Istenismeret az Ószövetségben

I. Sokszor és sokféleképpen: szó, kinyilatkoztatás, történelem

II. A JHWH név kinyilatkoztatása

III. JHWH megment és megszabadít – a kivonulás hagyománya

IV. Az atyák Istene – a pátriárkai elbeszélések

V. JHWH földet adományoz – a honfoglalás hagyománya

VI. JHWH válasza a bűnre: ítél és megbocsát, büntet és irgalmaz

VII. Ószövetségi teofániák

VIII. A Sínai teofánia-elbeszélések (Kiv 19,1-40,38)

IX. JHWH egyetlenségének megvallása – Izrael monoteizmusa

X. JHWH egyetlensége, a képtilalom és a képi ábrázolás kritikája

XI. JHWH királysága

XII. JHWH mindent bölcsen tesz – a bölcsességi hagyomány

Ószövetségi istenismeret

„Miután Isten a próféták által sokszor és sokféleképpen szólt hajdan az atyákhoz, e végső napokban a Fiúban beszélt hozzánk ...” (Zsid 1,1) – a Zsidókhoz írt levél első mondatában így rajzolja meg azt az összefüggést, mely az ó- és az újszövetségi istenismeretet összeköti, ám ugyanakkor meg is különbözteti egymástól. Legyen szó akár ószövetségi, akár újszövetségi istenismeretről, az istenismeret forrása minden esetben az, hogy Isten szól és beszél az emberhez. Mielőtt az ember beszélne Istenhez és Istenről, ő már beszél hozzánk. Közös az is az Ó- és az Újszövetségben elhangzó isteni beszédben, hogy van történeti közvetítője ennek a beszédnek: hajdan a próféták, most a Fiú. Ugyanakkor a különbségek is azonnal megjelennek. Az ószövetségi történelem hosszú évszázadai folyamán „sokszor” és „sokféleképpen” beszélt Isten: különböző történeti szituációkban, különböző formákban, a próféták által. Most a „végső napokban” („a napok végén”), azaz a megelőző hosszú történelem végső korszakához és beteljesedéséhez elérkezve beszélt. S a „végső napok” azért vannak itt, azért jut a történelmi idő a végső pontjára, s azért nincs szükség a továbbiakban arra, hogy Isten ismét „sokszor” és „sokféleképpen” szóljon, mert immár nem egyszerűen „próféták által” („prófétákban”), hanem a „Fiúban” beszélt. A Fiú mérhetetlenül több és hatalmasabb közvetítője Isten beszédének, mint a próféták. Az általa közvetített istenismeret végső, végérvényes és teljes, lévén, hogy a Fiú – akinél senki nincs közelebbi kapcsolatban, bensőségesebb egységben Istennel – istenismerete maga is teljes. A prófétai igehirdetés által csak részlegesen érkezhetett el Isten beszéde a címzettekhez, mert Isten beszéde ugyan teljesen igénybe veszi a prófétát az üzenet közvetítésében, ám a próféta egzisztenciája a maga egészében nem azonos mindenestül Isten beszédével. Másként van ez a Fiú esetében. Isten a Fiú*ban* úgy beszél hozzánk, hogy a Fiú egész egzisztenciája egybeesik Isten beszédével: teljes létében, sorsában, életének eseményeiben, szavaiban és tetteiben, legapróbb gesztusaiban, főként szenvedésében, halálában és feltámadásában ő maga Isten beszéde hozzánk. Isten beszéde a Fiúban noha felülmúlja Isten beszédét a próféták által és különbözik ettől, mégsem ellentétes vele, hanem folytatása és beteljesítése ennek. A Zsidókhoz írt levél első mondatának megfogalmazásmódja éppen ezt az összetett viszonyt fejezi ki: nem szembeállít, hanem egyszerre jelzi a folytonosságot, a különbséget és a felülmúlást. Történelmi és teológiai folytonosság: ugyanazon Isten beszéde az atyákhoz és mi hozzánk (a levél címzettjei implicit módon feltételezve az atyák örökösei). Történelmi és teológiai különbség: egyfelől a korábbi sokféle és sokszori beszéd a próféták által, másfelől beszéd a végső napokban, a Fiúban. Az ószövetségi istenismeret kérdéskörét ennek a viszonynak a keretében érdemes megközelítenünk.

I. Sokszor és sokféleképpen: szó, kinyilatkoztatás, történelem

1. Isten beszédeinek sokfélesége és konvergenciák

Isten beszédének már a próféták által közvetített megvalósulására is igaz, hogy sokszor és sokféleképpen ment végbe, hiszen a próféták nagyon különböző történeti helyzetekben (babiloni fogság előtt, alatt, után; asszír, babiloni, perzsa, szeleukida fennhatóság alatt), más-más címzettekhez szólva (király, királyi tisztségviselők, papok, hamis próféták, az egész nép, elnyomó hatalmasságok), különböző módokon (szóbeli, jelképes cselekedetek), eltérő tartalommal (fenyegetés és vigasztalás, ítélethirdetés és üdvígéret) hirdették a rájuk bízott üzenetet. Isten beszédének a sokféle ószövetségi megvalósulása még inkább szembeötlő, ha figyelembe vesszük a prófétai igehirdetés mellett Isten beszéde közvetítésének egyéb formáit is: a küldött útján, a törvényben, a kultuszban és a teremtésben megvalósuló igét. Főleg a pátriárkai történetekben, de a Bírák könyvében is többször szó esik arról, hogy Isten titokzatos küldötte, követe, Jahve angyala (malak Jahve) közvetíti Isten szavát a címzettnek, többnyire valamilyen jövőre vonatkozó ígéret formájában (pl. Izsák vagy Sámson születése; Gedeon elhívása). Isten követe bizonyos ószövetségi szövegekben nevet is kap és egyértelműen Isten égi világához tartozó angyali lényként jelenik meg (Rafaél Tóbiás könyvében; Gábriél Dániel könyvében). A törvény is Isten szavát tartalmazza. Istennek mint törvényhozónak a tekintélyén nyugszik és Isten akaratát fejezi ki felszólító, parancsoló módban. Rendeletei Isten népének Isten által szabályozott életrendjét határozzák meg kötelező érvénnyel. A törvény maga is rendkívül összetett és sokrétű formailag (kazuisztikus, apodiktikus) és tartalmilag (kultikus, szociális, büntető, egyénre, népre, vezetőkre szabott) egyaránt. A törvény által azonban minden esetben maga Isten szól az emberhez, akit felszólít akaratának követésére. A törvény szava és a prófétai igehirdetés mellett Isten igéje megvalósulhat még az istentisztelet kitüntetett alkalmával, szent helyen, szent időben, szent cselekményhez kapcsolódóan, az ünneplő közösségben, a pap szolgálatán keresztül. Ilyen például a pap által osztott áldás, Isten áldásának közvetítése, vagy annak közlése, hogy Isten meghallgatta az imádkozó kérését. Isten igéjének e három alapformája a Papi teremtéselbeszélésben (Ter 1,1 2,4a) kiegészül még egy negyedik megvalósulási móddal, nevezetesen a teremtő isteni igével. Isten szavával szólítja létbe a teremtményeket: „Isten szólt (…) és lett” – ismétlődik a létbe szólító formula. Isten igéje hatékonyságának, valóságteremtő erejének ez a legfelső foka. Ha a próféták, a papok és a törvény által közvetített igéje hatékonyan formálja az egyes hívő és a választott nép történelmét, életrendjét, jövőjét akkor teremtői igéje az egész mindenség létét megalapozó és formáló szó. Jahve beszédének alapformái többnyire közvetítést foglalnak magukban, amennyiben prófétái, követei (angyalai), törvényei és a kultuszban tevékeny papjai által szól a címzettekhez. Úgy tűnik, hogy a közvetítettség szempontjából a teremtői szó kivételt képez, hiszen itt a Teremtő szava közvetlenül éri el hatását, s természetesen ebben az esetben nincsenek előzetesen létező címzettek sem. Ugyanakkor közvetlenségével a teremtői szó nem abszolút kivétel, s az isteni ige közvetítettsége sem abszolút szükségszerű szabály. Az ószövetségi tanúságtétel szerint Isten közvetlenül is meg tud szólítani embereket és beszélhet hozzájuk, ahogyan ezt tette Ádám (Ter 2,16; 3,9.13.16-17), Káin (Ter 4,9-15), Noé (Ter 6,13-

