMENTS, „Abraham and David: Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition” 57.

¹⁹² G. VON RAD, „The Promised Land and Yahweh’s Land in the Hexateuch” 83.

Felfogásában nemcsak Kánaán, hanem az egész föld Jahve tulajdona, és Izrael, sőt a föld minden népe, csak jövevény, átutazó ezen a földön.¹⁹³

2.3.1.3.2 A föld témája a Deuteronomiumban

Mózes három beszédének,¹⁹⁴ amelyeket Moab síkságán mondott el az ígéret földjének határán, központjában a föld témája áll, és annak fényében újra átértelmezi az addig történeteket.¹⁹⁵ Isten most teljesíti be az atyáknak tett esküjét, és Izraelnek adja örökségül az ígéret földjét. A birtokbavétel Izrael aktív közreműködésével történik, de a siker teljes mértékben Jahve kezében van. Ő igazza le az ország korábbi tulajdonosait, és adja azt ajándékba Izraelnek. Ez igazolja Jahve szövetségi hűségét, Izrael vándorlása pedig véget ér, és nyugalmat talál (12,9). Az ország azonban, amely gazdagságában a paradicsom kerttel vetekszik, feladat is Izrael számára. Gondosan kell művelnie és kormányoznia a szövetség törvényének szellemében, és ha megőrzi hűségét és szeretetét Jahve iránt, birtokolni fogja azt, és élvezni fogja annak gyümölcsét.¹⁹⁶ De, ha eltérnek az Isten által adott parancsoktól, és főleg ha bálványimádást követ el, ami a korábbi tulajdonosok jellemzője volt, a szövetségből fakadó átok hull fejére, elveszti az országot, és vissza kell térnie Egyiptomba, a szolgaság házába (28,68). Így az ígéret földje egyben mérföldkő is, amely elválasztja az életet és a halált; Isten ingyenes ajándéka, de csak az engedelmesség által tarthatja meg Izrael.

A könyv néhány részlete alapján¹⁹⁷ úgy tűnik, hogy már az első birtokbavétel is a törvény megtartásának feltételéhez van kötve, azonban a parancsok, ha megvizsgáljuk őket, már feltételezik azt, hogy Izrael letelepedve él Kánaán földjén.¹⁹⁸

Fontos kérdés az is, miért ér véget a Pentateuchus (Tóra) az ígéret földjének határán, és miért nem tartalmazza a csúcspontot, az ország birtokbavételét is? Holott az szorosán ide kapcsolódik, és a hitvallások is, mint például a von Rad által vizsgált *Kis történeti krédó* (MTörv 26,5b-9), tartalmazzák.¹⁹⁹ A tudósok háromféleképpen próbálják ezt megmagyarázni.

1. von Rad és követői tagadják a jogosságát annak a lehatárolásnak, amelyet a *Pentateuchus* alkalmaz, és József könyvét is az eredeti egység részének tekintik, ezért inkább *Hexateuchusról* („hat könyv gyűjteménye”) beszélnek.²⁰⁰

2. M. Noth és követői szerint a papi redakció választotta le a Pentateuchusról a honfoglalás témáját, a *Deuteronomista történeti mű* viszont megőrizte, és ötvözte a honfoglalásról szóló anyagokat.

3. Legújabbban pedig R. Rendtorff abban találja a magyarázatot, hogy a deuteronomista redakció nemcsak a Deuteronomista történeti műre terjed ki, hanem a Pentateuchusra is, az előbbi az utóbbi egyenes folytatása, tehát nincs szó semmiféle törésről, vagy befejezetlenségről.²⁰¹

¹⁹³ Lev25,23; Zsolt 39,13; 1Krón 29,15

¹⁹⁴ MTörv 1-4;5-28;29-30

¹⁹⁵ J.G. PLÖGER, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium.*, 60-100.

¹⁹⁶ MTörv 6,4-15; 8,11-20; 11,26-32; 28

¹⁹⁷ MTörv 6,17-18

¹⁹⁸ P. DIEPOLD, „Israel's Land” in BWANT 5th ser. 15. 90-102.o.

¹⁹⁹ G. von RAD, „The Form-Critical Problem of the Pentateuch” 1-78.o.

²⁰⁰ G. von RAD, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays.*

²⁰¹ R. RENDTORFF, *The Old Testament: An Introduction.* 162.

Bármilyen legyen is az irodalmi magyarázat, tudomásul kell vennünk a kánon szabad döntését, amelyet már egy olyan közösség alkotott meg, amely nem birtokolta az ígért földjét, és mint ország nélküli nép keresi a saját identitását, amelyet egy még nagyobb ígértben vél megtalálni, amely majd az eszkatológikus jövőben teljesedik be. Ennek a végső országnak csak előíze volt az a néhány évszázad, amíg Izrael bírta Kánaán országát, Józsuétól a babiloni fogságig.²⁰²

2.3.1.3.3 A föld témája a Deuteronomisztikus történeti műben

A deuteronomista redakció az ígért földjének a megszerzésétől annak teljes elvesztéséig terjed, amely közben Izrael és Jahve vívódásának vagyunk a tanúi. József könyve szerint gyorsan, egy totális hadművelet keretében foglalta el Izrael Kánaán földjét, a Bírak könyve azonban egy lassú, fokozatos térnyerést feltételez. Ebben a könyvben már jól megfigyelhető a föld birtoklása és a Jahvéhoz való hűség kapcsolata. Izrael törzseit idegen népek szorongatják, mert hűtlen volt Jahvéhoz. A nép ekkor Istenhez kiált, aki szabadítót küld egy-egy bíró személyében. Aztán minden kezdődik előlről.

Sámuel könyveiben Izrael önálló országgá és királysággá válik, és Dávid, aki Isten szíve szerint való király, kiterjeszti az ország határait. Dávid eszményéhez a többi királyok nem érnek fel. A Királyok két könyve sorra leminősíti Dávid utódait. Különösen is elfogult az északi rész, Izrael királyaival szemben, akik követik I. Jerobeám bűnét, a bálványimádást a két szentélyben, Gátban és Dánban, amelyet azért emelt, hogy alattvalói nem járjanak fel Jeruzsálembe. A déli országrész, Júda királyai sem járnak Dávid útján, Hiszkiját és Joziját kivéve, és ennek köszönhetően elveszítik országukat. A mű végső célja azonban mégis az, hogy felnyissa olvasói szemét: van remény az ország visszaszerzésére és birtoklására, ha a nép és vezetői visszatérnek a szövetségi hűség keretébe.

2.3.1.3.4. A föld témája a Krónikás történeti műben

Bár ez a mű nagyjából követi a Deuteronomisztikus történeti mű anyagát, kevésbé koncentrikus témája a föld kérdése. József és a bírak korának alig szentel figyelmet, szinte csak utal fontosabb nevekre, de nem ír a honfoglalásról. József egyszerűen csak az országban él (1Krn 7,27). És bár lelkiismeretesen beszámol a Dávidot követő királyok hűtlenségéről, és Isten büntetéséről, nem hangsúlyozza a nép bűne és az ország elvesztése közötti kapcsolatot. A krónikás író olyan történelmet tár elénk, amelyben Izrael népének jó és rossz sorsa Jákobtól kezdődően elválaszthatatlanul Kánaán földjéhez kötődik. Az ígért földje tehát elválaszthatatlan része, és színtere Izrael történelmének, amit nem lehet elválasztani tőle.²⁰³

2.3.1.3.5 A föld témája a próféták könyveiben a fogság koráig

A föld központi téma a próféták tanításában is. Az osztálykülönbségek kialakulásával a gazdagok gyakorlata ellen, amellyel elnyomják és örökségéből kiforgatják a kisparasztokat, felszólal Ámosz,²⁰⁴ Izajás,²⁰⁵ és Mikeás²⁰⁶ is. Mindhárman

²⁰² J. A. SANDERS, *Torah and Canon*, 25-53.o.

²⁰³ S. JAPHET „Conquest and Settlement in Chronicles”, in *JBL* 98: 205–18.

²⁰⁴ Ám 3,9–10; 5,11; 6,4–7; 8,4. 6

²⁰⁵ Iz 3,13–15; 5,9–10; 10,1–2

²⁰⁶ Mik 2,1–4; 3,1–3; 7,2–3

feltételezik, hogy Isten országát igazság szerint kell kormányozni, területét és javait egyenlően kell elosztani. Ámosz és Mikeás szerint ez a felelősség azon alapul, hogy Isten elűzte a föld korábbi tulajdonosait, hogy odaadhassa azt az Egyiptomból kivonult Izraelnek.²⁰⁷ Izajás szerint pedig Jeruzsálem/Sion ősi igazságosságából, ami lényegéből fakad. Ámosz és Mikeás Isten ítéletét az ország elvesztésében és a száműzetésben látják,²⁰⁸ míg Izajás Jeruzsálem és Júda leigázását hangsúlyozza az asszír seregek által.²⁰⁹

Ozeás és Jeremiás az exodus (kivonulás) tradícióba illeszkednek, és a népet hűtlenséggel vádolják.²¹⁰ Ez a hűtlenség a termékenység istene, Baal kultuszának a követésében állt, amely mágikus úton, gyakran szexuális rítusok kíséretében akarta biztosítani a föld termékenységét.²¹¹ A szociális igazságosság kérdése mindkettőjüket foglalkoztatja, és mint Ámosz és Mikeás, Isten ítéletét ők is az ország kifosztásában, elvesztésében és a száműzetésben látják.²¹² Ámosz, Mikeás, Ozeás és Jeremiás könyve üdv próféciaiban a nép visszatérését vizionálja az ígéret földjére,²¹³ míg Izajás Jeruzsálem/Sion megtisztulását és felmagasztalását vetíti a jövőbe, ahol Isten uralkodni fog az egész föld felett (2,2-4).

Ezek a gondolatok mind fellelhetők Ezekiel könyvében is. Emlékeztet az Ábrahámnak tett ígéretre (33,24), Izrael idegen eredetére (16,3.35), és Egyiptomi tartózkodására (20; 23,3). A honfoglalást nemigen említi,²¹⁴ hangsúlyozza viszont Izrael hűtlenségét, amely a bálványimádásban állt, és ami miatt végül bekövetkezett az országvesztés és a száműzetés.²¹⁵ Ezekiel számára az ígéret földje „Izrael országa”,²¹⁶ és csupa kedveskedő jelzővel ír róla: „a legdicőségesebb minden ország között” (20,6). Jahve sorsa, Ezekiel szerint, összeforrt azokkal, akiket száműzetésbe hurcoltak (11,15-16). Fel fogja őket támasztani (37,1-14), és visszatér velük az ígéret földjére.²¹⁷ Mert Jahve is elhagyta házát és városát, és száműzetésbe vonult népével, és velük fog visszatérni templomába (43,1-5), és helyreállítja Izrael országát.

Deutero-Izajás a száműzötteknek Babilonban egy új korszak hajnaláról jövendöl, amelyben visszatérnek az Izrael üdvtörténetéből már ismert motívumok a teremtéstől a honfoglalásig.²¹⁸ Fő gondolata az „új exodus”, amit kombinál az ígéret földje, és a Jeruzsálem/Sion teológia elemeivel. Isten megváltja és kivezeti az új Izraelt Babilonból, és a pusztán keresztül elvezeti az Éden kertjébe²¹⁹, saját országukba (49,8-12). Jeruzsálem/Sion lesz a felmagasztalt központja az egész világnak, ahol az Úr örök lakást vesz magának.²²⁰

²⁰⁷ Ám 2,9; 9,7; Mik 6,4-5

²⁰⁸ Ám 4,1-3; 5,27; 6,7; 7,11; 9,4, 9, 15; Mic 1,16; 2,4; 4,10; 5,2

²⁰⁹ Iz 1,7-9, 24-25; 3,18-26; 5,26-30; 7,20; 10,5-6; etc.

²¹⁰ Oz 2,17; Jer 2,6; 7,22, 25; 31,32

²¹¹ Oz 2,7-15; Jer 2,4-8, 20-25; 3,1-5, 6-10; 5,7-8; 13,20-27

²¹² Oz 8,13; 9,3, 6, 17; 10,6; 11,5; Jer 4,23-28; 5,14-17; 8,10; 9,10, 11-15

²¹³ Ám 9,9-15; Oz 3,5; 11,11; Mik 4,6-7; 5,2-3; Jer 12,15; 16,14-15; 23,7-8; 29,10-14; 30,1-3, 10-11; 31; 32,15

²¹⁴ Talán 20,28-ban

²¹⁵ Ez 6,1-7, 13; 8; 14,1-11; 16,15-22

²¹⁶ Azonos értelemben használja az *'erec* és *'adamah* terminusokat.

²¹⁷ Ez 11,17-21; 20,40-44; 34,11-16; 37,15-28

²¹⁸ B. W. ANDERSON, „Exodus Typology in Second Isaiah”, 177-95.o.

²¹⁹ Iz 40,3-5; 41,17-20; 42,14-16; 43,14-21; 48,21; 51,3

²²⁰ Iz 49,14-18; 52,1-10; 52,8;

2.3.1.3.6 A föld témája a száműzetés utáni korban

Az eszkatológikus jövőbe való helyeződéssel a föld téma Ezekielnél és Deutero-Izajásnál, sőt korábban már Ozeásnál és Izajásnál is,²²¹ elérte végső, és úgy tűnik végleges fázisát: az eszkatológikus jövőben a megváltott nép megérkezik Isten békéjének országába. Ez a körülmény, és az ország tényleges elvesztése magyarázatul szolgál arra, miért terelődik a figyelem a száműzetés utáni irodalomban az ígélet földjéről az „emberre”, és éli virágkorát a bölcsességi irodalom.²²²

Ez azonban csak egyik oldala a valóságnak. Az eszkatológikus horizont Ezekiel és Deutero-Izajás könyvében nem zárja ki egy konkrét visszatérés lehetőségét az elérhető időben. Jeremiás pedig egyértelműen azt jövendöli, hogy az ország 70 éves száműzetés után (25,11; 29,10) újra benépesül: házak épülnek, szőlőt telepítenek, és a földet újra megművelik (32,15). Kürosz ediktumára, azután azt követő hazatérésre és újjáépítésre Ezdrás és Nehemiás idejében tehát úgy tekinthetünk, mint eme próféciaák, legalábbis részleges, beteljesülésére. Az ígélet földje gondolat igenis fontos szerepet játszik a száműzetés utáni korban is, főleg annak első periódusában, a hellenista korig. Ez következik abból is, hogy a papi redakció, amely a Tóra végső formáját megalkotja, éppen erre az időre esik, sőt a kanonizáció folyamata is.

Az ígélet földje mintha egy új értelemmel is gazdagodna, és korporatív eszmévé válna ennek a kornak próféciaiban.²²³ Izrael földjének sorsa, szenvedése, ugyanis magában hordja az egész teremtett világ sorsát, szenvedését és üdvösségét. És a választott nép jelenléte idegen földön is pozitív jelentéssel bír, mint Dániel és Eszter könyvében.²²⁴

2.3.2 A templom teológiája

A jeruzsálemi templom szerepe a zsidóság történelmében rendkívül összetett. Művészeti és esztétikai szempontból az ókori Közel-Kelet kimagasló alkotása. Vallási és kultikus értelemben a legjelentősebb centrum, amely egyben a politikai - etnikai identitás megalapozásához is nagyban hozzájárult. Történelme ezer évet ölel fel a monarchia kezdetétől (Kr.e. X. század) Jeruzsálem és a templom rómaiak általi lerombolásáig (Kr.u.70).

Építése és átépítései kapcsán a templom három korszakát különböztetjük meg, ami elnevezéseiben is megjelenik. Az első templomot Salamon király építtette a Kr.e. X. században, felhasználva atyja, Dávid király útmutatásait és anyagi előkészületeit. Ez az ún. Első templom, vagy Salamon temploma. Ezt a templomot a babiloniak 587-ben lerombolták. A fogság után, Zerubbábel kormányzósága idején, 520 elején, készült el a templom újjáépítése, amit Második templomnak, vagy Zerubbábel templomának is neveznek. A harmadik jelentős átépítést és felújítást Nagy Heródes király (Kr.e. 37- 4.) kezdte el, és gyakorlatilag lerombolásáig (Kr.u. 70) tartott. Külön számozást ez a periódus nem kapott, de a Heródesi templom elnevezés elterjedté vált. Természetesen a közbenső időben is történtek javítások, átépítések, strukturális változtatások a kultusszal és a politikai helyzettel összefüggésben. A jeruzsálemi templom nem a gyülekezet helye volt,

²²¹ Oz 2,18–25; Iz 11,6–9

²²² DAVIES, W. D., *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, 110-115.

²²³ Deutero-Zakariás, Joel

²²⁴ W. JANZEN, „earth” in FREEDMAN, D. N. ed., *The Anchor Bible Dictionary*, (New York: Doubleday) 1997, 1992.

ahol a hívők összegyűlnek imádkozni, bár udvarai ezt is lehetővé tették, hanem elsősorban az Isten lakóhelye ezen a földön.

2.3.2.1 A Templom szó jelentése

A templom héber terminusa: *hékāl* az akkád *ekallu*-ból származik, aminek jelentése „nagy ház”. Eredetileg csak a központi csarnokszerű épületre vonatkozhatott, később áterjedt az egész épületegyüttesre. Bibliai szóhasználatban a *hékāl* olykor nem szakrális értelemben is előfordul, „palota” jelentéssel,²²⁵ bár a királyi palotát legtöbbször a *melek bêt ham*, „a király háza” kifejezés jelöli. De, Salamon templomát megelőzően arra is van példa, hogy Jahve más lakóhelyeit is ezzel a terminussal illetik.²²⁶ Salamon templomának nevéként még alig néhányszor fordul csak elő.²²⁷ A száműzetés után viszont gyakran jelenik meg a zerubbábeli templom megjelöléseként.

A másik két gyakori terminus a templom elnevezésére a *bêt YHWH*, vagy *bêt ’elohîm*, tehát a „Jahve háza” vagy „Isten háza”. Mind a salamoni²²⁸ mind a zerubbábeli templommal kapcsolatban előfordul,²²⁹ de vonatkozhat Jeruzsálemen kívüli szent helyre is.²³⁰

A templom felépítése előtt a Szövetség ládáját a Szentsátorban őrizték. Ennek emléke költői képekben olykor visszatér a templomra alkalmazva a Zsoltárok könyvében, az *ōhel* = „sátor” és a *miskānôt* = „tabernákulum” szavakat használva.²³¹ A pásztor életből vett költői elnevezése olykor *nāweh*, ami eredetileg a pásztorok illetve a nyáj tartózkodási helyét jelölte.²³² Úgy is utalnak egyszerűen a templomra, mint arra a helyre, ahol Jahve lakik: *mākôn l’šibtô*.²³³

A templom szent jellegére utal a *miqdāš* = „szentély” elnevezés, ami jelölheti az épületegyüttest udvaraival együtt,²³⁴ vagy csak konkrétan magát az épületet.²³⁵

Az Újszövetség két görög terminust használ a jeruzsálemi templom megnevezésére. A *naos* szó jelöli magát az épületet, míg a *hieron* az egész épületegyüttest kiegészítőivel együtt. A fordítók általában mindkét szót „templomnak” fordítják.

²²⁵ Pl. Ácháb palotája (1Kir 21,1), a babiloni vagy perzsa király palotája (2Kir 20,18; Joel 3,5)

²²⁶ Pl. A silói szentély (1Sám 1,9; 3,3) vagy a mennyei lakóhely (Iz 6,1; 2Sám 22,7; Zsolt 18,7; 11,7)

²²⁷ Kétszer a Királyok 2. könyvében (23,4; 24,13), néhányszor Jeremiásnál (7,4; 24,1; 50,28; 51,11) és háromszor a Krónikák 2. könyvében (26,16; 27,2; 29,16).