7,1; 8,15; 9,1) Ábrahám (Ter 12,1-3; 13,14) vagy Jób (Jób 38,1-41,26) esetében. Az Ószövetség nem ad felvilágosítást arra vonatkozóan, hogy pontosan miként megy végbe és egyáltalán mit jelent az az antropomorf kifejezés, hogy „Isten beszél", „Isten szól" az emberhez. Arra utal, hogy ez sokféleképpen történhet (Jób 33,14). Egy történelmi esemény, egy másik ember, egy éjszakai álom vagy egy természeti jelenség révén lelkiismeretében „megszólítottnak", megérintettnek érzi magát az ember, melyet nem tud másként értelmezni, mint az általa ismert és tisztelt Isten általi üdvös, fenyegető, de mindenképpen kötelezettséget támasztó megszólítást (Ám 3,8; Iz 8,5; Oz 1,2).

Isten beszédének alapvető megvalósulási formái – prófétai, égi követek útján, kultikus, törvényi felszólítás, teremtői – nem elszigetelten állnak egymás mellett, hanem összefüggenek egymással. Ezekre az összefüggésekre mutat rá többek között a Papi írás és a bölcsességi irodalom. A fogság alatt keletkezett Papi írás egységben szemléli a kultikus, a teremtői és a törvényi isteni szót. Az istentiszteleti cselekményen adott papi áldást (papi áldó szó: Szám 6; Lev 9) úgy tekinti, mint annak az isteni áldásnak a folytatását, aktualizálását, mellyel a teremtő Isten kezdetben megáldotta a teremtett világot (teremtői áldó szó: Ter 1). Ahogy Izrael történelmének középpontját és célját jelentő istentiszteletre is úgy tekint, mint amelynek gyökerei a teremtés isteni művébe nyúlnak vissza, a hetedik nap megszentelésébe. Ugyanakkor a papi teremtéselbeszélés a törvény szavát is összekapcsolja a teremtői szóval. Ahogy Isten parancsoló szava határozta meg a világ rendjét, úgy határozza meg Isten törvényt adó parancsoló szava Izrael egész életrendjét, melyet követnie kell. A kései bölcsességi könyvek az isteni szóval rokonértelmű „bölcsesség" fogalmában (Bölcs 9,1-2; Sir 24,3; 42,15) még egyértelműbben összekapcsolják a teremtésben, a történelemben, a prófétákban, az igazakban és a törvényben működő isteni szót/bölcsességet. Ezt teszi a Bölcsesség könyvének szerzője, amikor dicséri (7,22-8,1) és a maga számára kéri (9,1-19) Isten teremtő, mindeneket igazgató (9,1-4.9) és a történelemben cselekvő (10-12) bölcsességét. Hasonlóképpen jár el Sirák fia, aki dicséri Isten teremtői szavát és a múltat/jövendőt egyaránt ismerő bölcsességét (42,15-20). Számba veszi Izrael történetének az isteni bölcsesség által támasztott nagy alakjait (44-50), s megvallja, hogy Isten teremtői bölcsessége Izraelben ütötte fel sátrát és a törvényben öltött alakot (24,4-23).

1.1. Isten igéje és történelmi cselekvése

Fontos észrevenni, hogy Isten igéjének alapformái lényegileg kapcsolódnak a történelemhez, s benne Isten tetteihez. Ez a leginkább szembetűnő a prófétai igehirdetés esetében. A „dábár Jahve", Isten igéje nemcsak valamely információt hordoz, hanem maga is eseményszerű. Jól mutatja ezt a visszatérő formula: „Jahve szólt"; „Jahve szózatot intézett"; Jahve szava ergeht" (Jer 1,4.11; 2,1; 3,1.6; 7,1; 11,1.9; 13,1; 15,1; 16,1; 17,19; Iz 8,1.5.11; 21,16). Jahve szava megbízást adva folyamatot indít el, mely folytatódik Isten igéjének tovább mondásában a próféta által és reakciót vált ki a hallgatóság részéről. Isten igéje Isten beszéde a próféta által, mely „történelmet fogantat".[1] Ennél is fontosabb azonban, hogy a „héber *dábár* szó egyképpen jelöli az igét (szót) és az általa jelzett dolgot (…) A próféta számára feltárt és általa

[1] Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, 148.

közölt *dábár* maga a jövőben megvalósuló isteni cselekvés, amelynek a próféta pontosan látja eredményeit és hatásait."[2] A prófétai igehirdetés Isten jövőbeli cselekvéséről ad hírt, s így lényegileg a történelemre, mint Isten által formált történelemre irányul. A prófétai szó éppen azáltal bizonyul Isten igéjének, hogy az általa bejelentett jövőbeli esemény biztosan megvalósul, Isten véghezviszi cselekvését, melyet a prófétának feltárt és melyet a próféta közölt. Isten jelenben elhangzó és jövőt ígérő szava valamint jövőbeli cselekvése között olyan szoros és lényegi a kapcsolat, hogy maga az isteni szó is megjelenhet cselekvő alanyként. JHWH jövőt hirdető igéje tévedhetetlenül hatékony, végbeviszi Isten akaratát és eléri, amire JHWH küldte (Iz 55,10-11).[3] Isten tehát cselekvését meghirdető szava és szavát beteljesítő cselekvése által formálja a történelmet. Maga az isteni meghirdetés és megvalósítás, az isteni ígéret és beteljesítés ritmusa rajzolja meg az alapvető történelmi értelemösszefüggéseket és alakítja ki az egyes hívő és Izrael közösségének történelmi tudatát. A történelmi emlékezet megőrzi, továbbadja és újabb történelmi helyzetben aktualizálja a prófétai szó által meghirdetett isteni cselekvés megvalósulásának tapasztalatát. A prófétai közvetítés alapvetően a jövőbeli isteni cselekvésre irányul, de maga a próféta sem „légüres térben" mozog, hanem hallgatóival együtt része egy átfogó üdvösség történetnek, esetenként azon belül bizonyos értelmező hagyományoknak. Igehirdetése előfeltételezi Jahve múltbeli tetteiről szerzett történelmi tapasztalatokat, s ennek alapján hirdeti a jövőbeli isteni cselekvést a jelenben, hogy megtérésre szólítson vagy kitartásra bátorítson.