²²⁸ 1Kir 7,12.40.45.51; 1Krón 9,11; 13,26)

²²⁹ Zak 8,9; Neh 6,10

²³⁰ Bír 19,18; 2Sám 12,20

²³¹ Zsolt 15,1; 43,3

²³² Iz 33,20;

²³³ Kiv 15,17; 1Kir 8,13

²³⁴ Ez44,1

²³⁵ Zsolt 74,7. Vö. HARAN, M. *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*. Oxford. 1978. 15.o.

2.3.2.2 A templomról szóló források

A templomról és környezetéről információkat a bibliai és Biblián kívül írott anyagokban, és az archeológiai emlékek közt találhatunk.

Az Ószövetségi könyvek több mint a fele, az Újszövetségi könyvek közül pedig tizenegy, említi direkt vagy indirekt módon a jeruzsálemi templomot. A legértékesebbek közülük az első templom részletes leírását tartalmazó részek a Királyok 1. könyvének 6-8, és vele párhuzamban, a Krónikák 2. könyvének 2-4 fejezetei, amelyek az építés korára vezethetők vissza.

Más leírásokkal kapcsolatban számos probléma felmerül. Ezekiel látomásaiban sokat ír a templomról. Ezek az írások viszont már jóval az első templom lerombolása után készültek, így Ezekiel emlékei a templom állapotának utolsó évtizedeit idézhetik, arról nem is beszélve, hogy látomásokról van szó, amelyekben a valóság és a fikció keveredik. Aggeus és Zakariás leírásai is kritikával kezelendők a zerubbábeli templommal kapcsolatban, ugyanis az épület még el sem készült teljesen, amikor ezek a szövegek keletkeztek, és számos esetben úgy tűnik, a próféták vágyaikat, és a Salamoni templom emlékeit vetítették az épülő templomra.

A Királyok és Krónikák könyvének fentebb említett fejezetein kívül, amelyek az első templom építését írják le, találunk még jó néhány verset ezekben a könyvekben a templomról, amelyek a későbbi királyok korában történt átépítésekre, felújításokra utalnak. Mindez azt jelenti, hogy a templom nem volt egy érinthetetlen szentség, a kultusz igényei, vagy a szükséges felújítási munkák miatt bátran hozzányúltak és változtattak rajta. Ezért lehetséges, hogy ellentmondás legyen az egyes szövegrészek között, amelyek más más állapotot rögzítenek. Így pl. a Királyok könyve nem említi a belső udvaron lévő oltárt, amit a Krónikák könyve már ismer, és említi Ezekiel is.²³⁶ De fordított példát is találhatunk: a mosakodásra használt, „tenger” nevű medence hiányzik Ezekielnél, a történeti könyvek viszont említik.

A templomról szóló leírások alapján elég jól lehet rekonstruálni, hogy a különböző korszakokban hogyan nézhetett ki az épületegyüttes. De, számos részlet leírásának a pontos értelmezése nehézkes, vagy teljeséggel lehetetlen. Az építészeti kifejezések meglehetősen ritkák, ezért pontos jelentésüket nem könnyű meghatározni. Még nehezebb ezeket összhangba hozni a mai építészeti szakkifejezésekkel, hisz a technológia és a stílus sokat változott.

A második templom építéséről Zerubbábel kormányzósága alatt Aggeus és Zakariás próféta adnak hírt, és természetesen Ezdrás és Nehemiás könyve is utal rá, valamint a Krónikák második könyvének a vége. Sajnos, egyik sem írja le részletesen magát az épületet, hanem az építkezéshez kapcsolódó gazdasági, politikai nehézségekkel foglalkoznak. Csak véletlenszerűen találunk bennük az épület méretére és jellegére vonatkozóan megjegyzéseket, és azok is bizonytalanok.²³⁷

A deuterokanonikus és apokrif iratok templomra vonatkozó megjegyzéseivel hasonló a helyzet. A Makkabeusok első könyvét a templom megszenteltetésének leírása foglalkoztatja. *Aristeas levele* pedig egy nagy látomás gyűjtemény, adatai aligha megbízhatóak. A Kr.u. első századok szerzői, Josephus Flavius és a Mishna rabbinikus írói röviden említik ugyancsak a második templomot, de főleg a Nagy Heródes által épített harmadik templom foglalkoztatja őket. Végül, van még egy ősi forrásunk a

²³⁶ 2Krón 4,1; Ez 40,47; 43-13-17

²³⁷ Pl. Ezdr 6,3

hasmoneus korszakból, Johannesz Hürkánosz idejéből (135-104), amely részletesen leírja a templomot. Ez a forrás az ún. Templom tekeres, amely látomás jellegű, biblikus alapú szöveg, így megbízhatósága eléggé kétséges.

Heródes templomára bőven van utalás mind az Újszövetségben, mind Josephus Flavius írásaiban,²³⁸ a Mishnában,²³⁹ és egy rövid részlet Philo írásában is. Főleg a Mishna és Josephus bővelkednek a részletes, leíró elbeszélésekben. Josephus Flavius beszámol az építési folyamat minden mozzanatáról, mint Heródes legjelentősebb vállalkozásáról. A Mishna főleg a szentély bemutatására fókuszál, alig említi a kiegészítő épületeket, udvarokat, amelyek együttese kitöltötte a templomhegyet. A kettő között számos ponton ellentmondás található. A Mishna jóval a templom lerombolása után íródott, Ezekiel templom leírásaihoz hasonlóan, kiszínezi és felnagyítja a múltat, ezért Josephus Flavius leírása tekinthető megbízhatóbbnak, és az archeológiai leletek is őt igazolják. A Talmud és más rabbinikus írárok csak a templomban folyó szertartásokkal foglalkoznak, az épület felépítését, részletes leírását nem tartalmazzák.

A telek, ahol az épületek álltak, ma a muszlimok kegyhelye, amelyre a híres Sziklamecset épült 691-ben. A mecset azt a kőtömböt őrzi, ahonnan, hitük szerint, Mohamed próféta egy repülő tevéen a mennybe ment. Feltáró ásatások így nem lehetségesek ezen a megszentelt területen. A szikla egyébként a zsidók számára is szent, mert úgy hiszik, onnan indult a világ teremtése, azon készült Ábrahám feláldozni Izsákot, és azon a sziklán volt Jákob álma is a megnyílt égről, amit „Bét El”-nek, „*Isten házának*” nevezett el, és megegyezhet azzal a kőtömbbel is, ami a templom legszentebb részében, a függöny mögött mutatta Isten jelenlétét. A híres Siratófal csak a templom külső kerítésének nyugati fala, a templom alapjait feltárni nem lehetséges.

2.3.2.3 A salamoni (vagyis az első) templom

Bár az első templom építetőjének a Biblia és a hagyomány egyöntetűen Salamon királyt tartja, a gondolat azonban atyjától, Dávid királytól ered, aki számos előkészületeket is megtett az építkezéshez. Amikor a Jebuzeusoktól elfoglalta Sion hegyének erődjét, királyi palotát építtetett magának Föníciából hozatott munkásokkal, ugyancsak onnan hozatott nyersanyagokból.²⁴⁰ Miután végérvényesen legyőzte a filiszteusokat, a frigidlát ünnepélyes ceremónia kíséretében ide hozatta, és egy erre a célra emelt sátorban helyezte el.²⁴¹ De, hamarosan szégyenkezni kezdett amiatt, hogy amíg ő maga „cédrusfa palotában” lakik, az Úr ládája egyszerű sátorlapok mögött nyugszik, ezért lakóházat akart építtetni neki, és tervét Nátán prófétával is megosztotta.²⁴² A pestis járvány után megvette a jebuzita Arauna szérűjét, és oltárt épített rajta az Úrnak, amelyen áldozatokat mutatott be.²⁴³ A Krónikák második könyve szerint Dávid Föníciából az építkezéshez szükséges nyersanyagokat is mind beszerezte.²⁴⁴ Ezeket az előkészületeket a Királyok első könyve viszont Salamonnak tulajdonítja.²⁴⁵

²³⁸ Főleg a *Zsidó régiségek* 15.12 és *Zsidó háború* 5.5

²³⁹ *Middót*

²⁴⁰ 2Sám 5,7-11

²⁴¹ 2Sám 6.17

²⁴² 2Sám 7,2

²⁴³ 2Sám 24,18-25

²⁴⁴ 2Krón 22,1-5

²⁴⁵ 1Kir 5,15-26

A tudósok általában kétségbe vonják a Krónikák szavahihetőségét ebben a kérdésben, mivel általában is túlhangsúlyozza Dávid és a kultusz szerepét, hogy alapot teremtsen a fogság utáni korban az önazonosságot jelentő kultikus közösség eszméjének. Politikai megfontolások mégis valószínűsítik a Krónikás megbízhatóságát.²⁴⁶ Dáviddal véget ér a törzsszövetség korszaka és elkezdődik a monarchia kiépítése. Ebben nagy szerepet játszanak a monumentális építkezések, és a dávidi királyság eszményének megteremtése.²⁴⁷ Kiépíti az állami bürokráciát, meghatározza a papok szolgálatát, zsoltárokat ír, és a liturgia alakításában is aktív szerepet vállal, ami bizonyítja jámborságát, és igazolja a nép előtt Isten akaratát és közreműködését államalapító művének kibontakoztatásában.

2.3.2.3.1 Építészeti sajátosságok.

A templom alaprajza négyszögletes volt: 100 könyök hosszú és 50 könyök széles (kb 50x25 m). Ez magába foglalta a külső falakat, belül pedig a szentélyt és a raktárokat, amelyek három oldalról vették azt körül. A szentély három részből állt. Ez a hármás felosztás jellemző a kánaánita templomokra is, amelyeket a térségben feltártak, de mindegyiknek megvan a maga sajátossága, mind a tervezésben, mind a díszítésben és berendezésben. Mind a három rész 20 könyök (kb. 10 méter) széles volt, együttes hosszúságuk pedig 70 könyök (kb. 35 m), és 6 könyök (kb. 3 m) választotta el az egyes részeket egymástól. A középső rész magassága 30 könyök (kb. 15 m), a belső rész 20 könyök (kb. 10 m), a külső rész pedig ismét 30 könyök, de ennek valószínűleg nem volt teteje, hanem égre nyíló volt. Az első rész héber neve: *'ulám*, magyarul: *előtér, csarnok*.²⁴⁸ Díszítettségében ez a hely messze elmaradt a másik kettőtől, inkább a külső udvar csarnokainak egyszerűségét követte. Nem volt kapuzata és díszes teteje sem, lényegében átmenetként szolgált a pogányok udvara és a belső szent hely között. Két 18 könyök (kb. 9 m) magas oszlop szegélyezte a bejáratát, az egyik neve *Jákin* (= Az Úr megerősít), a másik neve *Boáz* (= Öbenne van az erő). Az oszlopokat háló és lánc ornamentikával díszítették, a tetejükre pedig 5 könyök (kb 2,5 m) magas, lilium formájú oszlopfőt helyeztek.

A második, és egyben a legnagyobb része a belső térnek 40 könyök (kb. 20 m) hosszú, 20 könyök (kb. 10 m) széles és 30 könyök (kb. 15 m) magas, ciprusfa ajtóval elzárt terem volt. Héber neve: *hékál*. Lényegében ez volt a templom „szentélye”, és itt folytak a kultikus szertartások. Ez a név néha a templom egészét jelöli (Jer 7,4; Zak 8,9). Ablakai magasan lehettek, hogy a környező épületek fölött bevezethessék a fényt.

A legbenső terem neve: *debbir*. A „beszélni” igéből származik ez az elnevezés, ami arra utal, hogy ez az a hely, ahol az Úr lakik, a „szentek szentje”, ahonnan szól, válaszol azoknak, akik keresik őt. Bejáratát olajfa ajtók zárták el. A két terem ajtaját és cédrusfa falait kerubok, pálmafa és virágmotívumok díszítették, és arannyal voltak borítva. A belső teret két oldalról és hátulról szegélyező kiegészítő épületeket nehéz rekonstruálni. Sok kis teremből álló, háromemeletes épületegyüttest kell elképzelnünk. Mindegyik szinten harminc kis terem helyezkedett el. Az első szint termei 5 könyök (kb.2,5 m) szélesek voltak, majd a következő szinteken ez a szélesség egy-egy könyökkel megnőtt, mert a falak felfelé vékonyodtak. Mindegyik szint 5 könyök magas volt, együtt

²⁴⁶ Ld. Frick, F. S. *The Formation of the State in Ancient Israel*; Flanagan, J. W. *David's Social Drama*.

²⁴⁷ MEYERS, C.. David as Temple Builder. in *AIR*. 1987. 357–76.o

²⁴⁸ Érdekes, hogy a LXX nem fordítja le, hanem görög betűkkel átírja: αιλαιμ (pl. 2Krón 3,4).

tehát 15 könyök (kb. 7,5 m), plusz a tető magassága. Nagyjából a központi épület (hékál) feléig nyúltak fel. A termék bejárata déli irányból volt (1Kir 6,8), a templom tájolása pedig kelet – nyugati lehetett (Ez 8,16).

A templomot övező külső udvarról keveset tudunk. A királyok könyve csak egy „belső udvart” említ (1Kir 6,36), amit fasort utánzó faragott kőoszlopok szegélyeztek cédrusfa gerendákkal összefogva. Ugyanúgy, mint a királyi palota udvarát, és a templom előterét (‘ulám)²⁴⁹. Valószínű, hogy a templom és a királyi palota az udvarokkal együtt alkotott egy nagy királyi – kultikus tömböt. Az egyes részek között az átjárást kapuk biztosíthatták. Ezekiel több kaput és udvart is említ, de lehet, hogy ezek már későbbi átalakítások eredményei, és nem Salamon korából valók.

2.3.2.3.2 A templom berendezése és díszítése

A templom belső falait faragott falemezek díszítették arany, az oszlopokon pedig bronz bevonattal. A központi épületben (hékál) voltak a liturgikus tárgyak. Egy kis aranybevonatú cédrusfa oltár (1Kir 6,20) a tömjénáldozatok számára. A mérete és pontos helye bizonytalan, a szent sátorra vonatkozó előírásokat figyelembe véve, a bejáratnál szemben, a „szentek szentje” előtt állhatott (Kiv 30,6). Az aranybevonatú kandeláberek két sorban álltak az oldalfalak mentén, öt-öt mindkét oldalon (1Kir 7,49). Egy arany, vagy aranyozott kis asztal is volt itt a „kitett kenyerek” számára. A kocka formájú belső teremben (debir) két hatalmas olajfából faragott, arany borítású kerub állt (1Kir 6,23-28). Magasságuk 10 könyök (kb. 5m), szárnyuk szélessége szintén 10 könyök volt. Kiterjesztett szárnyuk óvta a helység legszentebb tárgyát, Isten jelenlétének jelképét: a „frigyládát” (1Kir 6,19). A szent sátor, a frigyláda korábbi őrzőhelyét, Salamon király felhozatta Jeruzsálembe (1Kir 8,2; 2Krán 5,5), és valahol a templom területén, udvarán állíthatták fel, de pontos helye ismeretlen.

A templom épület dél-keleti sarkán állt egy 5 könyök (kb. 2,5m) magas és 10 könyök (kb. 5 méter) széles medence, amit „öntött tengernek” (1Kir 7,23), „bronz tengernek” (2Kir 25,13; Jer 52,17) vagy egyszerűen csak „tengernek” neveztek (1Kir 7,24). A medencét 12 ökör tartotta, amelyek hármásával négy irányba néztek. A medence pontos szerepe nem tisztázott, bár 2Krán 4,6 a papok mosakodásával kapcsolatban említi. De, hatalmas mérete és díszes kidolgozása szimbolikus jelentőséget hordoz. Tíz kisebb, kerekeken mozgatható medence is volt ott, valószínűleg az áldozati adományok megmosásához.

Furcsa módon, a Királyok könyvének templom szövegei nem említik oltár jelenlétét a középső helyiségben, ami nehezen elképzelhető. Helye, a szimmetria miatt, az „öntött tengerrel” szemben lehetett. Ez a hiány azzal magyarázható, hogy a templomszentelési áldozatokat, azok nagy száma miatt az udvarban mutatták be. Az udvarban állíttatott fel Salamon egy nagy bronz oltárt, melynek alapterülete 20x20 könyök, a magassága pedig 10 könyök (2Krán 4,1). És itt állhatott még az az oltár is, amit Dávid emeltetett, és rendelt áldozatbemutató helyül (2Sám 24,21).

2.3.2.3.3 A templom vallási jelentősége

A templom Isten lakóhelye a földön. Bár, ezt nehéz elképzelni, hiszen Izrael Istene transzcendens, végtelen nagyság, tehát nem köthető bármely helyhez, de hogy biztosítani lehessen Isten elérhetőségét Izrael fiai számára, szükség volt olyan szent helyek

²⁴⁹ 1Kir 7,12

kijelölésére, ahol a végtelen Isten elé járulhattak. Sőt, egyetemes vágya ez az egész emberiségnek, ezért hajlandó anyagi áldozatokat is hozni, hogy ilyen szent épületeket emeljen, és azokban a kultikus szolgálatot és az azt végző papság jelenlétét biztosítsa. Isten jelenléte Jeruzsálemben a monarchia biztosítéka is volt, ami az uralkodót és az alattvalókat szakrális módon kapcsolta össze.

A jeruzsálemi templom ugyanis sajátos szimbolikával bír. Kozmikus központja az univerzumnak, ahol az ég és a föld összeér, és ahonnan Isten uralja a világmindenséget. Mindezt az építészeti elemeken túl a költői Sion ábrázolások fejezik ki legjobban a zsoltárokból, és a prófétai irodalomban. A hegyre épült templom egyszerre utal Jahve jelenlegi magasztos lakhelyére, annak előképére, a Sinai hegyre, és a világ teremtésére. Salamon hét évig építette a templomot, összhangban a teremtés hét napjával. A templom építése Isten örök teremtő tervéből fakad, és nem emberi kezdeményezés gyümölcse. Végsősoron maga Isten építi fel, és nem Dávid vagy Salamon (vö. Zsolt 78, 69-70).

A templom kozmikus szerepét láthatóvá tették az épület dekorációjában és környezetében megjelenő szimbólumok is, a gazdag virág- és faunamotívumok. A falakra faragott fák, a Templom-hegy ligetei és talán még a szent lámpatartók is az „Élet fáját” jelenítették meg, amely a teremtéskor a paradicsomi kertben állt. Hasonlóképpen a templomban felállított „Nagy-tenger” vize és a Sion hegy forrásai a kozmikus teremtés éltető vizeire utalhattak.

Isten jelenlétének érzését segítette a gazda arany díszítés, és a templomhoz kapcsolódó tisztaság követelménye, amiben egy fokozatos átmenet érzékelhető a profánból a szent irányába. A szent körzeten kívüli profán területről az udvar, ahová még bárki bemehetett, már átmenetet képez bronz eszközeivel a szentebb, ennél fogva tisztább és értékesebb arannyal díszített „hékál” felé, ahová csak a papok mehettek be, végül pedig a belső szentélybe, arra a helyre, ahol Isten dicsősége nyugszik. Ez a legbelső helység volt a szentség esszenciája, ahová már csak a főpap léphetet be, ő is csak egy évben egyszer, a kiengesztelődés (Yom Kippur) napján, miután elérte a kivételes tisztasági állapotot (legalábbis a második templom idején). Ez a gondosan elrendezett fokozatosság magában foglalja azt a tudatot, hogy minél közelebb kerül valaki a belső szentélyhez, annál közelebb kerül az isteni jelenlét teljességéhez. Még ha egy közönséges egyén soha nem is közelíthette meg a legszentebb helyet, a koncentrikus körök növekvő szentsége elvezette a figyelmet a legszentebb centrumba, ahol a Legszentebb lakozik.

A szent központ tisztasága fizikai tisztaságot is jelent, de magában foglalta a Jahvéhoz illő erkölcsi tökéletességet is. A zsoltáríró, aki kifejezte a „tisztá kéz” és a „tisztá szív” szükségességét a Templom-hegyre való feljutáshoz,²⁵⁰ rámutat a kozmikus központ mint erkölcsi központ természetére is. Isten jelenlétét a belső szentélyben végső soron a szövetség jelképe, a kerubok védőszárnyai alá helyezett, erkölcsi parancsokat tartalmazó „két kőtábla” szimbolizálja a deuteronomista leírás szerint.²⁵¹ Amilyen fontosak tehát a kozmikus centrum és az Isten jelenlétének gondolatai a templom szerepének megértésében, éppoly fontos a szentélynek a szövetséggel való összekapcsolása, és a társadalmi rend ezzel egyidejűleg történő megteremtése is a törvényen keresztül.

²⁵⁰ Zsolt 24,3-4

²⁵¹ 1Kir 8,9

2.3.2.3.4 A templom politikai szerepe

Dávid és Salamon templomépítő munkája a vallási motiváción túl politikai szempontokat is magába foglalt. A jeruzsálemi templom méreteiben és díszítésében is, nyilvánvalóan az egyik legnagyobb és legszebb építmény volt az ókori Nyugat-Ázsiában. Nem véletlen, hogy ennek a szent komplexumnak az építése épp a nemzeti állam kialakulásához kötődik. Jeruzsálem a Jordán-völgy és a Földközi-tenger közé szorított nemzetállam fővárosa lett. Az ókori Keleten a királyok legitimitását isteni felhatalmazás biztosította. Ennek érdekében a felemelkedő új dinasztiák királyai politikai céljaik elérése érdekében, és hogy a népet bevonják céljaik megvalósításába, vallási épületeket emeltek, vagy meglévő épületeket újíttak fel. Nem volt ez másként a dávidi dinasztia esetében sem. Azzal egyidőben, hogy sikerült a templomot közös munkával mint Isten lakóhelyét felépíteni, az uralkodói dinasztia is elnyerte legitimitását. A templom eszménye, amely az istenség számonkérő jelenlétét hirdette a kozmikus központban, magában foglalta az igazságos királyi uralom törvényen keresztüli megteremtését, és ezáltal a társadalmi stabilitást is. Biztosítja a békét és a jólétet minden alattvaló számára. A templom épületegyüttese minden elemével, berendezésével és díszítésével egy a Bibliához hasonló „kinyilatkoztatás”, amely nemverbális módon hirdette Izrael láthatatlan Istenének jelenlétét és elérhetőségét.

A vallási-politikai szempontokon túl a templomnak gazdasági szerepe is volt. Kincseivel és kincstáraival egyfajta nemzeti bankként is funkcionált. Biztonságos erőd volt a jeruzsálemi táj legvédhetőbb részén. A Dávid által meghódított népek adója, a nemzeti vagyon részévé vált, és a Salamon által begyűjtött adókkal együtt a templom területén őrizhették²⁵². A templom mintegy kilencven oldalkamrája a rituálénál használt kultikus tárgyaknál mellett ennek a hatalmas vagyonnak is helyet adott.

2.3.2.3.5 Az első templom sorsa Salamon után

A templom sorsa összeforrt a júdeai királyság sorsával, amely Salamon halála után a ketté szakadt ország déli részeként megtartotta Jeruzsálemet és a templomot mint kultikus központot. Az ellenséges betörések következményeit a templom is megsínylette. Öt évvel Salamon halála után a fia Roboám kénytelen volt átadni a templom kincseit Sesonk fáraónak.²⁵³ A 9. század elején Asa kivette az összes ezüstöt és aranyat, „ami megmaradt” a templomi raktárakban, és átadta Ben-Hadad szír uralkodónak, hogy szövetségre bírja az északi királyság ellen.²⁵⁴ Később, a 9. században Joás a templomi bevételekből elrendelte a templom épület hibáinak kijavítását, de a papok ellenálltak, ezért külön gyűjtést szerveztek erre a célra.²⁵⁵ A Királyok második könyve nem ad magyarázatot a papi ellenállásra Joás parancsaival szemben. A növekvő szíriai fenyegetés fényében a templomépítő munka nacionalista felhangja talán oktalanságnak tűnt egyes csoportok számára. Végül Joás mégis kiürítette a templomi kincstárat, amely főként három elődje fogadalmi felajánlásaiból telt meg, hogy megnyugtassa a szíriai Hazáelt. Csaknem egy évszázaddal később Ezékiás adót fizetett Szanheribnek, amely a Jahve házából (és a királyi palotából is) származó összes ezüstből állt; a templomajtok és

²⁵² Erre talán utal az 1Kir 7,51 szűkszavú megjegyzése, miszerint Salamon a templomba vitt minden értékes anyagot, amelyet Dávid Jahvének szentelt

²⁵³ 1Kir 14,25-26

²⁵⁴ 1Kir 15,18

²⁵⁵ 2Kir 12,1–16

ajtófélfák aranyborítását is leszedte.²⁵⁶ Ezek eltávolítását a templom megtisztításával magyarázták azoktól az idegen elemektől, amelyeket elődei vezettek be.

A templomot és berendezését érintő kiegészítések vagy változtatások gyakran a júdeai uralkodók politikai összefonódásait tükrözték. A deuteronomista történész ezekre a változtatásokra, mint Jahvéhoz hűtlen, szinkretikus cselekedetekre tekint, de az idegen kultikus elemek bevitele a templomba az idegen hatalmak stratégiai, valláspolitikai kiszolgálásának is tekinthető. Akház például az asszír III. Tiglat-Pileszer és a hatalmas asszír istenek kegyét kereshette azáltal, hogy egy pontosan ugyanolyan új oltárt építtetett a templomban, mint amelyet az asszír uralkodónál tett damaszkuszi látogatása alkalmával látott.²⁵⁷ Akház az udvar tartozékainak más elemeit is megváltoztatta, és eltávolított néhány Salamon utáni építészeti kiegészítést, ami nyilvánvalóan az asszír normáknak felelt meg.²⁵⁸

Hasonlóképpen, Manassze különféle nem jahvista kultikus elemeket telepített a templomba és udvaraiba, amelyek zavarhatták ugyan a júdeai hűségeseket, de valójában stratégiai trükkök voltak az asszír hegemoniával szemben.²⁵⁹ Jósiás később helyrehozta Manassze tetteit radikális központosító tisztogatásában; de ezt az asszír hatalom hanyatlása miatt tehette meg a 8. század végén. Jósiás kiterjedt templom-helyreállítási terve nacionalista lépés volt.²⁶⁰ Megerősítette jeruzsálemi hatalmi pozícióját azáltal, hogy megszabadította a szent központot az idegen elemektől, és ezzel megeremtette uralmának legitimitását egyedül Jahve istensége alatt.

A templom tehát Dávid és Salamon építő tevékenységétől kezdve a babiloniak általi lerombolásáig számos változáson ment keresztül. Ezek némelyike direkt módon a Bibliában is rögzítve van, némelyike csak érintőlegesen van megemlítve, de sok minden más rögzítetlen maradt. Mindezek a változások bizonyos mértékig a monarchikus hatalom gyarapodásával és hanyatlásával függtek össze. A deuteronomista szerző a templom és berendezési tárgyainak elvesztésén keresztül írja le a politikai állam megszűnését a babiloni hódítás nyomán, és nem a palota vagy annak berendezési tárgyainak kifosztásával.²⁶¹ A bronzoszlopok eltávolítása kiemelt figyelmet kap.²⁶² Ahogyan a két oszlop felállítása Jahve belépését jelentette a földi hajlékba, a templom e rendkívül szimbolikus elemeinek ledöntése a politikai autonómia elvesztését szimbolizálta a babiloni erők és a túlélő júdeai emberek előtt.

2.3.2.4 Zerubbábel temploma

Az első templom négy évszázados fennállása alatt folyamatos változtatásoknak volt kitéve, amelyek együtt jártak a politikai változásokkal. Ugyanígy a babiloni fogság után felépített második templom sem képzelhető el olyan épületegyüttesként, amely változatlan formában fennmaradt a 6. század végétől egészen a rómaiak általi lerombolásáig, Kr. u. 70-ig. Az ősi források nem őriztek meg minden módosítást, de néhány változtatás, különösen a Krisztus előtti késői századokban, a hellenizmus közel-

²⁵⁶ 2Kir 18,14–16

²⁵⁷ 2Kir 16, 10–16; vö. Ezékiel leírása, 43,13–17

²⁵⁸ 2Kir 16,18

²⁵⁹ 2Kir 21,3–5

²⁶⁰ 2Kir 23,3–7; 2Kron 34,8–13

²⁶¹ 2Kir 25,8–9; Jer 52,12–13

²⁶² 2Kir 23,13, 16–17

keleti felemelkedése nyomán kimutatható. A Kr. e. 1. század utolsó évtizedeiben pedig Nagy Heródes grandiózus építkezési tevékenysége egy olyan új templomépületet hozott létre, amely műszakilag nem nevezhető felújításnak. Következésképpen a Heródes-templom valójában egy „harmadik templom” volt, bár gyakran a „második templom” elnevezéssel illetik, mivel nem szakadt meg az időrendi folyamatosság, amikor Heródes egy látványos új építményt emelt a Zerubbábel idejéből származó templom helyére.

2.3.2.4.1 Újjáépítés a fogság után

Az első templom romjai elhagyatottan álltak a Templom-hegyen a babiloni uralom hosszú évtizedei alatt. Azonban a babilóniaiak legyőzése Kürosz perzsa király által Kr. e. 538-ban jelentős következményekkel járt a Júdeában maradtak, valamint a száműzetésben élőkre nézve egyaránt. A perzsa birodalmi politika Kürosz alatt több autonómiát biztosított az alattvaló népeknek, mint azt a babilóniaiak vagy az asszírok tették. Kürosz arra biztatta a júdeai száműzötteket, hogy térjenek vissza hazájukba. Egy agyaghengerre feljegyzett, és két bibliai változatban is idézett hivatalos rendelet nemcsak a száműzöttek visszatérését tette lehetővé, hanem a templom újjáépítését is.²⁶³ A perzsa politika utóbbi aspektusa egyet jelentett a júdeaiak bizonyos mértékű politikai autonómiájának visszaállításával, de a királyi ház restaurálása nélkül, jóllehet a kormányzóvá kinevezett férfiú, Zerubbábel, Dávid sarja volt.

A templom újjáépítése az oltár helyreállításával, az anyagok és munkások összegyűjtésével, valamint egy nagy ünneppel kezdődött a templom alapjainak lerakása kapcsán.²⁶⁴ Kürosz megengedte, hogy a Nabukodonozor által elhurcolt, de fennmaradt templomi kincseket visszavigyék Jeruzsálembe.²⁶⁵ A projekt azonban elakadt, nyilván helyi politikai okokból. I. Dáriusz alatt Aggeus és Zakariás próféta biztatására a helyreállítási munkálatok ismét megkezdődtek Kr.e. 520 őszén. A templom hamarosan elkészült, és 516-ban vagy 515-ben újra fel is szentelték, nagyjából pontosan azután, hogy letelt a 70 év, amit a prófétai hagyomány a júdeaiak büntetéseként, templomuk sorsával összefüggésben, előre látott.²⁶⁶

A Zerubbábel és Józsué főpap vezetésével helyreállított templomról szóló bibliai információk főként a projektet ösztönző két próféta korabeli tanúságtételéből származnak, valamint egy valamivel későbbi beszámolóból Ezdrás könyvében.²⁶⁷ Az új építmény méreteiről és kinézetéről e források egyike sem ad konkrét felvilágosítást. Feltehetően a fennmaradt alapok és faltörmelékek, valamint a deuteronomisztikus templomleírások, valamint a Pentateuchus szent sátorról szóló szövegei vezérelték az építkezés felügyelőit. A salamoni épület kiemelkedő gazdagságát talán nem sikerült megismételni. Mégis joggal feltételezhető, hogy a zerubbábeli templom alaprajza követte elődjéét; és az 587-ben Babilonba szállított értékes templomi tárgyak legalább részbeni visszahozatala lehetővé tette, hogy az első templom pompájának legalább némileg visszanyerjék a látszatát.

A templom szimbolikus jelentése viszont kiemelkedő módon megjelenik a száműzetés utáni próféciaokban, különösen az első Zakariásnál található egyedi

²⁶³ Héberül Ezdrás 1,1–4-ben; arámul Ezdrás 6,1–5-ben

²⁶⁴ Ezdr 3

²⁶⁵ Ezdr 1,5–11

²⁶⁶ Jer 25,11–12; 29,10

²⁶⁷ Agg 1,1-12; 2,1; Zak 4;

látomásokban. A Zak 1,7–6,15-ben található ún. „templomi látomások” számos, már az első templomhoz kapcsolódóan is ismert szimbolikus vonást tartalmaznak:

- A templom és annak szentélye nála is mint az univerzum központja jelenik meg. A templom szentségét és központi szerepét sok apró elem erősíti meg Zakariás látomásaiban.
- A templomnak a törvénnyel és az igazsággal (szövetség és rend) való társítása tetten érhető a főpap szerepében (Zak 3,7), aki hozzáférhet a mennyei igazságszolgáltatáshoz a templomban, a föld és az ég szent metszéspontjában.
- A főpap megtisztításának képe magában foglalja a megtisztulás általános szükségességét, és minden gonoszság eltávolítását (Zak 3,3).
- Az igazságra és igazságosságra törekvés az ötödik látomásban szereplő repülő tekercs szimbolikus üzenetének is része (Zak 5,1–4).
- Zakariás rejtélyes kövei (3,9; 4,7 és 4,10) arra utalnak, hogy egy új uralkodó és kormányzat egy meglévő templom helyén újból létrehoz egy olyan szentélyt, amely az idők kezdete óta létezik.

A földi jólét és a gazdag termés összefügg Zakariás és Aggeus üzenetében az újjáépítendő templom sorsával. Aggeus szembe állítja Júdea lakóinak viszonylagos elszegényedését azzal a bőséggel, amelyet akkor kapnak majd meg, ha a templomépítést folytatják.²⁶⁸ Zakariás is egyenlővé teszi a várt jólétet a templomban (és így az egész országban) visszaállított isteni jelenléttel és az ezzel járó áldásokkal.²⁶⁹

A templom mint monumentális szakrális építmény jellemzően és alapvetően az államalakuláshoz vagy állammegújuláshoz kapcsolódott. A fogság utáni zsidó közösség számára viszont ez a teljes politikai autonómia kizárt volt. A perzsa főúr mégis fontosnak tartotta, hogy a helyi templomok építésének ösztönzésével sajátos autonómia élményt biztosítson az alárendelt népeknek. Ez erősítette a politika a lojalitást és a stabilitást, hiszen a kormányzati hatalom kiépítése a szakrális struktúra újjáélesztésének gyümölcse volt. Dareiosz politikájának köszönhetően tehát, a templomépítő júdeai közösség egy autonóm nemzetállamból átszerveződött egy Jahve-központú közösséggé, amely nem rendelkezett teljes politikai autonómiával. A Zerubbábel-templom egyedül állt, nem volt mellette királyi épület. Ezzel legitimációt adott a közösségi identitás egy új formájának, amely az eszkatológikus látásmódot kivéve, nem kötődött a monarchikus uralomhoz. A második jeruzsálemi templom építése létrehozott egy a Júdeában jelenlévőkből és a még száműzetésben élőkől álló közösséget; és biztosította a perzsa ösztönzéssel kihirdetett törvények és a Tórában foglalt közösségi eszmék tekintélyét.

2.3.2.4.2 Változtatások Zerubbábel után

Zerubbábel templomának további sorsáról a felszentelést követő évszázadokban gyakorlatilag semmilyen információ nem áll rendelkezésre. Nehemiás egyes részei a templomhoz kapcsolódó rituális cselekményekre utalnak csak.²⁷⁰ Néhány átdolgozás történhetett Jeruzsálem és erődítményeinek újjáépítése kapcsán az 5. század közepén. Konkrét feljegyzés nincs erre vonatkozóan, kivéve azt a rejtélyes megjegyzést, miszerint

²⁶⁸ Agg 1,6; 10–11 és 2,10–19

²⁶⁹ Zak 2,8–9 és különösen a 8,9–13

²⁷⁰ Neh 10,32–39; vö. 12,44–47

Nehemiás, mielőtt elindult küldetésére, engedélyt kapott arra, hogy faanyagot szerezzen Jeruzsálem falainak, saját házának, valamint „a ház erődítményének kapuihoz” (Neh 2,8). Ha ez a „ház” a templom, akkor bizonyos változások történtek Nehemiás idejében.

Palesztina görög meghódítását követően a Jeruzsálemet uralni kívánó rivális csoportok sora nyomta rá bélyegét a templom épületére. A 2. század elején, a szeleukidák előre törése idején, Onias főpap fia, Simon jelentős felújításokat végzett a templomban szeleukida támogatással főleg azért, hogy a templom erődítmény jellegét növelje. A Templomhegy és az Onidák alatti zsidó közösség biztonsága ugyanis veszélyben volt, mert a zsidó csoportok rivalizálása sebezhetővé tette a templomot a fenyegető szeleukida erőkkel szemben. Jeruzsálem ezt követő elfoglalása Kr.e. 168-ban IV. Antiochus Epiphanes által, számos ókori forrásban szerepel, amelyek mind elítélik a Szeleukidák által elkövetett megszenteltségeltetését a templomnak.²⁷¹ IV. Antiochus célja a zsidó kultúra felszámolása, és a hellenista kultúrával való helyettesítése volt, ezért a templomban az olümpiai Zeusz szobrát helyezte el. Ez a felháborító valláspolitikai tett a Makkabeusok felkelését váltotta ki. A templomot megtisztították, és a zsidó autonómiát visszaállították Júdeában. A Hasmoneusok jeruzsálemi uralkodásának viszonylag rövid időszakát belső viszályok jellemezték, amelyek szeszélyei ismétlődő, bár kisebb módosításokat eredményeztek a templomban. Ezeknek a kiigazításoknak a jórésze a templom erődítmény jellegének növelése volt.

Kr.e. 63-ra megszilárdult a római uralom Jeruzsálemben, amit Pompeius három hónapig tartó ostroma, majd a Templomhegy elfoglalása tett teljessé. Később Crassus kifosztotta a templomot. Azonban eltelt néhány év, mire a Makkabeusokat teljesen kiűzték. Bár Róma vazallusai voltak, megpróbáltak ellenállni Rómának a templomi erődítményekben.²⁷² Mindazonáltal a hatalmat Júdea felett egy római kinevezett, az idumeai Antipater gyakorolta. Még Antipater kinevezése után is folytatódott a Hasmoneusok ellenállása, míg végül Antipater fia, Heródes megostromolta Jeruzsálemet, és Kr.e. 37-ben elfoglalta a Templomhegyet. Heródes a hellenisztikus kultúra modellje szerint kívánta kiépíteni királyságát.

2.3.2.5 Heródes temploma

Heródes, aki nem volt zsidó származású, úgy akarta elnyerni a zsidók bizalmát és tiszteletét, hogy hatalmas építkezésekbe kezdett Palesztina szerte, és hozzáfogott a templom újjáépítéséhez is. Bár törekedtek a kánoni szövegek előírásainak követésére, a méreteken, a díszítésben és a látványban olyan épületet akart emelni Heródes, ami büszkesége lehet a térségnek, sőt az egész Római Birodalomnak is.