A törvényben és a kultuszban hangzó isteni beszéd is kapcsolódik a történelemhez, s benne Isten cselekvéséhez, ha nem is olyan közvetlenséggel, mint a prófétai szó. A törvény szava több szállal is kötődik a történelemhez. Egyfelől a törvényadás Isten részéről meghatározott történelmi eseményhez, a Sínai szövetségkötéshez kapcsolódik, mely keretet ad a törvénynek. Másfelől, a törvényben hangzó isteni beszéd megtartásának legerősebb motívuma Isten múltban véghezvitt kegyelmi, szabadító cselekvésére történő hivatkozás. Ez a már megtapasztalt, cselekvő isteni önelköteleződés megfelelő elköteleződést kíván válaszként az egyes ember és a nép részéről. Ezt az alapmotivációt egészíti ki aztán a történelmi jövőre utalás: Izrael jövőbeli sorsa azon múlik, hogy hűséges marad-e Isten törvényéhez. A kultuszban felhangzó isteni szó is történelmi vonatkozású, amennyiben az istentisztelet az a kitüntetett cselekmény, amikor Isten múltbeli nagy tetteit felidézik, ünneplik, jelenvalóvá teszik a megemlékezés által. Itt elég csak arra utalnunk, hogy Izrael nagy ünnepei – pászka, pünkösd, sátoros – földműveléshez és pásztorkodáshoz kötődő hajdani ünnepek „historizálása", azaz Isten történelemben végbevitt üdvözítő cselekvésének tapasztalataihoz kötése révén alakultak ki és nyerték el lényegi tartalmukat. A teremtő isteni szó szintén lényegi vonatkozásban áll a történelemmel. A Papi elbeszélésben ábrázolt teremtői cselekvés indítja el a történelmet, Isten és ember közös történetét. A létrehozott világot elrendező, határokat kijelölő és felékesítő isteni tevékenység maga is mintegy „történeti" cselekvés, a napok egymás utánjában, a valóságos történeti idő ritmusa szerint meg végbe. A teremtői cselekvésre használt héber *bara* ige maga szintén üdvtörténeti kapcsolódású jelentéssel is bír,

[2] Wolfhart Pannenberg, *Rendszeres teológia* I., Osiris, Budapest 2005, 159.

[3] JHWH a négy mássalhangzóból álló istennév (tetragrammaton) kiejtése: Jahve. Lásd: a jegyzet II. fejezete.

amennyiben Deutero-Izajás Izrael történelemben véghezvitt isteni megalkotására, minden előfeltétel nélküli létbe szólítására alkalmazza a kifejezést.

2. Isten megnyilatkozásainak sokfélesége és konvergenciák

Az Ószövetségben Isten beszédmódjainak sokféleségéhez társul Isten feltárulásainak, kinyilatkoztatásainak, megmutatkozásainak sokfélesége. Ezek a legtöbbször összekapcsolódnak az ige-eseménnyel: arra irányulnak, annak közegét alkotják, az áll középpontjukban, hogy Isten szól és beszél az emberhez. Isten megnyilvánulásainak sokkal kisebb körét alkotják azok az esetek, amikor megszólító beszéd nélkül nyilvánítja ki önmagát, hatalmát, istenségét. Ekkor úgy jelenik meg, úgy jön el, úgy nyilatkozik meg, hogy csak cselekszik népéért, övéi megmentésére. Így azt mondhatjuk, hogy a csak szóbeli ige-esemény és a csak cselekvő megjelenés szűk tartományú pólusai között helyezkedik el az ige-esemény és a megjelenő kinyilvánulás összekapcsolódásának a széles mezője. Az Ószövetségnek nincs általános és elvont fogalma az isteni kinyilatkoztatásra, hanem különböző kifejezéseket használ annak megjelölésére, hogy Isten egy embernek, egy csoportnak, népének vagy a népeknek kinyilvánít valamit, vagy kinyilvánítja magát abból a célból, hogy ítélkezve vagy üdvözítve kapcsolatba lépjen vele. Jahvénak sokféle megnyilvánulásai, kinyilatkoztatásai vannak, az ezeket leíró kifejezéseket külön-külön, de egymással összekapcsolva is alkalmazzák. Az a tény, hogy túlnyomórészt igéket használnak az ószövetségi szövegek a „kinyilatkoztatásra”, arról árulkodik, hogy nem elsősorban a kinyilatkoztatott tartalmat, hanem a kinyilatkoztatás eseményét, végbemenetelének módját kívánják leírni. Nézzük meg röviden ezek közül a legjellemzőbbeket.

A „*megnyitni, felfedni*” (glh ige) azt jelzi, hogy a kinyilatkoztatás annak köszönhetően megy végbe, hogy Jahve megnyitja az ember fülét a hallásra (1Sám 9,15; 2Sám 7,27), illetve szemét a látásra (Szám 22,31; 24,4.16; Ps 119,18), s ezzel megismerést és megértést tesz lehetővé. Ugyanakkor Isten önmagát „fedi fel, tárja fel” (glh ni) Jákobnak Bételben (Ter 35,7). Isten kinyilvánulása úgy is történhet, hogy „*alászáll*” a földre (yrd: Ter 11,5; 18,21) vagy a Sínai hegyre (Kiv 3,8; 19,11.18.20), illetve „*eljön, jön*” (ys’) övéi megsegítésére a Sínairól vagy Szeirről (MTörv 33,2; PS 68,18), vagy Izrael ellenségeit, illetve saját népét megítélni (Mik 1,3). A régi oltártörvény szerint (Kiv 20,24) Jahve minden kultuszhelyen, ahol nevére emlékezve segítségül hívják, el fog jönni, hogy áldást adjon, másutt a „találkozás sátra” szerepel, ahova eljön (Kiv 33,9; Szám 12,5). Izrael egyfelől meg volt győződve Istene állandó jelenlétéről, másfelől mégis beszél „jöveteléről”. Ez egyrészt arra utal, hogy jelenléte dacára Jahve elrejlő Isten, másrészt azt fejezi ki, hogy léteznek tapasztalatok (pl. kultikus cselekményen) a nagyobb istenközelségről és a vele való szorosabb közösségről. A kinyilatkoztatás további fontos igéje a „*látni*” (r’h qal) és a „*láttatni magát*”, azaz „*megjelenni*” (r’h ni), mely gyakran együtt szerepel a „megnyitni, felfedni” (glh) igével. A korai szövegek minden probléma nélkül beszélnek arról, hogy bizonyos emberek látják Istent. Így Izrael vénei (Kiv 24,9-11), Hágár (Ter 16,13), Jákob (Ter 32,31), Izajás (Iz 6,1) látják Istent, és az is ígéretként hangzik el, hogy a végső időben minden test látni fogja az Urat (Joel 3,1). A próféták (látók: 1Sám 9,9) látomásait is többnyire ezzel az igével fejezik ki (1Kir 22,17.19; Jer 1,11; 4,23; 7,17; Ez 1,4.15; 2,9; Ám 9,1; Zak 1,8; 2,1.5). A próféta éber állapotban vagy álomban (Zak 4,1) JHWH-ét vagy a JHWH által a jövőben

véghez viendő dolgokat látja (Iz 6), illetve JHWH láttatja vele (r'h hi: 2Kir 8,10.13; Jer 24,1; Ez 11,25), mely látás megszólítássá, s így Istennek a prófétához intézett beszédévé válik a próféta számára.