A kánoni előírások méretbeli korlátai és a hellenisztikus-római építészet masszívabb látványigénye közötti feszültséget Heródes és építészei merész tervvel oldották fel. Míg magának a templomnak magának ugyanolyan méretűnek kellett lennie, mint elődeinek, a Templom-hegy potenciális mérete nem volt korlátozva. Heródes tehát kibővítette és megemelte a templom talapzatát, így egy páratlan és valóban monumentális templomkörzetet hozott létre, amely magában foglalta a szentélyt, az udvarokat, kapukat, az erődöt (Antonia), a kijáratokat, oszlopcsarnokokat és melléképületeket. Annyira hihetetlenek voltak ennek a projektnek a méretei, amint azt Josephus Flavius és bizonyos

²⁷¹ 1Makkabeus; Dániel; Josephus

²⁷² Josephus Flavius, *Antiquitates* 14; 13,3–4; 16,2

eltérésekkel a Mishnah Middot is feljegyezte, hogy sok tudós durva túlzásokkal gyanúsította Josephust.

A jeruzsálemi régészeti munkálatok során 1968 óta, bár nem tudták feltárni a szentély helyét, kiterjedt és gondos ásatások feltárták a Templomhegy masszív tartófalait, valamint az íves rámpákat, amelyek a felső zárt falakhoz és kapukhoz vezetnek. Az ókori források által leírt nagyságrend beigazolódott. A hatalmas emelvény valóban a Heródes-korszakban épült, és a Templomhegy ebből eredő mérete ellensúlyozta a templom méretének viszonylagos szerénységét. A Templomhegy egészében tehát gyönyörűen uralhatta Jeruzsálem látképét.

Ez a kiterjedt alapterület, hatalmas támfalaival, amelyek elbírták a feltöltést és a fölé építendő szerkezetek súlyát, trapéz alakú volt. A területe közel 145 000 négyzetméter volt, így ez a legnagyobb ilyen jellegű épületkomplexum az ókori világban. Az egész szent terület kétszer akkora volt, mint a Traianus által épített monumentális Forum Romanum, és három és félszer nagyobb, mint a Jupiter és az Astarte-Venus templomai együttesen Baalbekben.

Maguk a támfalak több mint 24 méter magasan emelkedtek a kerülete körül haladó utak fölé, és alapozásaikban több mint 15 méterrel az utca szintje alá nyúltak. A falak építéséhez használt kövek óriásiak voltak. A nyugati falon (a zsidó hagyomány szerint a „siratófal”) a legnagyobb kő körülbelül 12 méter hosszú; egy még nagyobb az északi falban 100 tonna feletti.

Noha Heródes nem manipulálta a templom méreteit, és úgy tűnik, a belső berendezését sem, mégis úgy döntött, hogy felülmúlja Salamont az épület külsőjének arany színű díszítésében és az udvari berendezés méretében. Az eredmény egy fantasztikus szerkezet lett. Josephus szerint a Templom külsejét annyi arannyal díszítették, hogy amikor rásütött a nap, gyakorlatilag elvakította azokat, akik ránéztek. Az udvarok, épületek és karzatok egész komplexumának nagyszerűsége arra készítette a rabbinikus forrásokat, hogy kijelentsék: *„Senki sem látott igazán gyönyörű épületet, hacsak nem látta a Templomot”* (Sukk. 51:2).

A Templom, az emelvény és a hozzá tartozó építmények felépítése Heródes uralkodásának tizennyolcadik évében kezdődött (Kr. e. 20). Alapos előkészületek és tervezés előzte meg a tényleges munkát és a meglévő második templom lebontását. Óvatosan, hogy ne sértse meg a helyi lakosság vallási érzékenységét és a hely tisztaságával és szentségével kapcsolatos aggodalmait, nagy létszámú (Josephus szerint 1000 férfiú) papról gondoskodott a sokkal nagyobb, több tízezer főre becsült munkaerő kiegészítésére. A papok speciális építési és kőműves képzésben részesültek, hogy azokon a szent területeken végezhesék munkájukat, ahová laikus nem léphetett be.

Heródes arra is ügyelt, hogy a meglévő templomépületet ne bontsák le, amíg minden készen nem áll az utód felállítására. Így az új templom viszonylag kis mérete és építésének aprólékos előkészületei miatt feltűnően rövid idő alatt, körülbelül tizennyolc hónap alatt készült el. De az egész projekt sokkal tovább tartott, amíg befejeződött. Az ókori források nem értenek egyet azzal kapcsolatban, hogy meddig folytatódott az építkezés. János evangéliuma (2,20) azt jelzi, hogy a projekt 46 évig tartott, ami jóval meghaladja Heródes életidejét. Josephus azt írja, hogy bizonyos részek végső díszítése, sőt javítása gyakorlatilag a Nagy Felkelés idejéig történt, amikor Titus és a tizedik

Fretensis légio porladó, lakhatatlan romokká változtatta a csodálatos szent épületet Kr. u. 70-ben.²⁷³

2.3.2.6 A jövendő templom

A templomok lerombolása nem rombolta le a templomeszmét a Jeruzsálemből kiinduló vallási közösségekben. Mind a judaizmus, mind a kereszténység, bár eltérő módon, a földi templom elpusztítására a jövőbeli létezéséről alkotott elképzelésekkel válaszolt. Mindkét hagyomány formálódási szakaszában tanúja volt a templom dicsőségének, és nagy hatással volt rájuk Jeruzsálemben való jelenléte; mindketten kénytelenek voltak megszilárdítani közösségeiket és átrendezni hitüket a vészes vallási és politikai változások nyomán, amelyeket a római hadseregek eredményeztek Palesztinán.

A kereszténység számára, amely a 70-es évekre még alig nyerte el önálló vallási identitását, a templom elvesztéséhez való alkalmazkodás sokkal kevésbé volt bonyolult, mint a judaizmus esetében. Jézus és az apostolok nagy tiszteletben tartották a templomot. A jeruzsálemi keresztények Jézus mennybemenetele után is részt vettek a templomi rituálékban.²⁷⁴ Igaz, Jézus és az apostolok jelenléte a templomban tele volt feszültségekkel.²⁷⁵ Jézus még a templom eszkatológikus lerombolását is meghirdette.²⁷⁶

A korai egyház az 1. század végén és később sem fektetett hangsúlyt arra az elképzelésre, hogy a templomot egy napon helyreállíthatják. Pragmatikus okokból nem is lett volna előnyös igazodni a zsidókhöz és a templom helyreállítására vonatkozó reményeikhez, amikor a római seregek elkövették és ünnepelték az elpusztítását. Mindenesetre a korai keresztények eszkatológikus látomásaiban nem volt hely egy negyedik templomnak. A Jelenések könyvében található látomások egy mennyei Jeruzsálemről, az arany és drágakövek városáról, szólnak. Az új Jeruzsálemnek azonban nem lesz temploma.²⁷⁷ A bizánci időszakban, amikor Jeruzsálem nagyrészt keresztény város volt, a 4–6. századra jellemző zökkenőmentes építkezések ellenére nem tettek lépéseket a Templomhegy romjainak megtisztítására, és helyreállítására. Egyrészt a romok jelenléte Jézus próféciáját igazolta, miszerint a Templom elpusztul. Másrészt erős teológiai okai voltak a templomépítés elhanyagolásának. Jézus életének, halálának és feltámadásának keresztény felfogása a zsidó áldozati elképzelésekből merített, és átalakította azt. A zsidó áldozati felajánlások és különösen az éves bűnáldozatok folyamatos ciklusát Jézus önfeláldozása helyettesítette, és végleg beteljesítette. Jézus belépése az örökkévaló Templomba az emberiség nevében örökre kizárta a további áldozatok szükségességét akár egy földi, akár egy mennyei templomban.²⁷⁸ Jézus húsvéthoz kapcsolódó keresztre feszítése örökre helyettesíti a húsvéti bárány levágását, és tágabb értelemben az összes templomi áldozatot.

Ezzel szemben a szent hely elvesztése nem hozott változást Jeruzsálem központi szerepében a judaizmus számára. A Kr.e. 6. században az izraeliták politikai autonómiája megszűnt, de a templom újjáépítése Zerubbábel vezetésével egy újjáalakult és

²⁷³ *Antiquitates* 20.219

²⁷⁴ ApCsel 2,46; 3,1

²⁷⁵ Ld. például Mk 11,12–19; 14,53–65; ApCsel 26,21

²⁷⁶ Mk 13,1–2

²⁷⁷ Jel 21,22

²⁷⁸ Ld. Zsid 8:10

hierokratikus közösséget teremtett, amely túllépte a területi és politikai határokat. A templom a túlélés motorja volt. De, még földi templom nélkül is, az ókori zsidók számára annak központi szerepe megmaradt, mert a hangsúly soha sem a fizikai megjelenésen volt. A kezdetektől fogva, Dávid és Salamon égisze alatt, a templom, mint eszme az égtől a földig terjedő kontinuumot foglalta magában. Az anyagi valóságon túlmutató jelentést hordozott. Ez egy kozmikus épület volt, és magába foglalta a szövetséget és a Tórát. A földi alkotóelem eltávolítása nem rontott sem a mennyei létezésén, sem a Tóra dinamikus valóságán.

Mivel a Templom soha nem volt teljesen evilági dolog, soha nem lehetett teljesen elpusztítani. Továbbra is létezett a judaizmusban a jelen valóságában a Tóra révén. Ugyanakkor szerkezeti felfogása is tovább élt abban a reményben, hogy egyszer majd újjáépül a földön. A templom helyreállításának e buzgó reménye a késő ókorban három különálló újjáépítési kísérletben mutatkozott meg. Az első, a Bar Kochba-lázadással (Kr.u. 132–35) kapcsolatos, nagyrészt az a tény dokumentálja, hogy a lázadók átmeneti kormánya által vert több érme a templom homlokzatát ábrázolta. A zsidó felkelők törekvését a Templom újjáépítésére kétségtelenül Hadrianus tettei váltották ki, aki Jeruzsálem helyén új római várost alapított 130-ban Colonia Aelia Capitolina néven, és belekezdett a capitoliumi szentháromság (Jupiter, Minerva és Juno) templomának munkálataiba, amely projekt a lázadás 135-ben történt leverése után valósult meg.

A templom helyreállítására tett újabb kísérletet szintén Róma váltotta ki, de ezúttal a császár bátorítására. Julianus „a hitehagyott” arra törekedett, hogy meggyengítse a kapcsolatokat Róma és a keresztény egyház között, és megerősítse a pogány vallásokat. E terv részeként megpróbálta megzavarni Jeruzsálem keresztény jellegét Kr.u. 362–63-ban azzal, hogy lehetővé tette a Hadrianus uralkodása óta Jeruzsálemből kitiltott zsidóknak a szent városban való letelepedését, sőt a Templom helyreállítását is. Úgy tűnik, hogy az épület munkálatai valóban megkezdődtek – csak Julianus 363-as halála után abba hagyták.

A templom helyreállítására tett utolsó erőfeszítés a bizánci időszak végén történt, amikor a perzsák Kr.u. 614-ben megszerezték a Szentföld feletti uralmat. A perzsák kedvezően viszonyultak a zsidókhöz, és átadták nekik az irányítást Jeruzsálem felett, ami nyilvánvalóan templomépítési terveket indított el. Hamar világossá vált azonban, hogy a perzsáknak nem szabad semmibe venniük a keresztény többséget. Jeruzsálem visszakerült tehát a keresztények ellenőrzése alá, és ezt a státuszt Heraclius bizánci császár megerősítette, amikor visszafoglalta Palesztinát 629-ben.

Ezek a hiábavaló erőfeszítések a templom helyreállítására a 70-es lerombolást követő évszázadokban, talán csak növelték a templom valóságának eszkatológikus vonatkozásait. Ha nem lehet történelmileg újjáépíteni, akkor biztosan az eljövendő világ része lesz. Ugyanakkor ezek az újjáépítési erőfeszítések kétségtelenül ösztönözték a rabbinikus judaizmust a templomot érintő kérdések teológiai átgondolására.

Akár eszkatológikus volt a templomépítés iránti érdeklődés, akár nem, a Kr.u. 70-et követő évszázadokban a templom kérdése népszerű teológiai kérdés lett a zsidóság számára. A templom minden rituáléjával, ünnepével, tisztségviselőjével és szerkezeti vonatkozásával együtt a posztbibliai judaizmus teológiai vitáinak a középpontjában állt. Abban a buzgó reményükben és hitükben, hogy egyszer még visszanyerhetik Jeruzsálemet és a Templomhegyet, igyekeztek megtartani és tisztázni minden olyan információt, amely a Templom újjáépítéséhez és szolgálatának helyreállításához az isteni előírásoknak megfelelően szükséges.

A tudósok nemzedékeken átívelő vitáit megőrizte a Misna, a jeruzsálemi és babiloni talmud (Kr. u. a 6. századig), valamint a 10. századig feljegyzett homiletikai irodalom (Midrás). Ezek az írások rengeteg információt őriztek meg a jeruzsálemi templom történelméről, valamint a jeruzsálemi életről, mielőtt az Róma fennhatósága alá került volna.

A nagy pusztításra adott zsidó válasz a templomeszme folyamatos fenntartása volt; ugyanakkor gyökeres intézményi változást is eredményezett. A száműzetés előtti Izraelnek volt temploma és királyi palotája. A fogság utáni judaizmusnak megvolt a maga temploma és papsága. A római pusztítás utáni zsidóságnak már egyik sem maradt – de megmaradtak a zsinagógái, amelyeknek eredetét bizonytalanság övezi. De, sokat tárgyalnak a források a templom és a zsinagóga kapcsolatáról, ami alapján úgy tűnik, hogy az utóbbi nem más, mint az előbbi helyettesítője, ahol az imádság egyenértékű az áldozattal.

Noha elkerülhetetlen, hogy a Templom és a zsinagóga között párhuzamosságok vagy folytonossági vonalak húzódnak, alapvető különbségek is vannak a kettő között.²⁷⁹ Összekapcsolásuk árt a zsinagógának, amely a nép demokratikus és tudományos intézményeként a judaizmus igazi alkotása, míg a templom, mint Isten lakóhelye, amelyet hierarchikus és elitista személyzet tartott fenn, az ókori Izrael műve. Természetüknél fogva a zsidó szétszórtságban létrejött zsinagógák sokasága kizárja, hogy olyan kozmikus, szakrális, központi szerepet töltsenek be, mint a templom.

A keresztény művészetben a templom grafikai ábrázolásai szinte attól a pillanattól kezdve terjedtek, hogy az rommá vált. Fennmaradtak a templomépületet és berendezéseit ábrázoló mozaikpadlók, bronz- és ezüstpénzek, kerámialámpák, kőszarkofágok, sírfestmények, aranyozott üvegek gyakorlatilag az ókor mindenfajta művészeti tárgyain. A középkortól kezdve, ha nem korábban, a bibliai, liturgikus és tudományos kéziratokat templomi kincsek ábrázolásával világították meg. A szertartásokhoz kapcsolódó vallási tárgyakat azok templomi analógiái ihlették. És természetesen az európai szobrászat, festészet és metszetek számos remekműve, valamint kisebb alkotása tartalmazta a templom ábrázolását a bibliai témájú művekben.²⁸⁰

1. JAHVE TÖRVÉNYT AD IZRAELNEK

Az Egyiptomból történt kivonulás kapcsán Izrael népe megtapasztalta, hogy Jahve Isten tervei szilárdak, és népe üdvét szolgálják. Ugyanakkor akarja az ember beleegyezését is, hogy hallgasson az ő szavára.

1.1 A TÖRVÉNY BIBLIAI FORMÁI

A tudósok a bibliai szövegeket tartalmuk és irodalmi formájuk szerint csoportosítják. A törvényt tartalmazó szövegeket pontos irodalmi formáját azonban nagyon nehéz meghatározni.

²⁷⁹ COHEN, S. J. D. *The Temple and the Synagogue*. in *The Temple in Antiquity*, Clifford 1984. 151–74.

²⁸⁰ Vö. SCHIFFMAN, *Tempel*, in *ABD VI*. 8648-8670.o.

1.1.1 A. Alt kategóriái

A bibliai törvények legtöbbször az ókori Közel-Kelet törvénygyűjteményeinek a mintáját követik. E témában az első jelentős publikáció A. Alt nevéhez kötődik, „*Az izraelita jog eredete*” címmel.²⁸¹

Alt a Szövetség könyvében két fő jogi formulát különböztetett meg, „*kazuisztikus*” és „*apodiktikus*” törvények néven. A kazuisztikus jogi formulák feltételesen megfogalmazott mondatok, amelyek egy „feltételt” (*protasis*) és egy „következményt” (*apodosis*) foglalnak magukban. A fő feltételt a héber *kî* („Abban az adott esetben, ha”, „feltéve, hogy”) kötőszó vezeti be, míg a feltétel egyéb körülményeit a gyengébb *’im* „ha” szócska. A törvény minden részlete harmadik személyben van megfogalmazva. Pl.: „*Abban az esetben, ha férfiak összevesznek, és megüti valaki az ő felebarátját kővel, vagy öklével, és nem hal meg, hanem ágyba esik: Ha felkél, és mankóján kinn jár: ne legyen büntetve az, a ki megütötte; csupán fekvéséért fizessen és gyógyíttassa meg* (Kiv 21,18-19).

Az „apodiktikus stílusban” megfogalmazott törvények, Alt megállapításai szerint, ritmusosak és tömörök, formájukat tekintve metrikusak, karakterükre nézve pedig sarkalatosak, határozottak és kivételt nem ismernek. Alt négy csoportot különböztetett meg: (1) Aktív participiummal bevezetett törvények, amelyeket a *môt yûmât* אֲשֶׁר־עָשָׂה־לְךָ־בְּיָמֶיךָ־בְּאֶרֶץ־מִצְרָיִם־Kiv 21,12, 15–17); (2) az átok mondások, amelyeket a héber *’arûr* אָרַרְתִּי־לְךָ־”átkozott” szó vezet be (MTörvt 27,15–26); (3) Egyesszám második személyben elmondott rövid tilalmak (Lev 18,7–17; Kiv 22,17;20; 21; 27a–b és Kiv 23,1–3; 6–9; (4) és a Dekalógus, amely főleg tilalmakat tartalmaz (Alt 1967: 153).

1.1.2. Alt kategóriáinak kritikája

Alt felosztását „kazuisztikus” és „apodiktikus” jogi formulákra sok jelentős tudós elfogadta.²⁸² Még azok is, akik nem értettek vele egyet néhány ponton, használták a terminológiáját. De, természetesen nem maradt minden érintetlen, a további kutatások feltártak néhány hiányosságot.

Először is, Alt nem beszél “vegyes formákról”. Sőt, azt tartotta, hogy minden eltérés az alap kazuisztikus formáktól későbbi betoldások és stilizálások eredménye.


Másodsor, problémát jelentett a participios formák besorolása. Alt az apodiktikus törvények kategóriájába sorolta ezeket, de más tudósok, mint M. Noth, J. J. Stamm, and M. E. Andrew, úgy tekintettek rájuk mint jogi következmények bevezetőire, ami jobban illik a kazuisztikus joghoz.

Harmadszor, néhány tudós, aki elfogadta ugyan Alt két fő felosztását, további alcsoportokat különböztettek meg a tartalom alapján. Pl. D. Patrick (1973) kétfajta kazuisztikus törvényt különböztetett meg: (1) javító szándékú törvényeket, ahol büntetés van előírva az apodosisban (következmény) (Kiv 21,22); és (2) a házastársakat védő törvényeket, amelyek a párok jogait és kötelességeit szabályozták (Kiv 21,2–6). Gilmer (1975) a kazuisztikus „ha te” formulákkal bevezetett törvényeket négy alcsoportra osztotta: (1) a humanitárius „Ha te” formulák; (2) a szertartásokra vonatkozó „Ha te”

²⁸¹ „Die Ursprünge des israelitischen Rechts”, 1967.