A látáshoz kapcsolódó isteni „*megjelenés*" túlnyomórészt egy már létező vagy megalapításra váró kultuszhelyen történik (Ter 18,1), ahol Isten „láttatja magát" (r'h ni). Ehhez a legtöbbször ígéretbeszéd kapcsolódik, amely voltaképpeni célja a „megjelenésnek". Isten földet (Ter 12,6), szövetséget (17,1), megmentő cselekvését ígéri (Ter 18,1; 22,14; 26,2-4.24; 35,1-15;48,3; Kiv 3,2-14; Bír 6,12; 13,3.10.21). Az isteni megjelenés és az isteni beszéd olyan szoros kapcsolatban áll, hogy egybe is olvadhat a kettő (1Sám 3,21). A „látás" tárgya, illetve a „megjelenés" alanya nemcsak közvetlenül és személyesen Jahve lehet, hanem az ő jelenlétét hordozó és kinyilatkoztatását közvetítő valóság. Így például JHWH/Isten követe/angyala (malak JHWH) az isteni kinyilatkoztatás közvetítője, aki JHWH-ét képviselve beszél és cselekszik, segít, vezet és tesz ígéretet (Ter 16,7; 21,17; 22,11; 48,16; Kiv 3,2.4; 14,19; 32,2.34). JHWH fenségét, segítő jelenlétét és kinyilvánulását fejezi ki a „JHWH dicsősége" (kabód JHWH) kifejezés, melynek eredeti helye a templomteológia volt. JHWH dicsőséges megjelenésének helye a templom (Iz 6,3; Ps 19,2; 24,10; 29,9; 1Kir 8,11), kiváltképpen a szentélyben végzett szent cselekmények alkalmával, ahol JHWH dicsőségét látni lehet (Lev 9,1-24; 16,2). A templom pusztulását követő fogság alatt keletkezett írások eloldják JHWH dicsőségét a jeruzsálemi templomtól és arról tesznek tanúbizonyságot, hogy JHWH dicsőséges jelenléte kísérte és vezette Izraelt a pusztai vándorlás során (Papi írás: Kiv 14,4.17; 16,7.10; 24,15-18; Lev 9,23; Szám 14,10). Ezekiel prófétának JHWH dicsősége megjelenik és látható az idegen földön is (Ez 1,28; 3,23), s ígéretként hangzik el dicsőségének bevonulása a jövőben megújuló templomba (Ez 43,1). Deutero-Izajás hirdeti, hogy JHWH dicsősége szabadító és történelemformáló tettei révén igazolódik majd minden nép előtt (Iz 40,5; 42,8). JHWH angyala és dicsősége mellett a látás tárgya lehet még „JHWH arca" is. A „JHWH arcát keresni" képes kifejezés eredetileg a templom, illetve a szentély felkeresését jelentette, ahol JHWH színe elé járulva hozzá imádkozott a hívő ember. A „JHWH arcát látni" az ő színe/arca elé járulást és a kérés meghallgatását jelentette. Később általánosabb értelemben, a szentély helyétől függetlenül is, az imádság és az ima meghallgatás tapasztalatát fejezte ki. A r'h mellett a prófétai látást/látomást más igével (ḥzh) is ki tudják fejezni (2Sám 24,11; 2Kir 17,13; Iz 30,10; Ám 7,12.14). Ennek az a sajátossága, hogy JHWH kinyilatkoztatásainak mély látását, áttekintését, megértését jelöli, de soha nem jelenti JHWH közvetlen látását. A r'h igéhez hasonlóan ebben az estben is a látott jövőbeli dolgok, események, a látomás tartalma gyakran megszólítássá válik (Ám 1,1; Iz 2,1; 13,1; Ez 12,21-25; Mik 1,1).

A „*látni*" és „*hallani*" igékhez hasonlóan a „*megismerni*" (yd') ige is az isteni kinyilatkoztatás eredményét jelöli. A profán szóhasználatban a „megismerni" ige nem elméleti információ szerzést, tudásra jutást, hanem tapasztalati, átélt megismerést és elismerést jelöl. Az istenismeretre alkalmazva szintén tapasztalat alapján szerzett meg- és elismerésről van szó. A kifejezés sajátossága, hogy legtöbbször a jövőre vonatkozó üdvözítő vagy fenyegető ígéretként hangzik el, hogy saját választott népe, illetve a népek meg fogják ismerni JHWH-ét (Kiv 7,5.17; MTörv 4,34; Ám 3,2; Oz 2,21; Iz 11,2.9; 33,13.17; Jer 31,34). Ez nem Isten látásának az ígérete, hanem JHWH-nek a jövőbeli hatalmas történelmi tetteiben kinyilvánuló hatalmának, erejének, istenségének a megismerésére és elismerésére vonatkozik. Az

ószövetségi szövegekben gyakran ismétlődő formula (Ez 25,5.17; 26,6; Iz 41,20; 45,3; 49,26 – „Akkor majd megtudjátok/megtudják (megismeritek/megismerik), hogy én JHWH vagyok" – ezt a típusú istenismeretet ígéri meg. Amint a formula elárulja, az ígéret alapja JHWH nevének kinyilatkoztatás-eseménye (Kiv 3,14), mely isteni név maga is a jövőbeli isteni tettekre irányuló ígéretet hordoz.

Pannenberg szempontjait is részben figyelembe véve, összefoglalón a következőket mondhatjuk Isten ószövetségi kinyilatkoztatásairól és kinyilvánulásairól. (1) A sokrétű fogalmiságban használt kifejezések előfeltételezik, hogy „a kinyilatkoztatásban részesülő ember már ismeri Istent. Ezt az eleve meglévő tudást azonban módosítja a 'kinyilatkoztatás' eseménye."[4] (2) A kinyilatkoztatás eseményének és tartalmának forrása Isten, de a kinyilatkoztatás tárgya nem feltétlenül maga Isten, hanem többnyire egy a jövőben bekövetkező esemény, amelyet Isten ismer, és amely fölött ő rendelkezik. Következésképpen erről meg lehet őt kérdezni, s egyedül őt szabad megkérdezni (1Sám 28,6; Lev 19,31; 20,26; MTörv 18,10).[5] (3) A kinyilatkoztatás többféle módon és közvetítéssel mehet végbe: álomban, papi sorsvetés segítségével, jelek, mennyei küldött és prófétai jövendölés révén. (4) A kinyilatkoztatás eseménye személyközötti történés. A kinyilatkoztatást befogadó ember tapasztalatát leíró igék: látni, hallani, megismerni, megnyílni. A kinyilatkoztató Isten cselekvését a következő igék írják le: megnyit/felfed, láttat, megismertet, beszél (valamit). Az isteni cselekvést leíró igék egy része visszaható alakban szerepel: láttatja magát (azaz megjelenik: nir'ah), feltárja/felfedi magát (feltárul: niglah). Ez utóbbi esetekben a kinyilatkoztatás tárgyához maga Isten is hozzátartozik, s ebben a tág jelentésben „önkinyilatkoztatásról" is beszélhetünk. (5) A kinyilatkoztatást befogadó részéről a látás tárgyának tartalma sok minden lehet: Isten jövőbeli cselekvése, maga Isten, Isten dicsősége, Isten arca, Isten mennyei küldötte, Isten mennyei világa. Itt kiemelkedő jelentősége van a pátriárkák teofánia tapasztalatainak és a próféták meghíváslátomásainak, melyek tágabb értelemben „önkinyilatkoztatásoknak" nevezhetők. Mindkét esetben azonban Isten látása, illetve Isten megjelenése, mint önmaga láttatása alárendelt szerepet játszik, amennyiben bevezetőül szolgál Isten beszédének, mellyel Isten ígéretet vagy küldetést ad. Jellemző módon Isten „megjelenése", mint önmaga láttatása szent helyen történik, vagy szent hely létesítésének alapító eseménye. (6) Isten „megjelenése" látás és ige-esemény nélkül is megtörténhet, amikor Isten alászáll vagy eljön, hogy övéit segítse, megmentse vagy népét/népeket ítélje. (7) JHWH nevének kinyilatkoztatása (Kiv 3) meghatározó jelentőségű és hatástörténetű az Ószövetségben, amennyiben a név viselőjének természetéről tanúskodik. A JHWH név kinyilatkoztatása ezért a pátriárkai és prófétai teofániáknál is sajátosabb értelemben mondható „önkinyilatkoztatásnak". Ugyanakkor itt sincsen szó végleges és teljes önfeltárulásról, hiszen a kijelentett JHWH név a jövőre mutató és ígéretet hordozó kinyilatkoztatás: Isten jövőbeli történelmi tetteivel fogja egyre jobban kinyilatkoztatni isteni hatalmát és istenségét. (8) Az ószövetségi kánonban kiemelkedő jelentőséggel bír Jahvének az a kinyilatkoztatása, melyet Mózes közvetítésével a Sínai hegyi tartózkodásnál adott népének. Itt az isteni akarat kinyilvánítása a törvény szavában, a parancsok alakjában történik. Ebben az esetben is érvényesül az az általánosnak mondható szabály, hogy a teofánia eseménye, azaz

[4] Wolfhart Pannenberg, *Rendszeres teológia* I., 162.
[5] Uo. 156.