²⁸² W. F. Albright, U. Cassuto, W. J. Harrelson, R. A. F. Mackenzie, R. H. Pfeiffer, M. Noth, G. von Rad, and R. de Vaux

formulák; (3) a szent háborúra vonatkozó „Ha te” formulák; és (4) a bírósági „Ha te” formulák.

Más tudósok Alt két fő kategóriáinál állapítottak meg többet. Pl. Cazelles (1946) négy fő csoportot különböztetett meg: (1) kazuisztikus formák; (2) participiumos formák; (3) direkt formák; (4) feltételes formulák direkt stílusban. F. L. Horton (1971) a következő felosztást tette: (1) participiumos formák; (2) kazuisztikus formák, amelyek magukba foglalják a vegyes és relatív megfogalmazásokat is („az, aki . . .”); (3) apodiktikus formák és tilalmak (Héber *lō*  imperfektum), bölcs tilalmak (Héber *'al* + iussivum), és pozitív parancsok. Lowenstamm még tovább ment, és hat kategóriát különböztetett meg: (1) kazuisztikus; (2) papi (“az, aki . . .”); (3) parancsok és tilalmak harmadik személyben; (4) parancsok és tilalmak második személyben; (5) participiumos formák; (6) vegyes formák.

Negyedszer, a kategóriák kérdésén túl néhány tudós az egész terminológiát megkérdőjelezték. Boecker (1980), pl. “apodiktikus” helyett “normatív törvényről” beszél. Gerstenberger (1965b) minden második személyben megfogalmazott tiltó törvényt (“te nem fogsz . . .”) „tilalmaknak” nevezte. Bright azt is kimutatta (1973), hogy különbség van a *lō* tiltó (inkább a törvényekre jellemző) és az *'al* tiltó” (inkább a bölcs mondásokra jellemző) formulák között. Sonsino (1980) amellet érvelt, hogy az Alt által bevezetett „apodiktikus” kategóriát nem lehet a bibliai törvényekre alkalmazni, hiszen az az arisztotelészi szillogizmus módszere, ami feltárja a logikailag levezethető abszolút igazságot. Csakhogy a bibliai törvények nem az emberi logika termékei, hanem isteni kinyilatkoztatásból fakadnak.

1.1.3. Kategorizálás a mondatszerkesztés alapján

A szintaxis alapján a jogi formulákat az Ószövetségben két kategóriába sorolhatjuk. Egyes törvények leírnak egy esetet, majd annak a jogi következményeit. Más törvények viszont nem tartalmaznak esetre való utalást. Az előbbi törvények “retrospektívek”, azaz egy helyzetre vagy történéstre tekintenek vissza. Az utóbbiak pedig “prospektívek”, vagyis abszolútak, és nem tartalmaznak semmiféle feltételt. Mindez alapján az előbbieket „feltételhez kötött” az utóbbiakat pedig „feltétel nélküli” törvényeknek nevezhetjük.

1.1.3.1 A feltételes módon megfogalmazott törvények

Ennél a típusnál a feltétel (protasis) leír egy esetet, amit a héber *le kī* („amikor” vagy „Abban az esetben, ha”) szócska vezet be. A további körülményt leíró mellékmondatokat az *'im* („ha”), *'ō* („vagy”), *'ak 'im* („de ha”), vagy *w^ehāyā 'im* („és ha”) szó vezeti be. Három alcsoportról beszélhetünk tehát itt:

(1) „**Abban az esetben, ha valaki**” formula. Nagyon gyakori az ókori közel kelet törvénygyűjteményeiben. Ezeket nevezi Alt „kautisztikus törvényeknek”. Az igei állítmányok egyes vagy többes szám harmadik személyben követik őket, imperfektumban (kijelentő mód jelen időben). Pl. „*Abban az esetben, ha valaki ellop egy ökröt vagy bárányt, és leöli vagy eladja azt, fizessen öt ökröt az ökörért, és négy bárányt a bárányért.* (Kiv 21,37). Különösen is fontos parancsokban a feltételt ezek a héber szavak vezetik be *'iš kī* („Egy ember, abban az esetben, ha ő . . .”), mint Lev 24,17-ben: „*Egy ember, abban az esetben, ha ő embert öl, meg kell ölni.*”

(2) „**Abban az esetben, ha te**” formulával kezdődő törvényekben az állítmány mind a feltételben, mind a következményben egyes vagy többes szám második személyben áll.

Pl. „Abban az esetben, ha te kölcsönt adsz valamelyik felebarátodnak, ne lépj be a házába, hogy zálogot végy tőle” (MTörv 24,10).

(3) Vegyes formulák. Ilyen esetekben a feltétel harmadik, a következmény viszont második személyben van megfogalmazva, mint MTörv 22,23–24-ben: „Abban az esetben, ha egy szűz leány van jegyben egy férfúval, és megtalálja azt valaki a városban, és vele hál: Vigyétek ki mindkettőjüket annak a városnak kapuja elé, és kövezzétek meg őket kövel, hogy meghaljanak. A leányt azért, hogy nem kiáltott a városban, a férfit pedig azért, hogy meggyalázta az ő felebarátjának feleségét. Így tisztítsd ki a gonoszt Izraelből. De hogyha mezőn találja a férfi a jegyben járó leányt, és erőszakoskodik rajta a férfi, és vele hál: csak maga a férfi haljon meg, aki azzal hált; A leányt pedig ne bántsd, mert a leánynak nincsen halálos bűne, mivel olyan ez a dolog, mint amikor valaki felebarátjára támad és azt agyonüti.” Vagy éppen fordítva: a feltétel van második személyben, és a következmény harmadik személyben: „Ha héber szolgát vásárolsz, hat esztendeig szolgáljon, a hetedikben szabaduljon fel ingyen. . .” (Kiv 21,2).

b. Relatív forma. Ebben az esetben a feltételt az alany + a héber *'ašer* (aki) vagy egyszerűen csak az *'ašer* szó vezeti be. Itt két csoportot különböztethetünk meg.

(1) Harmadik személyű formulák. Ld. Lev 20,12, „Az az ember, aki (*'iš 'ašer*) menyével hál, vele együtt ölessék meg.”

(2) Vegyes formák. Nem sok ilyen példát találunk, de van, amikor a feltétel harmadik személyben van megfogalmazva imperfektumban (folyamatos jelen), miközben a következmény állítmánya első személyben és perfektumban (befejezett jelen) áll. Pl. „És bármelyik ember Izrael házából... aki vért fogyaszt, az ellen fordítom arcomat... és kiirtom népe köréből.” Lev 17,10,). Az ige a második esetben lehet perfektumban is, mint *waw consecutivum* (következményes jelen), mint Lev 20,16-ban: „ Ha egy asszony, aki valamilyen állathoz közeledik, hogy közösüljön vel, azt az asszony meg kell ölnöd és az állatot is.”

c. Participiumos (melléknévi igenévi) formák. Ebben az esetben a feltételt participiumos ige vezeti be, a következmény pedig harmadik személyben van megfogalmazva, ami legtöbbször halálos ítélet. Pl. „Egy embert halálra súlytó halállal lakoljon” (Kiv 21,12).

2. A nem feltételes módon megfogalmazott törvények

a. Direkt módon

(1) Pozitív parancsok. (a) Második személy jövő időben. Pl. „Építs (építeni fogsz) egy oltárt földből . . .” (Kiv 20,24).

(b) Parancsoló mód (imperativus). Pl. „Tiszteld apádat...!” (Kiv 20,12).

(c) Infinitivus absolutus. Pl. „Emlékezzél meg a szombati napról....!” (Kiv 20,8).

(2) Negatív parancsok. a. Vagy a héber *lō* + az állítmány kijelentő mód jelen időben (imperfektum): „Nem törsz házasságot!” (Kiv 20,14), vagy pedig *'al* + parancsoló állítmány (iussivum): „Ne szennyezd be a lányodat...!” (Lev 19,29).

b. Harmadik személyben megfogalmazva.

(1) Pozitív parancsok. Pl. „Öljék le (le fogják ölni) a bűnért való áldozatot. . .” (Lev 7,2).

(2) **Negatív parancsok.** Pl. „*Ne vágják kopaszra fejüket...!* (Lev 21,5).

1.1.4 A bibliai törvények „Sitz im Leben”-je

A bibliai törvények pontos eredete homályba vész. Alt és követői szerint a kazuisztikus törvények még az Izrael létét megelőző időkben, talán a kánaánita törvénykezésből származnak. De az apodiktikus törvények izraeliek, és kultikus eredetűek. Talán a szövetség megújításának ceremóniájához kötődnek (ld. MTörv 27,15–26; 31,9–13).

Fontos azt is megjegyezni, hogy bizonyára volt valami oka egy-egy törvény konkrét megfogalmazásának, és volt oka az elterjedésének. Aggályos továbbá minden apodiktikus törvényt, ahogy azt Gerstenberger (1965b) megjegyzi, kultikus közegbe helyezni. A különböző irodalmi formák különböző korokra utalnak, de lehetetlen meghatározni az egyes formák keletkezési körülményeit.

Altnak azt a feltételezését sem lehet bizonyítani, hogy a kazuisztikus törvények kánaáni eredetűek, minthogy nem került elő egyetlen kánaáni törvénysszöveg sem. Az biztos viszont, hogy az „abban az esetben, ha” formula ismert az ókori Közel-Kelet törvénykezésében, ahogy arról már beszéltünk. De az egyéb változatok, mint pl. „abban az esetben, ha *te...*”, hogy honnan származnak, nem tudhatjuk.

Aggályos az is, hogy az átok mondások, amelyeket Alt az apodiktikus törvények közé sorol, törvények-e egyáltalán. Sok tudós szerint,²⁸³ ezek inkább imádságok, és a liturgia tárgykörébe tartoznak.

Az a feltételezés sem állja meg a helyét, hogy az apodiktikus törvények tisztán izraeliek, ugyanis hasonló törvényeket találtak az ókori Közel-Kelet más törvénygyűjteményeiben is. Tehát kétséges az a következtetés is, amely egy liturgikus szövetségmegújításra gondol az eredet szempontjából.

Fohrer (1968) bölcsen állapítja meg, hogy ezek a direkt formák “*tedd ezt!*” vagy “*ne tedd azt!*” egyszerűen egyidősek az emberiséggel.²⁸⁴

1.2. A BIBLIAI ÉS AZ ÓKORI KÖZEL-KELET TÖRVÉNYEINEK AZ ÖSSZEHASONLÍTÁSA

1.2.1. A fellelhető források

A Bibliában az alábbi törvénygyűjteményeket tartja számon a szakirodalom: a *Dekalógus* (Tízparancsolat: Kiv 20,1-17; MTörv 5,6-21), a *Szövetség könyve* (Kiv 20,22-23,33), a *Szentség törvénye* (Lev 17-26), és a *Deuteronomiumi törvény* (MTörv 12,1-26,19). Bár máshol is történik

²⁸³ F. Horton, R. H. Pfeiffer, S. Sandmel, H. Brichto, R. Sonsino

²⁸⁴ RIFAT SONSINO

törvényekre utalás, mégis mint látható, a Pentateuchus foglalja magába a legjelentősebb törvénygyűjteményeket. A történeti elbeszélések a Biblia számos helyén utalnak a törvények gyakorlásának a módjára. Sajnos, más Biblián kívüli forrás nem is áll rendelkezésre, ami segítene megérteni az izraelita törvénykezés alapját és gyakorlását.

Az Izraelen kívüli népek törvénykezésének azonban számos emléke fennmaradt ékírásos cseréptáblákon. A sumér, babiloni, asszír és hetita kultúra számos törvénygyűjteménye, valamint kortárs törvénykezési és gazdasági documentuma fennmaradt. Az ókori Közel-Kelet legjelentősebb törvénygyűjteményei: Urnammu, Lipit-Ishtar és Hammurapi törvénykönyve, valamint Eshnunna törvénye, az asszír és hetita törvények. Ezekon kívül ezrével kerültek még elő törvénnyel kapcsolatos írások, királyi rendeletek és szerződések.

Ezek a kortárs dokumentumok, emlékek a hétköznapi egyéni és családi élet szinte minden területét érintik. De, vajon milyen párhuzamokat vagy ellentéteket találunk ezekben a bibliai törvényekhez képest. A fellelhető forrásokat különböző szinteken kell megvizsgálnunk. A legelső feladat megismertni a hétköznapi életről szóló dokumentumokból a kor jogi gyakorlatát. Aztán ezt össze kell vetnünk a fellelhető törvénygyűjtemények rendelkezéseivel, vajon fedik-e a kettő egymást. Végül össze kell vetnünk a különböző helyek és korok jogi gyakorlatát, beleértve a Biblia emlékeit is.

1.2.2. Szóbeli és írott törvények

1. Az ókori Közel-Keleten. Azok a törvénygyűjtemények, amelyeket az Ószövetségben vagy az ókori Közel-Kelet írásaiban felfedezhetünk, nem nevezhetők a mai értelemben vett kódexeknek, komplett törvénykönyveknek, még akkor sem, ha használják a kódex nevet. Jól látható ez például, ha összevetjük az *Eshnunna Törvényeket Hammurapi Kódexének* törvényeivel. Mindkettő azonos korszakból és kulturális milliöből származik, Babilóniából. Mindkettő foglalkozik, többek között, kocsik és hajók bérbeadásának a kérdéskörével. Hammurapi törvénye hoz egy kázust: mi történik, ha a bérbeadott hajó elsüllyed ütközés következtében. Ehelyett az Eshnunna törvények egy másik esetet hoznak: Mi történik, ha valaki szerencsétlenséget szenved egy olyan hajóval, amit a tulajdonos tutta nélkül vett igénybe. A különbség nyilván onnan fakad, hogy ez vagy az a probléma fordult elő a törvény hatáskörébe tartozó közösségben.

Így az Eshnunna törvények gyűjteménye, bár csak negyede nagyságban Hammurapi törvényeinek, mégis tartalmaz ahhoz képest számos többletet. Néhány ilyen kázus: arató munkások és ványolók bér munkája (14); rabszolganő, aki gyermekét titokban szabad családnak játssza át (33-35);

zálogos, aki hamisan állítja, hogy ellopták tőle a neki zálogba adott értéket (36); mi történik, ha két örökös közül az egyik el akarja adni a saját örökrészét (38); veszett kutya harapásának esete, akinek a gazdáját már korábban figyelmeztették (56-57); személyt ért támadás, aminek során megsérül az ujjja vagy a kulcscsontja (43,46).

Az Eshnunna törvények, továbbá, tartalmaznak olyan kázusokat, amelyek nincsenek benne ugyan Hammurapi törvénykönyvében, de megtalálhatóak a Közel-Kelet más törvénygyűjteményeiben, sőt a Bibliában is. Például a szélhámos kölcsönadó (20) megtalálható *Ammisaduqa* 5, 7 ediktumában (Kraus 1984: 172–74); a rabszolganő elrablása (31) megjelenik Urnammu kódexében (8); a szoptatós dajka fizetése (32) megtalálható *ana ittišu* III iii 45–50 –ben; az adósság fejében eladott ház megváltásának témája (39) megvan a Lev 25,29–34 ben is; az öklelő ökör esetét, amely megöl egy másik ökröt (53) tárgyalja Kiv 21,35 is.

Hogy mennyire nem teljeseek ezek a babiloni törvénygyűjtemények, mutatja sok más hiányosság is. Nyilván voltak olyan fontos területei a babiloni jogalkotásnak, amelyek jobban foglalkoztatták a társadalmat, ezeket részletesen és bőségesen tárgyalják az egyes gyűjtemények, más területek viszont csak érintőlegesen vagy egyáltalán nem kerülnek elő, vagy nincsenek külön kázusokba foglalva. Például nem találunk külön kázust, amely foglalkozna a gyújtogatás, hitszegés, élelmiszerlopás, kezesség, árucseré, gyilkosság, rabszolga szabadon bocsátásának vagy eladásának esetével. Ezek a hiányosságok bizonyára nem tudatos tervezés vagy a Keleten elterjedt általános alapelvek következményei. A hettita törvények például igenis foglalkoznak a gyújtogatás (98–100), a gyilkosság (1–6) és az élelmiszerlopás kázusával (57–70), de a többivel azok sem.

Mindezek a hiányosságok a babiloni törvénykezésben arra mutatnak rá, hogy nem az írásbeliség lehetett a törvények kihirdetésének és alkalmazásának a legfőbb formája. Sőt, a megtalált törvénygyűjtemények valójában másodlagos betoldások nagyobb, nem direkt a törvénnyel foglalkozó írásművekbe: épület-felíratokba, emlékművekbe, vagy könyvekbe. Még a királyi rendeletek és szerződések esetében is a szóbeli parancs és kihirdetés volt az elsődleges. Az írás csak másodlagos eszköz volt az emlékezet megerősítésére, vagy a parancsok máshová történő eljuttatására. Az írásbeliség nem volt a törvénykezés elengedhetetlen része; nem dokumentáltak minden ügyet vagy tranzakciót, inkább csak a komplikált, esetlegesen vitatható élethelyzetek esetében. Így például, rögzíteték a tulajdonos váltást birtokok eladása kapcsán, vagy a felszabadított rabszolgáknak írással kellett igazolniuk státuszuk megváltozását. De sok más tranzakciót nem rögzítettek írásban, így a

házassági szerződést, vagyoneosztást, örökbefogadást, vagy büntető pereket sem.

2. A Bibliában. A bibliai törvénygyűjteményekről ugyancsak elmondható, hogy korántsem foglalkoznak a törvényesség minden területével, amelyek megjelentek az ókori izraelita társadalomban. Sok olyan területe van az ókori Közel-Kelet törvénykezésének, ami nem jelenik meg, vagy nincs szabályozva az ószövetségi gyűjteményekben. Sok kérdéskörrel csak érintőlegesen foglalkoznak bibliai törvények; ebből tudjuk, hogy a hozzájuk tartozó problémakör is jelen volt az izraelita társadalomban. Például: a rablás (érintőlegesen említbe Lev 5,21–26), szoptatós dajka felfogadása, javak bérbeadása, kezesség vállalása (vö. Ter 43,9; Péld 6,1; 20,16), bér munka (vö. Lev 19,13; Jób 7,2), jegyajándék és hozomány (vö. Kiv 22,16; 1 Sám 18,25), és eladás (vö. Iz 24,2; 2 Sám 24,24; stb.). Az eladással kapcsolatban, Jer 32,11 említi a “lepecsételt adás-vételi levelet”... és a “nyitott másolatot”. Ez a gyakorlat ismert a Holt-tengeri tekercekből (*DJD* 2: 244–46), az Elefantini papiruszról (Porten 1968: 198–99), és a Mishnából is (*B. Bat.* 10:1). Ez a szokás onnan ered, hogy a fontos köbevésett dokumentumokat, szerződéseket egy lepecsételt agyagborítóban tartották, amelyek külsejére is ráírták a dokumentum tartalmát, hogy tudják, mit tartalmaz a boríték.

A “hiány törvények” közül számos megjelenik viszont a Mishnában. De koránt sem lehet kijelenteni, hogy a Mishna minden rendelkezése bibliai alapokra megy vissza.

A fellelhető kevés forrás alapján nem tudunk teljes képet kapni az írás gyakorlatáról az izraelita jogi ügyletekben. Egyes esetekben világos az írásbeliség hiánya; például Ábrahám szóbeli megállapodás által, tanúk jelenlétében, veszi meg Makpelá barlangját temetkezési helyül (Ter 23); hasonló módon szerzi meg Boász is Nóémi örökségét Rút könyvében 4,1–12. De Jeremiás már írásos dokumentumot említ családi birtokának megváltása kapcsán (32,6–14), és a válást válólevéllel kellett igazolni (MTörv 24,1–3; Iz 50,1; Jer 3,8). A tudósok egy része szerint az írásos dokumentumok későbbi fejlődés eredményeként jelentek meg Izralben, külföldi gyakorlat befolyása alatt. A bibliai törvénygyűjtemények mindig szóben elmondott beszédek keretében jelennek meg. A törvény megújítása vagy újra felolvasása is szerepel, mint háttér (MTörv 31,10–13; 2 Kir 23,1–3; Neh 8,1–9,3). Világos tehát, hogy az írásbeliség az ókori Izraelben, mint ahogy az egész Közel-Keleten nem volt nélkülözhetetlen része a jogalkotásnak, csak az emlékezés megerősítésére szolgált (vö. MTörv 31,22–26; Józs 24,26).

1.2.3. Hatalom és törvény

1. Az ókori Közel-Keleten. A törvénykezést a királyok uralkodásuk eszközének tekintették. A király volt a felelős azért, hogy uralma alattvalói az igazságosság és azonos elbírálás alapelvei szerint élhessenek. A király egyben bírója is volt alattvalóinak, ám a kódexekben sohasem mondják, hogy ők maguk találták ki az egyes törvényeket, amelyeket kihirdettek.

De, nemcsak a királyok voltak részesei az igazságszolgáltatásnak. Sok ügyet a helyi törvényszékek hallgattak meg, vagy vidéken a vének tanácsa. Kereskedelmi ügyekben városi kereskedők döntöttek. Hoztak ügyeket helyi hivatalnokok vagy katonai parancsnokok is. A templomok papjai is elláttak bírói tisztséget, de leginkább az eskü kivételénél, vagy isten-ítéleteknél működtek közre. A helyi törvényszékek, szemben a királyi törvényszékekkel, mindig legalább három vagy akár több emberből is álltak. A bírói ítéleteket nagy tisztelet övezte Mezopotámiában, azokat a pereskedő felek, akik vitatták az ítéletet, súlyos büntetéssel, csonkítással, vagy akár halállal fizettek.

2. A Bibliában. A királyi törvényszék létezik az Ószövetségben is (vö. 2Sám 15,2–6; 1Kir 3,28); legendássá vált Salamon bölcsessége, amely az igazságszolgáltatásban is megmutatkozott. Olvashatunk helyi törvényszékekről is, amelyet a vének alkottak (vö. MTörv 21,2–3; 1Kir 21,8–11; Rút 4,2. 9–11) és városi tanácsokról is (vö. MTörv 35,7–9; Ez 16,40). Beszél a biblia alkalmilag kinevezett bírőról is, akik hatalmukat a királytól, vagy valamely más, központi hivataltól kapták (2Krón 19,5; MTörv 16,18; Mik 3,9; 7,3).

Papok is gyakran megjelentek bírói szerepben az ókori Izraelben. A király, vagy más kinevezett királyi bíró mellett tevékenykedtek (2Krón 19,8–11; MTörv 17,18–20), de alkalmasint egyedül is, ha nem volt jelen más uralkodói szerv (MTörv 17,8–13; Ez 44,23–24). A tudósok szerint a papoknak ez a szerepe a perzsa korból ered, amikor Júdeának már nem volt királya, csak helyi kormányzata, amelyet a papi elit vezetett Jeruzsálemben. Korábban, a monarchia idejében, a papoknak csak kultikus szerepe volt (2Sám 20,26–27; 1Kir 4,4–5).

A legfőbb törvényhozónak magát az Istent tekintették. Ebből a szempontból Izrael nagyon különbözik a Közel-Kelet egyéb társadalmaitól. De szerepelnek a Bibliában olyan törvények is, amelyet királyok hoztak. Például a zsákmány törvények, amelyet Dávid rendelt el (1Sám 30,24–25);

A próféták nem jelennek meg bírói szerepben, hanem sokkal inkább mint törvényközvetítők. A törvényeket Izrael a próféták, legfőképpen Mózes közvetítésével kapták (MTörv 4,8. 44; Jer 26,4–5; Siralm 2,9; Neh 8,1.8.14). A Pentateuchus leírása szerint a törvényeket Isten egyenesen Mózesnek

diktálta, akire ezért úgy tekintenek, mint a legnagyobb prófétára (Szám 12,6–8; MTörv 34,10). A próféták egyébként nem vettek részt az ítélezésben és a hétköznapi igazságszolgáltatásban, habár néhány leírás kapcsolatot lát a próféták és az ítélszékek között. Ilyen eset például, amikor Jetró, Mózes apósa azt tanácsolja vejének, hogy válasszon alkalmas, Istenfélő, megbízható embereket, akik az ő irányítása alatt gyakorolják az ítélezést a kisebb közösségek felett (Kiv 18,21). Sámuel “változatos karrierje” is erre mutat, aki egyszerre volt pap Héli idejében (1Sám 3,1), majd “látnok” (1Sám 9,9), hadvezér (1Sám 7,10–14), és fiaival egyetemben, bíró is (1Sám 7,15–8,3).

3. Törvény és etika. Isten, mint a törvények alapja, Izrael erkölcsi felfogására is kihatással volt. A törvény megsértése egyben Isten elleni támadásnak is minősült. Az etikai alapelvek tehát öröktőlvalók, és Istentől származnak, aki számon kér minden bűnt a bűnösökön. Leginkább a próféták beszédeiben jelenik ez meg (1Kir 21,17–19; Iz 1,15–17; Jer 22,13–17; Ám 5,12–15; 8,4–6; Mik 3,9–11, etc.). Természetesen a Közel-Kelet egyéb népeinek is volt etikai felfogása, de nem jutottak el az egy Istenhiten nyugvó egyetemesen érvényes erkölcsi alapelvek felismeréséig.

4. Szövetség. A Pentateuchusban a törvények szövetségi keretben jelennek meg, mint annak a szerződésnek a feltételei, amelyen a legfőbb Úr kötött Izrael népével. Modelként ehhez azok a megállapodások szolgálhattak, amelyeket a hatalmon lévő úr kötött vazallusaival a keleti világban. Kapcsolatot találhatunk a szövetségkötés külsőségeiben is: maga a kifejezés “*karat berit*” azt jelenti “szövetséget vágni”, ami a szerződést megpecsételő kettévágott álatokra utal; nagy nyilvános gyülekezet; szövetségi eskü; az istenség segítségülhívása; átokmondás a szövetséget megszegő félre. Az ókori Közel-Kelet szövetségi formái azonban inkább csak állampolgári eskünek számítottak. Izraelben viszont a szövetség következménye konkrét törvények sokaságában bontakozott ki. A szövetség elfogadása nemcsak Istennel hozta őket kapcsolatba, hanem köteleket alkottak a törvények az emberek között is, hisz a parancsok a felebaráttal való kapcsolattal is foglalkoztak (Kiv 19,4–8; 24,3–8; MTörv 5,1–5; 26,16–27,8).

A szövetségre való hivatkozás, a szövetség megújítása egyben a törvényekhez való visszatérésre is felszólítást adott (2Kir 23,1–3; Jer 34,8–22; Ezdr 9–10; Neh 9–13). A szövetség teológiája szerint: az isteni hatalom parancsol; Izrael köteles neki engedelmeskedni; a jutalom és a büntetés kilátásbahelyezése a törvény megtartása vagy megszegése esetén; megrendítő mégis bensőséges kapcsolat Isten és az ő népe között;

tekintélyközvetítés a törvény őreinek és tanítóinak; örök szövetség Isten, a legfőbb Úr, és Izrael az ő vazallusa között.

Az ókori Közel-Kelet egyéb népeinél a szerződési formát nem használták törvényalkotásra. Az egyes megállapodások aktuális politikai helyzetből születtek. Politikai kérdésekkel foglalkoznak: lojalitás a hatalom iránt; megállapodás ellenséges hatalmakkal; hadi egyezmények; katonai szökevények kiadatása. Természetesen a Bibliában is vannak politikai természetű szerződések (Ter 21,22–32; 31,44–54; 1Kir 20,34); de az Istennel kötött szövetség és az abból fakadó törvények gondolata egyedül csak Izraelben található meg.

5. Apodiktikus törvények Számos tudós, követte Alt felfogását, a szövetségi keretet az “apodiktikus stílusban” megfogalmazott törvényekkel, rövid parancsokkal hozták összefüggésbe. Ezek Isten feltételek nélkül megfogalmazott, direkt parancsai. Ezek a parancsok egy szakrális államban születtek, ahol az Isten és ember kapcsolatából építkező törvények egyszerre szabályozzák a vallásos és a hétköznapi életet. Ezt Alt izraelita sajátosságnak tekinti az ókori Közel-Keleten, míg a kazuisztikus törvények a térség közös örökségét alkotják.

Más tudósok azonban észrevették, hogy második személyben megfogalmazott rövid parancsok is feltűnnek a kazuisztikus törvények tengerében, például a hettita vazallusi leíratokban (McCarthy 1978: 60–62, 82–83); vagy más nem kifejezetten törvénygyűjteményeket tartalmazó irodalmi alkotásokban, erkölcsi értekezésekben, kultikus művekben és átokmondásokban (Paul 1970: 112–24). Az apodiktikus stílusban megfogalmazott kijelentések tehát igenis ismertek voltak a Közel-Kelet írásaiban, ahogy a Pentateuchusban is.

1.2.4. Közös társadalmi normák

Nem mehetünk el szó nélkül amellet a szoros párhuzamosság mellett, amelyet számos bibliai- és ókori Közel-Kelet törvényei között felfedezhetünk. A hasonlóságok egy része a közös társadalmi normákból fakadhat. Például közös norma a boszorkányság üldözése, (Kiv 22,17; Lev 20,27; MTörv 18,10–14; CH 2; AL A47; HL 44, 170), az emberrablás és emberkereskedelem (Kiv 21,6; MTörv 24,7; CH 14; HL 19–20), a hamistanúzás tilalma (Kiv 20,16; 23,1–3; MTörv 5,10; 19,16–21; CU 25–26; CH 1, 3, 4). Közös norma a becsületesség az emberi kapcsolatokban, a korrupt bírák (Kiv 23,8; MTörv 16,19) és a hamis mérleget használó kereskedők elítélése (Lev 19,36; MTörv 25,13–15; CH 108). Mivel ezeknek a bűnöknek többsége nem került nyilvánosságra, az ókori közösségek az istenségtől kértek rájuk büntetést (Péld 20,23; Reiner 1958: 14, l. 46;

Lambert 1960: 132–33, l. 97–102, 107–21). Az ókori királyok pedig saját hatáskörükbe vonták a súly- és mértékegységek hitelesítését (Ez 45,9–12).

Közös alapelvek merülnek fel a magántulajdonhoz kapcsolódó jogok területén is. Elítélik a birtokhatárok, mezsgyék elmozdítóit (MTörv 19,14; 27,17; AL B8–9; HL 168–69; Reiner 1958: 14, l. 46). A bibliai és a hettite törvények egymásmellett tárgyalják a szomszéd tulajdonába okozott kárt állatok áttévedése, vagy a tűz átterjedése miatt (Kiv 22,4–5; HL 98–99, 105–7). A tulajdonosoknak kötelessége kerülni minden hanyagságot, amivel kárt okozhatnak másoknak. Ismert a hiányzó korlát (MTörv 22,8) és a be nem töltött gödör esete (Kiv 21,33). Babilóniában ismert annak a farmernek az esete, aki elmulasztotta gondozni a szomszédjával közös öntözőcsatornát (CH 53, 55). Közös elv az is, hogy az elveszett jószágot vissza kell adni a gazdájának (MTörv 21,2–11 HL 71). Találunk közös alapelveket a megőrzésre átadott javak és állatok tekintetében is (Kiv 22,12–13; CH 266–67; *ANET*, 525–26; Sumér törvény 9–10).

Találhatunk kapcsolatot a szokásokban és az értékrendben is. A legtöbb ezek közül a családot érinti. Az elsőszülött nagyobb részt kap az örökségből, mint a többi. Ez a jog még újrarászódás esetén is érvényesült (MTörv 21,15–17; AL B1; *ANET*, 198, Új-Babiloni törvények 15; CAD E, p. 78, *elātuA*). Meghatározták a férj kötelességeit feleségével szemben, különös tekintettel a többnejűség esetére (Kiv 21,10–12; CL 24–28; CH 148–49, 170–71; Falkenstein 1956: 8–9; Schorr 1913: 316–17). Általában a fiúk voltak az örökösök, de leányok is örökölhettek fiak hiányában (Szám 27; 36; Jób 42,15; Thureau-Dangin 1907: 72, l. 44–45; CL 22; Civil 1965: 4–5; CH 180–81). A gyermektelenség problémájával is foglalkozni kellett. Mi legyen a sorsa ebben az esetben az örökségnek? Egyik megoldás volt a levirátus törvénye, az özvegyet a legközelebbi rokon vette feleségül, és utódott támasztott az elhunytnak (Ter 38,8–11, 26; MTörv 25,5–10; Rút 4; AL A30, 33, 43; HL 193). Az örökbefogadás is egy lehetőség volt. Különösen jellemző ez Babilonra és Szíriára (cf. CAD M pt. 1, pp. 319–21 *marutu 306 martutu*). Az örökbefogadás nem jellemző gyakorlat a Szentírásban, de azért találunk rá utalást (1Krón 2,34–36, 2Sám 7,14 Zsolt 2,7). Arra is van példa, hogy a rabszolga ágyas gyermekét legitimizálják (Ter 35,22–26; Péld 17,2; CH 170–71). Sőt, maga a feleség gondoskodik ilyen szabad vagy rabszolga ágyasról, hogy gyermekhez jusson a család (Ter 16; 20,1–8; CH 144–46).

1.2.5. A családot óvó törvények

1. Szekszuális tabuk. Sok hasonlóságok találunk ezen a területen. Találunk közös törvényeket arra, hogy egy férfi nem léphet szexuális kapcsolatra az anyjával (Lev 18,7; CH 157; HL 189), menyével (Lev 18,15;

20,12; MTörv 27,23; CH 155), lányával, unokájával (Lev 18,10 CH 154; HL 189), apjának feleségével (Lev 18,8; 20,12; MTörv 27,20; HL 190). Ez utóbbi bűn tekintetében a legenyhébb büntetés, amit CH 158; -ben találunk az atyai örökségből való kizáratás. HL 190, viszont nem tekinti azt egyáltalán bűnnek az apa halála után. Hasonló esetre van példa Izrael korai történetében is. Ruben szexuális kapcsolatra lépett apjának mellékfeleségével, Bilhával (Ter 35,22), ezért elvesztette az elsőszülöttségi jogot testvérei körében (Ter 49,3-4). Absalom (2Sám 16,22; 20,3) és Adonija (1Kir 2,13-25) történetében pedig arra találunk példát, hogy valaki elveszi apja feleségét apja halála után.

Közös tilalmakat találunk arra is, hogy egy férfi nem léphet szexuális kapcsolatra egymással közeli rokonságban álló nőekkel, például két nővérrel, vagy egy anyával és lányával. Az elsőt elítéli Lev 18,18 és HL 194, bár Jákob esetében korábban még előfordul (Ter 29,21-30). A hettila törvények kiterjesztették ezt a tilalmat a nő féltestvérére és unokatestvérére is. A szexuális kapcsolatot egy anyával és leányával tiltja Lev 18,17; 20,14; HL 191. HL 194, 200, bár nem látszik kiterjedni ez a tilalom a rabszolgákra és hadizsákmányokra. Fordított példát is találunk: tilalmat arra, hogy egy nő nem létesíthet szexuális kapcsolatot két férfival, akik testvérek, vagy atya-fiú kapcsolatban állnak. Ez utóbbit ítéli el Ámosz 2,7; mindkét tilalmat tartalmazzák a hettila törvények HL 194, ám a rabszolga nőkre nem terjesztik ki. A Biblia két fivér esetvel csak abban az esetben foglalkozik, hogy az asszony egyikük felesége (Lev 18,16; HL 195). Van továbbá közös tilalom a bestialitásra (Lev 18,23; 20,15-16; MTörv 27,21; HL 187-88, 200) és a férfiak közötti homoszexuális kapcsolatra is (Lev 18,22; 20,13; AL A19-20).

Lev 18,3 és 27-29, azt sugallják, hogy Egyiptomban és a kánaáni öslakosság körében nem voltak érvényesek ugyanezek a tabuk. Ugyanakkor nincs elég forrásunk, hogy valós képet alkothassunk ezeknek a népeknek szexuális tilalmairól. Ám a hettila, babiloni és asszír törvényekkel való rokonság mutatja, hogy nem Izrael volt a térség egyetlen népe, amely ismerte ezeket a tabukat.

2. Házasságtörés. A házasságtörés megítélésében nagyon sok a hasonlóság, de korántsám egységes az ókori Közel-Kelet országainak joggyakorlata. Izraelben, ha egy férjes vagy eljegyzett asszony követett el házasságtörést, őt is, partnerét is halálra kellett ítélni (Lev 18,20; 20,10; MTörv 22,20-24; Ez 16,38-42); de ha az asszony rabszolga volt, akkor nem járt halálos ítélet, csak a vétkes férfinak kellett engesztelő áldozatot bemutatnia (Lev 19,20-22). Ez utóbbinak nincs párhuzama az ókori Közel-Kelet egyéb országainak törvényeiben. Babiloni és asszír előírások azonban

tartalmaznak olyan esetet, hogy egy szabad nő elcsábít egy férfit eltitkolva előle férjzett állapotát. Ebben az esetben csak az asszonyt kellett megölni. (Yildiz 1981, law 7; AL A14, 22–23). A házasságtörés elbírálásában különbség Izraellel szemben, hogy a férj megbocsáthatott feleségének, és közbenjárhatott életéért, esetleg más büntetést választva számára. De ebben az esetben a bűntárs sem kaphatott súlyosabb büntetést, mint az asszony (CH 129; AL A13, 15; HL 197–98). Külön esetként szerepel a keleti törvényekben, ha valakit egy harmadik fél vádol meg házasságtöréssel. Ebben az esetben az asszony isten-ítélet által bizonyíthatta ártatlanságát (CU 11; CH 132; AL A17) ilyen esetet a Biblia nem ismer; viszont ha konkrét vád nem volt, de a férj mégis gyanakodott, elég volt egy eskü az asszony részéről CH 131 szerint, míg Szám 5,11-31 az esküt isten-ítélettel is kiegészíti.

1.3. A TÍZPARANCSOLAT

Két bibliai hely tartalmazza ezt a törvénygyűjteményt: Kiv 20,1–17 és MTörv 5,6–21. Az elnevezés Kiv 34,8-ből származik (vö. MTörv 4,13; 10,4), ahol azt olvassuk: Mózes “felírta a táblákra a szövetség ígét, a tízparancsolatot.” A héber és a görög szövegben szószerint így áll: a “tíz szó”. A görög alakból: *deka logoi* származik a “*Dekalógus*” elnevezés. A bibliai szöveget vizsgálva azonban nem egyértelmű a tizes szám a parancsok elosztásában. Értelmezők alkalmasint máshol húzzák meg a határt. A katekézisből ismert formulák sem követik egészen pontosan a bibliai szöveget.

1.3.1. A Dekalógus története

Néhány tudós a terminológiából, “tíz szó”, kiindulva a többségben lévő rövid parancsok alapján arra a következtetésre jutott, hogy eredetileg mind a tíz egy tiltószóból és egy ígéből állt. Alt esetében már láttuk, hogyan különböztette meg az ilyen apodiktikus törvényeket a hosszabban megfogalmazott kazuisztikus törvényektől. Az előbbieket kifejezetten izraeli eredetűnek tekintette, míg a kazuisztikus törvényeket kánaáni átvételnek.