JHWH megjelenése csak bevezetője az ige-eseménynek, mely a törvény igéinek közlése. (9) Az ószövetségi kinyilatkoztatásformák sorában Pannenberg szerint döntő jelentőségű a prófétai igazolásmondások kategóriája. Már a fogság előtti próféták igehirdetésében – valamint a Pentateuchus történeti elbeszéléseiben (Kiv 10,2) – megjelenik ez a forma. Ennek sajátossága, hogy a voltaképpeni kinyilatkoztatás Jahve jövőbeli, történelmi cselekvésében fog megvalósulni, mellyel majd saját isteni hatalmát, istenségét fogja igazolni és kinyilvánítani. Ez a jövőbeli isteni cselekvés adja meg a teljesebb istenismeretet, JHWH igaz ismeretét. A prófétai szó a jelenben éppen ezt hirdeti meg. A jövőbeli isteni tett jelenbeli prófétai meghirdetése annyiban járul hozzá JHWH istenségének megismeréséhez, hogy a prófétai szó beteljesedése az isteni tettben azt is igazolja, hogy Jahve ismeri, alakítja és kezében tartja a jövőt, ura a történelemnek, hiszen prófétája által előre jelezte a jövendőt. A fogság alatti prófétáknál, különösen Deutero-Izajásnál és Ezekielnél eszkatologikus jelleget ölt ez a kinyilatkoztatásforma, amennyiben ezek a próféták azt hirdetik, hogy a fogságból való megszabadítása Izraelnek, mint igazságszolgáltatás és mint megmentés, eszkatologikus, azaz végérvényes és egyetemes kinyilatkoztatás lesz. „E kétféle isteni cselekvésből nemcsak Izrael, de a népek is felismerik majd, hogy Izrael istene az igaz Isten: ítéleteiből azért, mert belőlük megismerhető az általa rögzített jog és az igazságosság őrzőjeként birtokolt hatalma és istensége. Izraelt megmentő tetteiből pedig azért, mert általuk a Jahvénak, az Izraellel kötött szövetség Istenének 'neve' újra dicsőséget nyer a népek körében (Ez 36,22.skk; vö. Iz 48,9 skk.)."[6] A prófétai igazolásmondás, s különösen annak eszkatologikus változata esetében „önkinyilatkoztatásról" van szó, abban az értelemben, hogy Jahve „önigazolása", isteni hatalmának és istenségének kinyilvánítása történik a prófétai szó és a jövendő isteni cselekvés összefüggésében. Ez az „önigazolás" egyben JHWH egyetlenségének az igazolása is. A fogság utáni apokaliptika részben ennek a hagyománynak az örököse. Annyiban mindenképp, hogy „a most még Istennél rejlő mozzanatok végidőbeli 'kinyilatkoztatásával' együtt megjelenik majd maga az isteni 'dicsőség' is (SzírBár 21,22 skk; vö. Iz 60,19 sk.; 4Ezd 7,42)".[7] A holtak végidőbeli feltámasztása, az egyetemes igazságszolgáltatás az igazak megjutalmazásával és a gonoszok erőinek megbüntetésével Jahve végső és teljes „önigazolása", azaz isteni hatalmának a kinyilvánítása lesz.

Miután számba vettük az ószövetségi kinyilatkoztatásformák sokrétűségét, annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy a szinte zavarba ejtő sokféleség dacára legalább két általános tendencia érzékelhető. Egyfelől, Isten sokféle beszédeihez hasonlóan, itt is érvényes, hogy mindegyik kinyilatkoztatásmód – közvetlenül vagy közvetetten –, de kapcsolódik a JHWH által formált történelemhez, s valamiképpen Jahve történelmi cselekvésére irányul. Ez általánosságban igaz Izrael történelmének korai időszakában az álom, papi sorsvetés vagy jel útján megtapasztalt isteni kinyilatkoztatásra, hiszen ezek előfeltételezik Isten jövőismeretét és jövőformálást. Még inkább igaz a prófétai látomásokra és a (pátriárkák, Mózes, bírák által megtapasztalt) teofániákra (istenjelenések, látások), melyek bevezetői olyan Isten-beszédeknek, melyek Isten jövőbeli cselekvésére vonatkoznak. Az ige-esemény nélküli teofániák esetében pedig a „megjelenés" egyenesen egybeesik JHWH történelmi cselekvésével. A JHWH név kinyilatkoztatása, az igazoló prófétai mondások, ezek

[6] Uo. 162.
[7] Uo. 164.

eszkatologikus változatai, és az apokaliptikus látomások szintén, sőt még hangsúlyosabban vonatkoznak JHWH jövőbeli történelmi, illetve a történelmet lezáró eszkatologikus cselekvésére. A másik tendencia abban azonosítható, hogy az időben előre haladva egyre nagyobb hangsúly kerül a kinyilatkoztatásoknak arra a mozzanatára, amit „önkinyilatkoztatásnak" nevezhetünk. Ez a mozzanat csak kezdetlegesen és burkoltan van meg a korai kinyilatkoztatásformákban, majd egyre kifejezettebb lesz a teofániák esetében, hangsúlyossá válik a névkinyilatkoztatásban, hogy aztán domináns elemmé váljék a prófétai igazolásmondásokban, s főként annak eszkatologikus formájában. Ennek kapcsán azonban érdemes megjegyezni, hogy egyrészt az „önkinyilatkoztatás", „önigazolás", „saját isteni név megszentelése, megdicsőítése" sohasem öncélú, hanem a kinyilatkoztatás címzettjeinek üdvösségét szolgálja, értük történik. Másrészt a történelmi tettekben megvalósított isteni „önkinyilatkoztatások" sora nem véglegesen lezárt és nem teljes „önkinyilatkoztatást" alkotnak, hanem nyitottak a mindig nagyobbra, s hordozzák a végső és teljes „önkinyilatkoztatás" ígéretét.