A Biblia a Dekalógus eredetét Mózes korával hozza összefüggésbe. A Kivonulás könyve szerint Isten adta ezeket a parancsokat Izraelnek, amikor a Sinai-hegy lábánál táboroztak, az Egyiptomból való kivonulás után. A Második Törvénykönyv azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy Hóreb-Sinai szövetség kifejezetten a Tízparancsolaton nyugszik. A bibliai hagyomány

hangsúlyozza a törvénygyűjtemény isteni eredetét, tökéletességét és örök-
 érvényűségét (MTörv 5,22). Míg más törvénygyűjtemények esetében mindig
 hangsúlyozott Mózes közvetítói szerepe, (vö. Kiv 19; 20,22; 34,32; Lev 17,1;
 MTörv 6,1), a Tízparancsolatot a Biblia közvetlenül Istennek tulajdonítja
 (Kiv 20,1). Erre utal az is, hogy maga az Isten beszél egyes szám első
 személyben (Kiv 20,2.3.5.6 vö. MTörv 5,6.7.9.10).

A mai tudósok azonban kizártnak tartják a Tízparancsolat Mózes-korabeli
 keltezését, legalábbis a jelenlegi formájában. A Tízparancsolat végső
 formáját hosszú történelmi fejlődés során nyerhette el, aminek nagyon nehéz
 minden egyes lépését azonosítani. Mindez összefüggött Izrael intézményi
 berendezkedésével, identitástudatával, szociológiai helyzetével, tanaival és
 kultuszával. Mindezt figyelembe véve lehetetlen a parancsok eredeti
 formáját azonosítani.

Mindegyik parancsnak külön története van. A szájhagyomány idejében a
 parancsokat bővíthették motivációkkal, teológiai reflexiókkal, ígéretekkel és
 egyéb magyarázó részletekkel. Ugyanakkor elhagyások, rövidülések is
 történtek. Ez a fejlődés kimutatható a két fennmaradt változat
 összehasonlítása során is.

Mindkét változat a fogság utáni korban nyerte el jelenlegi formáját.
 Egyöntetű vélemény, hogy Kiv 20,1–17 megtöri a Kivonulás könyvének
 elbeszélését, és 20,18 a Sinai teofániára vonatkozik, és folytatja Kiv 19, 25-
 öt. Tehát későbbi szerkesztői munka által került a szövegbe.

1.3.2. Az egyes parancsok

Kiv 20,2 és MTörv 5,6 a Dekalógus preamboluma, amelyet Zimmerli
 (1953) “bemutakozó formulának” nevez. Isten nevének a kinyilatkoztatása
 (vö. Kiv 3,14; 6,2) összekapcsolódik az Egyiptomból való szabadulás
 ígéretével. Ennek felelevenítése a Dekalógus preambolumában újabb
 megerősítése Izrael kiválasztottságának. Mivel Isten direkt módon szól
 Izrael népéhez, az általa közölt parancsok a kiválasztás részét képezik. A
 parancsok Isten ajándékai, de kötelességet is rónak Izrael népére, mert
 világosan kifejezik Isten akaratát

1. Az első parancs. A parancs stílusa rövid és negatív: “Nem lesz más
 Istened énelöttem” (Kiv 20,3; MTörv 5,7). Ezt kibővítették egy
 magyarázattal és szankcióval is (Kiv 20,5–6; MTörv 5,9–10; vö. Kiv 34,14;
 18,10).

Az “énelöttem” fordítás helyett sokan az erősebb és negatívabb
 értelmezését javasolják a héber *‘al pánáj* kifejezésnek: “fölöttem”,
 “ellenemben”, “velem szemben”. Végülis mindegyik azt akarja kifejezni,
 hogy a Jahve és Izrael kapcsolata kizárja minden más istenség tiszteletének

a lehetőségét. Kategórikusan elítéli az idegen istenek imádásának a gyakorlását.

Jahve kizárólagos imádásának a parancsa gyakorlatilag még nem zárja ki más istenségek létezését. Tehát nem monoteista, amely csak egy istenben hisz, és tagadja más isten létét, hanem monolatriára utal, amely egy istent imád jelenti ugyan, de nem tagadja ezzel más istenek létezésének a lehetőségét.

2. A második parancs. A második parancs “nem fogsz csinálni magadnak faragott képet. . .” (Kiv 20,4; MTörv 5,8), az első parancs vázába illeszkedik bele. A parancs eredetileg csak kőből és fából faragott istenképek készítését tilthatta, amihez később a fémszobrok készítésének tilalma is csatlakozott. A hozzáfűzött “bármilyen hasonmás” hangsúlyozza, hogy tilos Istennek bármiféle ábrázolása is.

A kortárs népek mind használtak kultikus ábrázolásokat, hogy általuk kapcsolatba léphessenek isteneikkel. Izraelnek nem volt szabad ilyesmire gondolnia. Az ember nem tarthatja kézben és nem kontrollálhatja az Istent.

3. A harmadik parancs. “Nem fogod hiába venni a te Urad, Istened nevét...” (Kiv 20,7; MTörv 5,9). A parancs megtiltja Isten nevével a szent tetragrammával (YHWH) való visszaélést. Az ókori felfogás szerint a név kifejezte egy személy vagy dolog természetét, lényegét. Izraelben kezdettől fogva fontos szerepe volt Isten nevének. Isten nevét segítségül hívták (Ter 4,26) és áldották (Zsolt 72,19). Tilos volt káromolni (Lev 24,16) vagy átkozni (2Kir 2,24).

Bár sokmindent magában foglalhatott ez a tilalom, eredetileg valószínűleg a hamis esküt tiltotta, és az átkozódást Isten nevével. Izrael nem manipulálhatta Istent semmilyen formában sem visszaélve nevével.

4. A negyedik parancs. “Emlékezz meg a szombat napról” (Kiv 20,8–11; MTörv 5,10–12). Ez a parancs keltette fel leginkább a tudósok érdeklődését. A “Sabbath,” etimológiája és értelmének eltérő magyarázata a Kivonulás könyvében és a Második Törvénykönyvben volt kérdéses.

A szombat törvénye csak Izraelben jelenik meg, és kezdetben nem állt a kultusszal összefüggésben. Eredete jóval korábbi lehet a Dekalógus koránál, így a negyedik parancs egy nagyon ősi hagyomány megerősítése lehet.

A hozzáfűzött teológiai magyarázat Kiv 20,11 ben a Teremtés könyvének első fejezetére hivatkozik, mely szerint Isten is megpihent a hetedik napon. Valójában a szombat törvénye korábbi a Teremtés könyvének leírásánál. MTörv 5,10–12 más magyarázatot ad, ami a deuteronomisztikus redakció műve. Eszerint Izraelnek meg kell élnie szabadságát, amelyet Isten az Egyiptomból való szabadulás által adott nekik. Nem válhatnak újra

rabszolgává, és ez a szabadság élmény kell, hogy kiterjedjen saját szolgálókra és jószágaikra is.

5. Az ötödik parancs. “Tiszteld apádat és anyádat...” (Kiv 20,12; MTörv 5,16). A parancs nem kisgyermeknek szól, hanem felnőtt fiaknak. Az idős szülőkről gondoskodni kell, nem szabad magára hagyni őket gyengeségükben és elesettségükben.

A parancs megtartói ígéretet is kapnak, ami nem más, mint a hosszú élet jutalma ezen a földön. A háttérben a kölcsönösség elve áll. A szülők gyermekkorban kapott gondoskodását viszonzni kell, illetve mindenki megöregszik, és csak úgy várhat el gyermekeitől gondoskodást, ha valamikor ő is gondoskodott róluk, és gyermekük látta a jó példát, hogyan gondoskodtak szülei a saját szüleikről.

6. A hatodik parancs. “Nem fogsz ölni” (Kiv 20,13; MTörv 5,17). A parancs nem az emberölés egyetemes és általános tilalma. Csak a szabad izraeliták közötti kapcsolatra vonatkozik, és az ártatlanok életét védi. Tilos tehát az ártatlanok törvénytelen, szándékos megölése. A parancs ugyanakkor nem zárja ki a jogos bosszút, és Izrael ellenségeinek a megölését.

7. A hetedik parancs. “Nem fogsz házasságot törni” (Kiv 20,16; MTörv 5,18) nem azonos ez a parancs a tizedikkel. A kor társadalmi szokásai között kell értelmeznünk, amelyben a házasság nem volt monogám a szó mai értelmében. A család patriarkális berendezkedésű volt, az aszonyra úgy tekintettek, mint a férj tulajdonára.

A parancs megtiltja egy izraelita férfinak, hogy szexuális kapcsolatot létesítsen egy másik izraelita feleségével. A büntetés mind a férfi mind a nő esetében a megkövezés kellet, legyen (MTörv 22,24; Lev 20,10).

Egyébként egy izraelita férfi számára nem volt tilos a szexuális kapcsolat saját rabszolgáival. Hasonlóképpen az sem számított házasságtörésnek, ha egy házas férfi szabad nővel lépett nemi kapcsolatra, ha az nem volt más izraelita férfi felesége, vagy menyasszonya. A szűz leány elcsábításának azonban voltak jogi következményei, de nem számított házasságtörésnek (Kiv 22,15–16).

8. A nyolcadik parancs. “Nem fogsz lopni” (Kiv 20,15; MTörv 5,19) parancs általános értelme szerint mások tulajdonának az elrablását, vagy jogtalan eltulajdonítását tiltja. A. Alt meglátása szerint ez a parancs eredetileg a szabad izraelita elrablását tiltotta volna abból a célból, hogy rabszolgává tegyék, vagy eladják. Alt azzal érvelt, hogy a tizedik parancs fölösleges ismétlésnek tűnne, ha nincs értelmi különbség a két parancs között. A tizedik vonatkozna a tulajdonra, a nyolcadik viszont az emberrablásra. A héber *gánab* – *lopni* igének nagyon sok előfordulás esetében a tárgya az ember (vö. Ter 40,15). Sok tudós elfogadja ezt az

érvelést, mások viszont kétségbe vonják, és a lopás általános értelmére gondolnak a nyolcadik parancs esetében is.

9. A kilencedik parancs. A fordítások általában ugyanúgy adják vissza a parancs két változatát a Septuaginta szövegét követve: “Nem fogsz hamis tanúságot tenni felebarátod ellen” (Kiv 20,16; MTörv 5,20). A maszoréta szövegben viszont más-más kifejezés szerepel. Kiv 20,16-ban: a héber *šeqer* főnév hazugságot jelent, míg MTörv 5,20-ban a *šáw^e* főnév éftelmetlen, üres beszédet. Az eltérés valószínűleg erősíteni akarja a parancs értelmét és nem megváltoztatni. A hamis tanúságon túl a másikról való üres beszéd is tilalmas.

10. A tizedik parancs. “Nem fogod kívánni a te felebarátod...”. A folytatás eltérő a két változatban. MTörv 5,21 kiemeli, és első helyre teszi a tilalom listán a feleséget. Kiegészíti a parancsot a szántóföld megszerzésére való tilalommal is. Kiv 20,17 a házat teszi az első helyre, és a feleségre is úgy tekint, mint a házhoz tartozó javakra.

A tizedik parancs rokonsága szembeűnő a hetedik és a nyolcadik parancscsal, de értelme más. Nem a házasságtörés aktusával és a lopással foglalkozik, hanem más feleségének és javainak a törvénytelen megszerzését, illetve az arra való törekvést tiltja.

1.3.3 A Dekalógus a későbbi hagyományban

Az Ószövetség eltekintve a két forráshelytől, máshol alig idézi a Dekalógust. (Oz 4,1; Jer 7,9).

1. Újszövetség. A parancsok teljes listáját sehol sem hozza, sőt az összefoglaló nevet sem használja. Az egyes parancsokat azonban gyakrabban idézi, mint az Ószövetség. Megjelenik néhány Máté Antitéziseiben, a Hegyi beszédben (Mt 5,21–37), a gazdag ifjú történetében (Mt 19,16–30; Mk 10,17–31; Lk 18,18–30). Egyes parancsokat az apostoli levelek is idéznek (Róm 8,7–13; 13,8–10; Ef 6,1–4; Jak 2:8–13).

2. Zsidó hagyomány. A Nash papirusz és a Qumranban talált tefillin (a karon és homlokon viselt kis doboz) tanúskodnak a parancsok fontosságáról a zsidóság körében. A Dekalógust recitálták minden nap a templomi szolgálat során (*m. Tamid* 5:1).

A zsidóság hagyományosan két csoportra osztja a parancsokat: öt pozitív és öt negatív parancsra. A sorrend azonban a hagyomány egyes helyein változik a Pentateuchus sorrendjéhez képest (Vö. Mk 10,19).

A zsidó értelmezők ragaszkodnak ahhoz is, hogy nem lehet elvalszítani a dekalógust eredeti kontextusától, és attól függetlenül bemutatni és tárgyalni, mint azt a kereszténység teszi. Maimonides nyomán az egész törvénykezést

a Dekalógus összefüggésében szemlélik, és 613 parancsot különböztetnek meg, mint a Dekalógus kifejtését (e.g., Philo, or *Num. Rab.* 13:15–16).

3. Keresztény hagyomány. A keresztény hagyomány nem követi a zsidó kétszer ötös felosztást pozitív és negatív parancsokra. Az egyes keresztény egyházak felosztása is eltérő. A római katolikus, anglikán és luteránus egyház 3-7 felosztást alkalmaz: az első három parancs az Istenre vonatkozik (Kiv 20,3–11; MTörv 5,7–15), a többi hét pedig az emberi kapcsolatokra (Kiv 20,12–17; MTörv 5,16–21), ezért Kiv 20,4–6 egy parancs ebben a felosztásban (az első két parancs összevonása), MTörv 5,21 pedig kettő (a tizedik parancs kettéosztása, elválasztva a házastárs megszerzését a vagyontárgyaktól). A reformált egyházak viszont a fent ismertett felosztást követik.²⁸⁵

2. A SZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA

Izrael a maga történelmét az Istennel való találkozás és kapcsolat fényében élte meg. Ezt a kapcsolatot az ÓSZ nagyon sokféleképpen fejezi ki: Isten az ő népének Atyja. Szabadon választotta ki Izraelt, teremtő akaratával (Iz 63,7; 64,12), atyai szeretettel kíséri népét (Iz 1,2). Ennek megfelelően Izrael Isten választott fia (Iz 1,2-3; Oz 11,1). Isten továbbá Izrael pásztora (Zsolt 23); és ha JHWH a pásztor, Izrael a nyáj (Zsolt 68,8; 74,1; 77,12). Ozeás próféta a házasság képét alkalmazza Isten és Izrael kapcsolatára. JHWH a vőlegény és Izrael a menyasszony (vö. Iz 5,1). De, mindegyik háttérben egy közös élmény van, a szövetség kapcsolata. A szövetség (*b^erît*) Isten és Izrael között a biblikus teológia fundamentuma, amire az Egyház teológiája is épül: Isten szövetséget kötött az ő népével.

2.1. A *B^eRÎT JELENTÉSE*

Általában szövetséggel vagy szerződéssel fordítják ezt a kifejezést, de egyik sem adja vissza a héber szó gazdag jelentését. A Septuaginta fordítása: *diathéké* (διαθηκη), amely a polgárjogból származik, és valakinek a végrendeletét jelenti. A latin fordítás a *testamentum* szót használja, ami valójában a *diathéké* megfejezője, tehát egyik sem adja vissza a *b^erît* tartalmát.

A szó etimológiája nem egyszerű, és nagyon vitatott. Íme, néhány példa:

²⁸⁵ R. F. Collins

1) **Kohler**²⁸⁶, in KBL, a héber “brh” gyökérből származtatja a szót, ami azt jelenti: *enni, asztalközösségben lenni*. Eszerint a b[°]rît arra a rituális étkezésre utalna, ami gyakran kíséri a szövetségkötést (Ter 26,30; 31,46-54).

2) **Kraetzschmer**²⁸⁷ szerint az alapszó az akkád “birîtu”, ami *köteléket* jelent, tehát a szövetségben megvalosuló szabad elköteleződésre utalna.

3) **Gesenius-Buht** (1915¹⁷) héber-német szótára szerint a héber tő “brh” jelentése rögzíteni, stabilizálni. A b[°]rît tehát egy olyan dolog, amit rögzítettek szerződésben.

4) **M. Noth**²⁸⁸ szerint az alapszó az akkád “burut” = *között*; vagyis arra utalna, hogy két személy *között* történik valamiféle egyezség.

5) **E. Kutch**²⁸⁹ szerint a héber szótó “brh” jelentése: *látni, nézni, választani, meghatározni*, tehát valamiféle meghatározott állapotra, kötelezettségre utalna.

Mivel a szó etimológiája nem biztos, és az is megtévesztő lehetne, ha egyetlen jelentést próbálnánk ráerőltetni minden előfordulására a szónak, a leghelyesebb, ha megvizsgáljuk azokat a szövegeket, ahol előfordul a b[°]rît kifejezés az ÓSZ-ben.²⁹⁰

2.2. B^ERÎT AZ EMBEREK KÖZÖTT, VAGYIS A B^ERÎT PROFÁN HASZNÁLATA

A szövetség, szerződés nagyon gyakori az emberi kapcsolatokban. Megkötésüket alapvetően befolyásolja a szerződő felek társadalmi helyzete, annak egymáshoz való viszonya.

2.2.1. Szövetség egyenlő felek között

a) Életközösségre vonatkozó egyezség: 1Sám 18,1-4.

“*Minekutána pedig elvégezte a Saullal való beszélgetést, Jonathán lelke egybeforrt Dávid lelkével, és Jonathán úgy szerette őt, mint a saját lelkét. 2 És Saul magához vevé őt azon a napon, és nem engedé, hogy visszatérjen atyja házához. 3 És szövetséget (b[°]rît) kötének Jonathán és Dávid egymással, mivel úgy szerette őt, mint a saját lelkét. 4 És Jonathán leveté felső ruháját, a mely rajta volt, és Dávidnak adta, sőt hadi öltözetét is, saját kardját, kezívét és övét.*”

Ez a kapcsolat, ami Jonatán és Dávid között létrejött nem más, mint egyszerű életközösség, barátság amit a szöveg így nevez: berît. Paderson kölcsönös áldásról beszél, és a berît szerinte valamiféle vérszerződést jelent,

²⁸⁶ L. Köhler-W. Ba Baumgartner, *Lexicon*.

²⁸⁷ *Die Bundeestvorstellung in AT*, 1986

²⁸⁸ *Das alt Bundeschliessen in Lichte eines Mari-textes*, Th B6, 1966³, 142-154.

²⁸⁹ *Verheissung und Gesetz*, BZAW 131, 1973, 32-39.

²⁹⁰ M. WEINFELD, „b[°]rit” in ThWAT I., 784.

testvéri közösséget. A 4. vers leírja a szövetségkötés rítusát is: Jonatán leveszi a felső ruháját, és Dávidra adja; az ÓSZ-ben a ruházat a személyiség része és kifejezője. Azáltal, hogy Jonatán Dávidra adta a köntösét azt fejezi ki, hogy a király fia felemeli Dávidot a pásztort a saját szintjére, barátjává lesz a szövetség keretében. Ez a testvériség fejeződik ki Dávid sirató énekében is, amikor hírül veszi Jonatán halálát: “elemészt az érted való aggodás, testvérem, Jonatán” (2Sám 1,26).

b) Kölcsönös megállapodás: Ter 31,44-54

“Most tehát jer, kössünk szövetséget (b^crît), én meg te, hogy az legyen bizonyosságul közöttem és közötted...⁵⁴ Akkor Jákób áldozatot öle ott a hegyen, és vendégségbe hívá az ő rokonait. És vendégeskedtek vala, s meghálának a hegyen. ”. Ebben az esetben a berît nem más, mint egy egyenlő felek között létrejövő szerződés, amely azonos jogokat és kötelezettségeket ró mindkét félre. Jákob és apósa Lábán megegyeznek, hogy nem lépik át a kettjük közzé állított határkövet ellenséges szándékkal.

A jogokat és kötelezettségeket a két fél tanúk jelenlétében fogalmazza meg, és esküvel erősíti meg. A szövetség létrejöttét egy lakomával, közös étkezéssel pecsételik meg.

Egy másik példát találunk a Királyok első könyvében (5,12): A szerződéstevők ezúttal Salamon, Izrael király, és Hírám, Tírosz királya; diplomáciai és gazdasági egyezséget kötnek Salamon templomépítési tervei tekintetében. Hírám ellátja Salamont libanoni cédrusokkal és mesteremberekkel, Salamon pedig megfizeti a kialkudott árat. Ezt a kölcsönös megállapodást hívják ezúttal b^crît-nek, aminek gyümölcse a béke (šalôm) Salamon és Hírám között. A “Šalôm” ebben az összefüggésben egyezséget, harmonikus kapcsolatot jelent, amit nem árnyékol be semmiféle feszültség a két fél között.

2.2.2. Szövetségkötés nem egyenlő felek között

A szövetségkötés (b^crît) nem mindig egyenlő partnerek között történik. Számos esetben eltérő a felek státusza, társadalmi helyzete, esetleg alá-fölrendeltségi viszony áll fenn köztük. Két fő csoportot különböztethetünk meg.

a) B^crît, mint engedmény az erősebb részéről: Józs 9,3-15

“³ De meghallák Gibeon lakosai is, a mit Józsué Jérikóval és Aival cselekedett vala, ⁴ És ők is ravaszúl cselekedének. Elmenének ugyanis és követekül adák ki magokat. Szerzének azért szamaraikra ócska zsákokat, és ócska, megrepedezett és összekötözött boros tömlőket; . ⁶ így menének el Józsuéhoz a táborba Gilgálba, és mondának néki, és Izrael férfainak:

Messze földről jöttünk, most azért kössetek szövetséget (b^crît) mivelünk...¹⁵ És békességesen bánt velök Józsué, és szövetséget (b^crît) köte velök, hogy életben hagyja őket, a gyülekezet fejedelmei pedig megesküdének nékik.”. A szövetségkötés eme esetében egy hatalmasabb ember vállal kötelezettséget a gyengébbel szemben, akit viszonzásképpen nem terhel semmi kötelesség. Józsué a hatalmas, Gibeon lakói pedig elismerik alávetettségüket: *“a szolgálóid vagyunk”* (v. 1-11), ami a jelen esetben csak egy udvariassági forma, nagyon gyakori az ókori keleten.

Majd miután kifejezték alávetettségüket, a gibeoniták, a 6.versben szövetséget (b^crît) kérnek Józsuétól, amit Józsué meg is ad (15.v.). Vagyis életben hagyja a Gibeonitákat, oltalmat és biztonságot ígér nekik, amit esküvel megerősítenek Izrael vénei is. Miután három nap múlva kiderül a csalás, az Izraeliták megtartják a magukra vállalt szövetséget, és büntetésképpen a közösség fa és vízfordóivá teszik a gibeonitákat, de ez hangsúlyozottan büntetés, és nem a szövetség része.

b) B^crît, mint a gyengébb félre rótt kötelezettség: Ez 17,11ss.

“¹¹ És lőn az Úr szava hozzám, mondván: ¹² No, mondjad a pártos háznak: Avagy nem értettétek-é mi ez? Mondjad: imé, eljött a babiloni király Jeruzsálembe, és fogá királyát és fejedelmeit és elvivé őket magához Babilonba. ¹³ És vőn a királyi magból, s frigyét (b^crît) szerze vele, s megesketé őt, de a földnek erőseit elvivé...” Eme szövetség tartalma szerint egy erősebb fél kötelezi a gyengébbet bizonyos dolgokra, míg ő maga nem vállal semmiféle kötelezettséget sem.

Kr.e. 597-ben Nebukadnezár, Babilon királya elfoglalta Jeruzsálemet, és magával hurcolta Joachimot, Izrael királyát és vele számos előkelőséget Babilóniába (ld. 2Kir 24,8-17), és Joachim nagybátyját, Mattanját ültette a trónra, akinek a nevét Cidkijára változtatta. A névváltoztatás által Mattanja elveszíti nevét, korábbi identitását és szabadságát. Nebukadnezár szövetségi köteléket is rak rá, ami csak Cidkiját terheli vazallusi hűségesküvel, de Babilon királyára nem ró semmiféle válaszkötelességet sem.

3) Szövetség harmadik fél közreműködésével

1950-ben M. Noth²⁹¹ fedezett fel egy korábban nem ismert szövetségi formát, egy Biblián kívüli leletben, a Mari szövegekben, ahol olyan szövetségről olvashatunk, amelyben két vazallus köt szövetséget közös hűbéruruk közreműködésével. Ilyenre nincs példa az ÓSZ-ben, de a közvetítői szerepre igen. 2Kir 11,17-ben Jojada pap közvetítésével köt szövetséget a király és a nép: *“Jojada szövetséget (b^crît) kötött az Úr, a király*

²⁹¹Das Alttestamentliche Bundesschließen im lichte eines Mari- Textes.

és a nép között, amellyel kötelezték magukat, hogy az Úr népe lesznek; szövetség (b^erît) jött létre a király és a nép között is”.

2.3. A B^erît, MINT AZ ISTEN ÉS AZ EMBER KÖZÖTTI SZÖVETSÉG²⁹²

A b^erît terminus megjelenik az Isten és ember kapcsolatában is. 1930-at megelőzően az egzegéták egyetemes véleménye szerint a b^erît elsősorban kölcsönös szerződésfélét jelent (vö. Ter 31,44-54; 1Kir 5,26), ami kölcsönös jogokat és köteleességeket ró a felekre, és ezt alkalmazták Isten és ember kapcsolatában is, mégha hangsúlyozták is a szerződő felek közötti különbséget. Tehát Isten és ember szövetségében is a kölcsönösség dominál a “do ut des”, (adok, hogy adj) elve alapján.

2.3.1. A b^erît, mint isteni kezdeményezés

Isten, a természetfeletti, a Szent, aki nem része a teremtett világnak, szeretettel közeledik az emberhez, és párbeszédre lép vele. Ő a kezdeményező, az Ige, (logosz) amely kezdetben volt. Ez a teológiai, az Istenről való beszéd kiindulópontja, hogy Isten szólt az emberhez, sőt párbeszédre lépett vele.

A szövetségi viszonyban is Isten a kezdeményező minden esetben. A szövetség Isten ingyenes ajándéka az embernek. Sehol nem olvashatunk arról az OSZ-ben, hogy az ember kezdeményezné, vagy bármi módon, bármi előfeltétele teljesítése révén érdemelné ki a szövetséget Istennel. Isten, a Szent, a felfoghatatlan Fönnség, szabadon, és feltétel nélkül adja azt. Az ember szemszögéből nézve tehát, ez egy ki nem érdemelt kegyelem: Istent semmi sem kötelezi a szövetségkötésre, és az embernek semmilyen jog alapján nem jár az. A szövetség létrejöttében egyedül Isten az aktív, míg az ember a passzív szereplő.

Isten ajándékba adja szövetségét, annak, akit kiválasztott: így pl. Ábrahámnak, Dávidnak, Nóénak, Lévinek, Izraelnek. A szövetség tehát minden esetben a kiválasztottság bizonyítéka is, mégha nincs is szószerint leírva: a kiválasztottság ténye a szövetségben fejeződik ki, illetve a kiválasztottság a szövetségben válik valósággá. Lássuk ezt most néhány szöveg elemzésében:

a) B^erît, mint Isten ajándéka Ábrámnak (Ter 15)

A teremtés könyvének 15. fejezete eredetileg két önálló elbeszélésből szerkesztették egybe: 1-6; és 7-21.

²⁹²G. Habets, *Wamdelm in liebe und warheit*, Eph Ter XXX, 1979, 3-22; *Bund in Alten Testament: gabe und aufgabe*, idem XXXV 1984, 3-55; *Vorbild und zerbild. Eine exegeese von Mal 16-29*; Idem XLI 1990, 5-58.

Az első elbeszélés stémája a fiúutód ígérete, akitől egész nagy nép származik majd, a második témája az ígéret földje. A közös a két témában az ígéret motívuma, illetve a másodikban ígért föld az első egységben ígért leszármazottaké lesz.

A pátriarchák egész története (Ter 12-50) hagyománytörténetileg nagyon összetett, közös motívum mindegyik történetben az ígéret. A jahvista és elohista hagyományanyag kettős ígéretet tartalmaz, az egyik a föld birtoklására, a másik az utódok nagy számára vonatkozik. A nomád-félnomád népek számára ez a kettő jelenti a stabilitást, és a fennmaradást.

A 15. fejezet is ennek a két ígéretnek az ötvözete. A második történetet bevezető 7. vers eredetileg így hangozhatott: “És mondta Isten Ábrámnak”, de a két rész ötvözése után így módosították: “És mondta neki: én vagyok az Úr...”.

A 7-21 versek sem tartoztak eredetileg egybe. A 13-16 versek nem alkották részét az eredeti elbeszélésnek, hanem későbbi betoldás eredményei. Ez látszik abból is, hogy megtörik az elbeszélés menetét. Nem az konkrét ígéretre vonatkoznak, hanem egy későbbi reflexió tartalmaznak arra vonatkozóan, miért olyan későn és nagy kitérők után valósult meg az ígéret.

Magát a szövetségkötési aktust a 18a vers írja le a “karat b^erít” formulával, aminek tartalmát a történet egészéből próbáljuk megérteni.

Előbb nézzük a szövetségi formulát követő szöveget: “mondván, a te utódaidnak adtam ezt a földet”. A bevezető formula “mondván”, héberül “l^emor” (l prepozicio + az ’amar – *mondani* ige infinitivus konstruktusa) nagyon gyakori az ÓSz-i szövegekben. A legtöbb esetben csak egyszerű összekötő formula, de olykor, mint itt is, magyarázatot vezet be. Vagyis a szövetség megkötése “karat b^erít” ezt jelenti: “utódainak adtam ezt a földet”. A szövetség tartalma eszerint nem más, mint a föld odaajándékozása.

Nézzük most a formulát megelőző szavakat: “*azon a napon- bajjôm hahû*”. A gyakori kifejezés az ÓSz-i szövegekben nem konkrét időmegjelölés, hanem két eseményt összakapcsoló terminus. Tehát így is fordíthatnánk a mondatot: “ezen alkalomból kötött szövetséget JHWH Ábrámmal.”. Mi is ez az “alkalom”? Ezt tudjuk meg a megelőző egység leírásából: a 17 vers írja le magát az aktust, a 9-12 versek pedig az előkészületet. “*Mondta neki: “Hozz nekem egy hároméves üszőt, egy hároméves kecskét, egy hároméves bárányt, egy gerlét és egy galambfiókát.!” Elment, hogy elhozza mindezeket az állatokat, kettévágta őket és egymással szemben elhelyezte a földre, de a madarakat nem vágta ketté...*” (vv.9-10). “*Amikor a nap lement, és beállt a sötétség, íme egy*

füstölő kemence és egy lángoló fáklya ment keresztül a szétvágott állatok között” (v.17).

Ez a rítus ismert volt az ókori Közel-Keleten. A szövetségkötő felek szétvágott állattetemek között haladták át, átkot mondva saját magukra: az történjék velük is, mint ezekkel az állatokkal, ha nem tartják be, amit a szerződésben vállaltak. Erre utal Jeremiás könyve is: *“Az emberek, akik megszegették szövetségemet, mert nem tartották be a szövetségi feltételeket, amelyeket jelenlétemben vállaltak, olyanná lesznek, mint a borjú, amelyett szétvágtak, és amelyek között áthaladtak.”* (34,18).

Ter 15,7-21 szerzője ezt a rítust alkalmazta arra a szövetségkötésre, amelyet Isten hozott létre Ábrámmal. Isten jelképesen önátkot von magára. A 7-12 versek leírják az előkészületeket. JHWH parancsára Ábrám a szétvágott állattetemekből és a leölt madarakból egy kis ösvényt képez, majd leszáll az este, Ábrámot félelem szállja meg és elalszik. Egyedül Isten az aktív, ő megy keresztül a szétvágott tetemek között, miközben Ábrám a passzív fél, amit az alszás is érzékeltet.

A 18a vers “ezen alkalommal” bevezetéssel foglalja össze a történeteket: Isten a leírt rítussal szövetséget hozott létre közte és Ábrám között. Ezzel létrejött a szövetségi szerződés.

Összefoglalva: A történet alapján a szövetség Isten egyoldalú cselekvése, aminek tartalma a föld odaajándékozása Ábrámnak, az ígért földje tulajdona lesz a neki ígért utódainak.

Ter 12,7-ben, és más helyeken is, ahol Kánaán földjének odaígérése szerepel, mindig ezt olvassuk: *“a te udódaidnek adom (’etten) ezt a földet”*. Az ígét úgy is lehetne fordítani: *fogom adni*, hiszen imperfektumban van, még nem befejezett cselekvés, csak ígélet. Egyedül csak a szövetségi formulához kapcsolódóan, Ter 15,8-ban és 17,8-ban áll az adni ige perfektumban (natattí), amit viszont múlt idővel kell fordítanunk: *“udódaidnak adtam ezt a földet”*. Ez nem lehet véletlen. A perfektum ige alak azt jelenti, hogy a cselekvés már megvalósult. De, hogyan lehet ezt mondani, amikor Ábrám még nem birtokolja Kánaán földjét, és nincsenek utódai? Ezt az igei formát, ami leginkább jogi szövegekben fordul elő, “perfektum deklaratívumnak” nevezzük. Tehát jogi értelemben, mitútán Isten deklaráta ezt a kijelentést, Kánaán földje máris Ábrahám utódainak jussa, jogos tulajdona, amit a szövetségkötés erősít meg.

d) A berít mint Isten ajándéka Izraelnek a Sinai-hegyen

A Sinai szövetségkötés elbeszélése Kiv 19,1-től a könyv végéig (40.fej) tart, majd ehhez kapcsolódnak szorosan a Leviták könyvének előírásai, sőt a törvénykezés folytatódik a Számok könyvében is egészen a

10.fejezet 10.verséig (Kiv 19,1-40 + Lev + Szám 1,1-10,10). Ebben a nagy egységben a szövetség (b^crît) gondolata szorosan kötődik a törvényalkotás folyamatához, amiből számos exegeta azt a következtetés vonja le, hogy a törvények a szövetség részét alkotják, kötelességeket rónak az emberre válaszként Isten cselekvésére. Mint látni fogjuk a látszat ezúttal is csal.

Kiv 24,1-11, a sinai hagyomány csúcspontja, nem egységes szöveg. Különböző hagyományokból származik, amiket később illesztettek egybe. Két réteget egyértelműen el tudunk különíteni: az első a 9-11 versek, amihez eredetileg az 1.vers is hozzátartozott, a másik hagyományt a 4b-8 versek foglalják magukban.

1) Az esemény helyszíne: 9-11 szerint az esemény fenn történik, a hegyen; 4b-8 szerint viszont lenn, a hegy lábánál.

2) A szereplők köre: 9-11-ben a hetven vén, majd Mózes, Áron, Nádáb és Abihu, tehát összesen 74 személy; a 4b-8 egységben viszont az egész nép és Mózes.

3) Mózes szerepe: 9-11-ben Mózes egy a többi között; 4b-8 szerint viszont Mózes a közvetítő Isten és a nép között.

Mindkét egységnek van bevezetője: az első vers valójában a 9-11 egységet vezeti be, bár van néhány nehézség ezzel kapcsolatban. Pl.a 9-11 versekben Elohim szerepel, míg az 1.versben JHWH neve, ráadásul harmadik személyben. Azonban a kapcsolódása a versnek a 9-11 versekhez eléggé egyértelmű: a 9. vers kijelentése “*Mózes felment Áronnal*”-tökéletesen megfelel az 1.vers parancsának: “*Menj fel te és Áron!*” Továbbá a másik parancs: “*boruljatok le távol!*”, tökéletesen bele illik a kontextusba: az ember az Isten jelenlétében távol áll meg, és arca borul (vö. Kiv 3,5).

A 3-4a versek a 4b-8 versekhez kapcsolódnak. Mindkét egységben Mózes közvetítőként jelenik meg. A 7.vers szókészlete szinte teljesen megegyezik a 3.versével. Az eredetileg önálló egységeket tehát az alábbi módon illesztették egybe: A redaktor elválasztotta az 1.verset a 9-11 egységtől, és kötőjük illesztette a 3-4a és 4b-8 egységeket, majd az általa kreált 2.verssel megteremtette köztük a kapcsolatot.

Hogy jobban megértsük a 2.vers szerepét, látható hogy az 1.9-11 versekben hetvennégy szereplő van, míg a 3-4a és 4b-8 egységek csak Mózesről és a népről beszélnek, és nem említik a véneket. A 2.vers összeköti a 3-4a és 4b-8 egységeket, aláhúzza Mózes sajátos helyzetét: csak ő közeledhet az Úrhoz. A 2.vers a 1.9-11 egységgel is kapcsolatot teremt, mert kiemeli Mózeszt a vének közül, hogy bevezesse abba a különleges közvetítői szerepbe, ami 3,4a.4b-8 egységben betölt. A 2.vers arra a kérdésre is válaszol, amit a 3.vers felvet: honnan jön Mózes? A 2.vers azt sejteti, hogy

Mózes, a közvetítő, fenn van a hegyen, és aztán lejön Isten üzenetével, amit átad az embereknek.

A 1.9-11 versek szerint tehát egy delegáció Izraelből Isten parancsára felmegy a hegyre. Az ÓSZ egyéb helyei aláhúzzák, hogy az ember nem viselheti el Isten látását, belehal abba. A szakasz viszont azt mondja, hogy ez a delegáció mégis életben marad, Isten nem nyújtja ki kezét ellenük, nem kell meghalniuk. Ez az eset kivételes, a választottak privilégiuma. Sőt, a nagy kegy betetőzéseként még egy étkezésen is résztvesznek Isten jelenlétében (de nem Istennel!). Csodálatosan kifejezi így a szöveg Isten végtelen távolságának és közelségének a dialektikáját.

A szöveg kétszer is mondja, hogy a vének látják Istent, de annak leírásával, hogy mit is látnak tulajdonképpen, adós marad. Istent nem írja le, csak azt, ami a lába alatt látható: zafírból kirakott kövezet. Ez aláhúzza a hely szent jellegét, Isten trascendenciáját. Amire a válasz az imádat, a távolról való csodálat és leborulás (1b vers).

Hogyan valósul meg a szövetség ebben a szöveghagyományban? Kiindulópontként vegyük alapul D. Mc Carthy leírását a nomádok étkezési kultuszáról: *“A lakoma a nomádok kultuszában kifejezheti a befogadást egy gyengébb félnek az erősebb családjába. Ez a gesztus egy szövetségi formát eredményez, a vendéglátás által ugyanis az idegen felvételt nyer a közösségbe, részese lesz egy szövetségi keretnek”*²⁹³. Ez igaz lehet a mi szövegünkre is. Kiv 24,9-11 egy nagyon régi hagyományból származik, még a nobád korszakából Izraelnek. Kiv 24,9-11-ben Izrael népe az a bizonyos idegen fél, amely részesül a kegyben, hogy Isten családjához tartozhasson, a közelében lehessen. JHWH ily módon oltalmába fogadja Izraelt.

És ha figyelembe vesszük a tágabb kontextust, minden a sinai események keretében értelmezendő. Isten szövetséget köt az ő népével, kegyelmébe fogadja egy lakoma keretében, mint szabad kezdeményező, és cserébe nem kér semmit. A szövetség tehát ebben az esetben is egyedül Isten tette, ajándéka Izrael népének, ami nincs semmiféle feltételhez sem kötve.

²⁹³D. Mc Carthy, *Freaty and covenant*, 254.