3. Sokféle tapasztalat és elbeszélés a kinyilatkoztató Istenről – egyetlen üdvtörténetben

Az előző fejezetekben láttuk, hogy mind Isten beszédei, mind kinyilvánulásai sokféle szállal kapcsolódnak a történelemhez, sőt alapvető jellegzetességük éppen ebben a történelemre irányultságukban ragadható meg. Ez a történelem persze nem egy szekuláris értelemben felfogott történelem, mely szerint az ember és az emberi közösségek a történelem kizárólagos szereplői, formálói és elszenvedői, legfeljebb bizonyos természeti folyamatokkal és eseményekkel kiegészülve, melyek befolyásolhatják az emberi történelem alakulását. Az ószövetségi, s általában a bibliai történelemfelfogás ezzel szemben alapvetően teológiai. Lényegi sajátossága, hogy a történelmet mint Isten és ember kapcsolatának a történetét értelmezi. Ezt a történelmet Isten és ember akarata, Isten és ember cselekvése együttesen alakítja: együttműködve, szemben állva, küzdve, kiengesztelődve egymással. Ennek a történelemben kibontakozó kapcsolatnak, s magának a történelemnek Isten az elindítója, a fő szereplője, és a fő cselekvője. „Amit az Ószövetség Istenről mond, az egy történet, amely Isten és az ő teremtése, Isten és az emberiség, Isten és az ő népe között bontakozik ki, a teremtéstől kezdve a világ végéig. Ahogy a világ minden történetében, (itt is) mindkét oldalon van cselekvés és viszontcselekvés, szó és válasz. Isten cselekvése és Isten szavai, az ember szava és cselekvése mint az ezekre adott válasz azok az elemek, melyek ennek a történetnek a konstans alapszerkezetét képezik."[8] Isten beszédei és kinyilvánulásai ennek a történelemnek a meghatározó részei, ezt a történelmet formálják, s főleg Isten történelmi cselekvését hirdetik és értelmezik.

A kánoni formában előttünk álló ószövetségi szövegek által elbeszélt egyetlen történet, Isten és ember kapcsolatának egyetlen nagy története, sok kisebb-nagyobb történet elbeszéléséből áll, melyek Istenről különböző emberek által, különböző korokban szerzett, sokrétű történeti hittapasztalatokban gyökereznek. Isten sokféle beszéde és sokféle

[8] Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, in ATD 6, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1978, 25.

kinyilvánulása különböző történeti szituációkban sokféle történeti tapasztalatot és történetet eredményezett arról, hogy Isten hogyan cselekszik a történelemben. A történetek sokfélesége megfelel Isten történelmi tettei, kinyilvánulásai és beszédei sokféleségének. Ugyanakkor a sokféle történet azt is elbeszéli, hogy az ember részéről szóban és cselekvésben milyen sokféle válasz keletkezik Isten sokféle tettére, beszédére és kinyilvánulására. A történetek emberi szereplői is sokfélék: családok, törzsek, Izrael népe, a világ népei, az emberiség, királyok, próféták, bírák, vezetők. A történetek sokféle történeti tapasztalatot beszélnek el, mint Isten cselekvéséről és magáról Istenről szerzett tapasztalatokat: a nomád vándorló atyákét (Ábrahám, Izsák, Jákob) a velük vándorló és ígéretet tevő Istenről; az egyiptomi fogságból megmenekülő héberekét a szabadító Jahvéről; a pusztában vándorló és a Sínai hegynél JHWH-val szövetséget kötő népcsoportét; az Isten segítségével honfoglalókét és Kánaánban letelepedőkét; az Isten megbízásából működő karizmatikus vezetők tetteiről; a királyok Istennek tetsző vagy utálatos tetteiről; a nagy birodalmak hódító tevékenységéről és a fogságba hurcoltatásról mint isteni büntetésről; a babiloni fogságból való megszabadulásról mint Jahve üdvözítő tettéről; a szeleukida uralkodók vallásüldözéséről és Jahve jövendő ítéletéről stb. Ez a sokféle istentapasztalat és a sokféle erről szóló történet végül azonban mégis az istenismeret egyetlen nagy történetének/történelmének részévé válik. A továbbiakban érdemes röviden reflektálnunk két egymással összefüggő kérdésre. Mi teszi a történeti eseményekről szerzett tapasztalatokat Istenről szerzett vallási tapasztalatokká? Minek köszönhető a sokféle történelmi istentapasztalat egységesülése egyetlen történetté és istenismeretté?

A két kérdés megválaszolásához a bibliai istentapasztalat mibenlétét és a tradícióval való összefüggését kell megvizsgálnunk. Érintőlegesen már korábban említettük a bibliai istentapasztalat néhány lényegi jellemzőjét, amit most érdemes kissé közelebbről és részletesebben szemügyre vennünk. (1) Az isteni kinyilatkoztatás, s benne Isten megtapasztalása nem abszolút kezdőpontja a kinyilatkoztatásban részesülő ember istenismeretének. A tapasztalatban részesülő embernek van egy előzetes istenismerete, melyet azonban a kinyilatkoztatás eseménye módosít, adott esetben lényegesen átalakít. A korábbi és az új istenismeret között van kontinuitás, de diszkontinuitás is. Az előzetes istenismeret közvetlen forrása általában a vallási tradíció. Ez a tradíció segít értelmezni a kinyilatkoztatásban adott, új mozzanattal rendelkező istenismeretet, ám ugyanakkor az új ismeret meg is haladja a tradíció megszokott kereteit. Az új elem részben megváltoztatja a tradíciót, de be is épül abba és maga is a tradíció részévé válik. (2) Az isteni kinyilatkoztatás révén az istenismeretben előálló kisebb-nagyobb intellektuális horizontváltozás egzisztenciális jelentőségű a benne részesedő számára. Egész élettörténetére kihat, sőt fordulópontját jelentheti: egészen új élettörténeti szakasz kezdete (Ábrahám megszólítása); a próféta küldetésének kiindulópontja (meghíváslátomás és küldő isteni szó); a próféta sorsa egybefonódik az általa hirdetett üzenet sorsával (próféták szenvedése és elvetése); a bűnös megtér; a nép megmenekül a halálveszélyből s ez a továbbiakban állandó hálaadó emlékezés és ünnep tárgya lesz (szabadulás az egyiptomi fogságból és a pászka) stb. (3) A bibliai istentapasztalat lényeges része, hogy az ember nem önmagát tekinti tapasztalata forrásának, hanem Istent. Istenismerete módosulását, adott esetben gyökeres megváltozását, nem önmagának, hanem Istennek tulajdonítja. Maga a „kinyilatkoztatás” és a vele rokon

kifejezések is erre utalnak. Isten nyitja meg az ember szemét a látásra és fülét a hallásra, Ő ajándékoz neki új és mélyebb megértést. Isten „láttatja magát”, az ember ezért láthatja; Ő „ismerteti meg magát”, ezért ismerheti; Ő „hallatja szavát”, igéje azért hallható. (4) A közvetlenül az egyes embernek adott isteni kinyilatkoztatás és a hozzá kapcsolódó istentapasztalat jelentősége és hatása többnyire túlterjed az egyes ember élettörténetén. Az isteni kinyilatkoztatás célja a legtöbbször eleve az, hogy a benne részesedő istentapasztalata forrása és eredete legyen mások istenismeretének. Ezért a kinyilatkoztatáshoz majdnem mindig küldetésadás, (lásd Mózes és a próféták), vagy az egyéni életen túlmutató ígéretadás társul (lásd pátriárkai történetek). (5) A bibliai istentapasztalat gyakran az isteni ígéret és a beteljesedés összefüggésébe illeszkedik. Ez egyrészt azt jelenti, hogy egy-egy profán történeti esemény megtapasztalása éppen azáltal nyeri el az istentapasztalat minőségét, hogy Isten előre jelezte annak bekövetkezését. A kinyilatkoztatásban adott isteni előrejelzés (általában a prófétai igehirdetésben) megvalósulása egyfelől igazolja Isten isteni tudását; másfelől lehetővé teszi a bekövetkező történelmi esemény Isten történelmi tetteként, cselekvéseként való értelmezését (lásd kiszabadulás az egyiptomi fogságból és átkelés a Vörös tengeren). Másrészt, az ígéret és a beteljesedés összefüggése azt is jelenti, hogy istentapasztalatra a hívő ember azáltal tesz szert, hogy bízik Isten ígéreteiben, engedelmeskedik neki és törvényei szerint él. Ha ezt megteszi, meg fogja tapasztalni Isten áldásait. (6) Kivételes esetekben az istentapasztalat azt is jelentheti, hogy Isten választott embere, Isten és a nép közötti közvetítő (lásd Mózes, Jeremiás, Ozeás), bizonyos mértékben részesedhet abban a „tapasztalatban”, mely elsődlegesen Istené, melyet teljes mélységben Isten „él át” népével kapcsolatban. (7) Mivel a bibliai istentapasztalatban mindig a mindennél „Nagyobb” megtapasztalásáról van szó, ezért ezek a tapasztalatok mindig túlmutatnak önmagukon is, nyitottak Isten újabb megnyilatkozásaira és megtapasztalásaira. Ezt a sajátosságot különösen is megfigyelhetjük a JHWH-név kinyilatkoztatása és az igazoló prófétai mondások kapcsán.

Minden bizonnyal több előfeltétele is volt annak, hogy a sokféle történelmi istentapasztalatról és JHWH történelmi tetteiről szóló történetek végül egyetlen átfogó történetté, Isten és ember kapcsolatának történelméről szóló elbeszéléssé egységesülhettek. (1) Az egyik ilyen előfeltétel, melyre korábban már utaltunk, abban azonosítható, hogy Isten sokféle beszéde és kinyilvánulása mind történelmi vonatkozású, végső soron Isten történelmi cselekvésére irányul. Ennek alapján születhetett meg a történelem sajátos értelmezése, az ószövetség sajátos történelemteológiája. Az egyén, a család, a törzs, a választott nép és a népek történelmének különböző síkjain és ezek egymásra hatásában is az értelemösszefüggések feltárását a teológiai szempont határozta meg: Isten és ember kapcsolatának látószöge. Ezen értelemösszefüggések megállapítása során az ószövetségi történelemteológia alapvetően három hermeneutikai kulccsal dolgozott: az ígéret-beteljesedés; a történeti eciológia, valamint a történeti cselekvési paradigma sémája. (2) Az egységesítésben fontos szerepet játszottak a tradíciók. A történeti kinyilatkoztatásban adott istentapasztalat – Isten beszéde, kinyilvánulása, történelmi cselekvése megtapasztalása – legbensőbb természeténél fogva olyan, hogy méltó a megőrzésre – mivel a címzetti kör túlterjed a közvetlen megtapasztalón –, és nyitott újabb tapasztalatokra – mivel mindig a mindennél „Nagyobb” megtapasztalásáról van szó. A megőrzés, az aktualizálás és az emlékező várakozás életben tartása a tradíció révén történik. Az isteni kinyilatkoztatások átadása és az

istentapasztalatok közvetítése a hagyományban meglehetősen összetett folyamat. Az átadás folyamatos értelmezés és újra értelmezés. Ennek során egyrészt a múltbeli istentapasztalatok alapján értelmezik a jelenkor történeti eseményeit és várják Jahve jövőbeli cselekvését. Másrészt, az új történeti szituáció és a benne megtapasztalt isteni kinyilatkoztatás fényében újra értelmezik a korábbi tapasztalatokat, újra olvassák a hagyományt (relecture) és tovább írják a szövegeket. A szóbeli és írásos tradíció így Isten cselekvésének egyre több tapasztalatát építi magába. A hagyományozásnak ez az összetett folyamata egyaránt megfigyelhető a kánon mindhárom nagy egységében, a tóra, a próféták és az egyéb írások területéhez tartozó szövegek keletkezésében. A formatörténeti, hagyománytörténeti és redakciótörténeti kutatások ezeket a folyamatokat igyekeznek rekonstruálni.[9] Az elbeszélő, a jogi, a prófétai és a bölcsességi szövegek kánoni formájának a kialakulásában fontos szerepet játszott a korábbi és sokféle hagyományanyag összegyűjtése, összekapcsolása, nagyobb egységekbe szerkesztése, végül a szövegek kánoni formájának kialakítása és kánonba rendezése. Ez az értelmező munka több lépésben ment végbe. Ennek kapcsán figyelemre méltó egyrészt, hogy az értelmezés során milyen tisztelettel bántak a korábbi hagyományokkal, megőrizték az azokban közvetített istentapasztalatok tanúságát, még akkor is, ha a végső szövegben ezáltal egyenetlenségek keletkeztek. A hagyománytisztelet végső soron a korábbi istentapasztalatok iránti tiszteletet fejezte ki. Másrészt figyelemre méltó az is, hogy milyen bátran nyitottak új perspektívákat az újra értelmezés során az új történeti helyzetben, Jahve kinyilatkoztatásainak és cselekvésének újabb tapasztalatai alapján. Egészen egyedülálló az, hogy a különböző tapasztalatok és hagyományok alapján megszülettek Izrael nagy átfogó történeti elbeszélései Isten és ember, Isten és népe kapcsolatáról, s ahogy végül ezek a nagy történelemteológiák összekapcsolódtak egymással a kánoni szövegformában. Az ószövetségi istenismeret, istentapasztalat történeti meghatározottságát semmi sem tudja jobban kifejezni, mint éppen ezeknek a nagy történelemteológiai munkáknak a létrejötte: a Jahvista, illetve nem Papi vagy Pentateuchus-elbeszélés, a Deuteronomisztikus Történeti Mű és a Papi írás keletkezése.[10] (3) Az Isten sokféle cselekvéséről szerzett sokféle történeti tapasztalat, s az ezekről szóló sokféle történet egységbe fogása elképzelhetetlen lett volna a tapasztalatokat átélő, átadó és elbeszélő csoportok egyre szorosabb kapcsolata és egységesülése nélkül. A tradíciók egységesülése a tradíciókat hordozó közösségek egységesülésével együtt mehetett végbe. Ennek során az istentapasztalatokat átörökítő tradíciók átadása, átvétele, kiterjesztése a különböző hagyományhordozó csoportok (családok, törzsek) között előmozdította az egységes néppé, Isten népévé válást. S megfordítva: a különböző csoportok közötti érintkezés és szorosabb kapcsolatok kialakulása tette lehetővé a tradíciók összekapcsolódását és egységesülését. (4) Az egységesülés legdöntőbb lehetőségi feltétele Jahve egyetlenségének a megvallása volt.[11] Az Ószövetség alapvető hitvallása: „Jahve a mi Istenünk, Jahve az egyetlen" (MTörv 6,4). E hitvallásból következő alapvető felszólítás: „Én vagyok az Úr, a te Istened. Rajtam kívül ne legyenek más isteneid." (Kiv 20,3). A beszédek, a kinyilvánulások, a történeti

[9] Vö. Rózsa Huba rendkívül alapos áttekintést ad az ószövetségi írások kutatástörténeti vizsgálatáról és keletkezésükkel kapcsolatos rekonstrukciós törekvésekről. Részletesen bemutatja a hagyománytörténeti és redakciótörténeti folyamatokat. Vö. Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, SZIT, Budapest 2016.

[10] A fentebb említett három nagy történelemteológia mellett még utalhatnánk a Krónikák könyvére is, mint sajátos történelemteológiai munkára, noha a mai kutatók többsége már nem számol egy átfogóbb Krónikás Történeti Mű létével. Vö. Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 774-792.

[11] Claus Westerann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 25-27.

cselekvések sokféleségét végső soron az tartja egybe, az az egységesítő középpont, hogy ugyanannak az Istennek, JHWH-nak a beszédei, a kinyilvánulásai és a tettei. A történeti események azért lehetnek részei egyetlen nagy történelemnek, a részleges elbeszélések azért állhatnak össze egyetlen nagy történelemteológiai elbeszéléssé, a tapasztalatokat megőrző tradíciók azért kapcsolhatók össze és az áthagyományozó csoportok azért válhatnak egyetlen néppé, mert Isten egy és egyetlen. Az istenneveket és megjelöléseket – Él Saddai, Él, Él olam, JHWH, ég és föld Istene, a menny Istene – azért lehetett azonosítani egymással, mert JHWH az egyetlen Isten. Mivel Ő egy: a teremtés és a történelem egyetlen Ura, az egyetlen üdvözítő és ítélő Isten, ezért lehet egy a történelem, Isten és ember története. Azért lehet átfogó történelemteológiai művet írni. Azért lehet egy, egységes az emberiség. Azért születhet meg Isten egy, egységes népe.

II. A JHWH név kinyilatkoztatása

1. Istennevek az Ószövetségben

Az ószövetségi könyvek a pátriárkák, Izrael és a teremtett világ egyetlen Istenének jelölésére többféle istennevet használ. Ezek közül az egyik leggyakoribb az *ʾĕl* (él), mely feltehetően az *erős, hatalmas* jelentésű szótőből (ʾyl vagy ʾwl) származik. Névelővel állva - *ha ʾĕl* (az Isten) – az igaz Istent, tehát Izrael Istenét jelöli (Ter 31,31, Zsolt 18,31, 57,3), névelő nélkül idegen istent is jelölhet (MTörv 32,12). Többes számú alakja (*ʾĕlim*) ritkán fordul elő, ilyenkor égi lényeket jelent (Kiv 15,11). Az *ʾĕl*, illetve *ʾĕlim* meghosszabított változataként értelmezhető az *ʾĕloah,* illetve többesszámú alakja az *ʾĕlohim*. Ha névelővel áll, akkor biztosan az igaz Istent, azaz Izrael Istenét jelenti, de névelő nélküli alakban más népek isteneit is jelölheti. Az *ʾĕlohim* többes számú alak is használatos az egyetlen, igaz Isten, Izrael Istenének a megnevezésére. A többes szám a héberben kifejezhet elvont fogalmat. Így olvasva az *ʾĕlohim* szó istenséget jelenthet. Más értelmezés szerint a többes szám intezitást kifejező forma. Ebben az esetben az *ʾĕlohim* 'nagy, legmagasságosabb, az egyetlen Isten' jelentéssel rendelkezik.[12] A bibliai istennevek összetett formában is felbukkanhatnak, Isten egy-egy tulajdonságát, illetve a róla szerzett tapasztalat valamely mozzanatát jelölve. Így az *ʾĕl ʿeljon* annyit jelent, mint a magasságbeli Isten (Ter 14,18-22), az *ʾĕl ʿolam* annyit, mint örök Isten (Ter 21,33), az *ʾĕl saddaj* (Ter 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3) jelentése bizonytalan: értelmezhető úgy, mint a „hegy istene", de úgy is mint a „mindenható Isten" (Septuagintában: *Theosz pantokrator*, Vulgataban: *Deus omnipotens*). Az *ʾĕl berit* (Bír 9,46) jelentése a szövetség Istene, az *ʾĕl roʾi* kifejezésé (Ter 16,13) látomásom Istene. Izrael Istenének megnevezésére az ószövetségi írások a profán szóhasználatból kölcsönzött *ʾádon*, illetve *ʾádonaj* kifejezést is alkalmazták, ami annyit jelent mint „úr/Úr". Az *ʾádonaj* szó szerint azt jelenti, hogy „uraim", ám a többes számú alak intenzív jelentést és kiválóságot is kifejezhet (mindenek ura, legnagyobb úr). Sokszor összekapcsolódik a JHWH istennévvel, JHWH fenséges Úr mivoltának a megvallásaként. Kr.e. előtt 300-as évektől kezdődően az *ʾádon*, illetve *ʾádonaj* a kiejtésben helyettesítette a JHWH nevet, melyet tiszteletből nem mondtak ki. Ennek a gyakorlatnak a tanúja a Septuaginta, mely a JHWH istennevet következetesen a *Küriosz* szóval fordítja.[13] Az ég Istene

Az Izrael által megismert, tisztelt és hirdetett Isten neve JHWH. Az ószövetségi írások eredeti héber szövegeiben ez a négy mássalhangzóból álló név-forma, az ún. tetragrammaton szerepelt, de az Izrael Istenére vonatkozó feliratokon is ebben az alakban olvasható.[14] Az eredeti (magánhangzókkal teljes) kiejtés nem maradt fenn. A maszoréták az „Adonáj" (Úr), az „Elohim" (Isten) vagy a „ha-sém" (a név) szavak magánhangzóival pótolták a hiányzó

---

[12] Oláh Zoltán, Isten nevének kinyilatkoztatása és megszentelése az Ószövetségben, in Communio 28 (2020) 1-2, 5-19, itt: 7.

[13] Uo. 8k.

[14] Az ószövetségi szövegekben 6828 alkalommal bukkan fel, a feliratokon 19 helyen. Ez utóbbiak közül, amelyek JHVH-ét Izrael Isteneként említik, a legkorábbi Mesának, Moáb királyának a sztéléje (Kr.e. 850 körül). Vö. Freedmann-O'Connor, art. JHWH, ThWAT III, 533-554, 536 sk; Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, SZIT, Budapest 2004, 37.

magánhangzókat, hogy így elkerüljék a szent istennév kimondását.[15] „A Biblián kívüli hagyomány (személynevek, az istennév előfordulásai patrisztikus és klasszikus szerzőknél) alapján a kutatás arra az egybehangzóan elfogadott feltételezésre jutott, hogy a szó eredeti kiejtése: Jahve."[16]

2. Vallástörténeti megfontolások

A JHWH-név eredetét a vallástörténet teljes bizonyossággal nem tudja feltárni. Ugyanakkor a vallástörténészek és biblikus kutatók között mára meglehetősen elterjedté vált az a nézet, mely feltételezi, hogy a JHWH-istennév használata a dél-palesztínai, illetve észak-arab térségből ered, Mózes előtt és Izraelen kívül is ismert lehetett.[17] Ebben a térségben élhetett egy olyan népcsoport, mely JHWH néven tisztelte istenét. Erre a következtetésre három egy irányba mutató és egymást támogató megfontolás alapján jutnak a kutatók. Egyfelől a bibliai szövegek egy tekintélyes csoportja a JHWH nevet, JHWH-Isten nevét egyértelműen ezekkel a területekkel hozza összefüggésbe. Ősi hagyományt megőrző bibliai szövegek arról tanúskodnak, hogy JHWH Szeírből, Edomból, illetve a Sínairól – azaz dél-palesztínai, észak-arab vidékről – jön harcosként népe megsegítésére az ellenségekkel szemben. Így például az ősinek tekintett Debora-ének a Sziszera hadai felett aratott győzelem után JHWH-t magasztalja, aki Szeírből vonult ki, Edomból érkezett, a Sínairól jött a túlerőben lévő erős ellenség legyőzésére (Bír 5,4 köv). Hasonló dicsőítő himnusszal találkozunk a Zsolt 68,8-ban, de a Mózes áldását idéző MTörv 33,2-ben is, mely JHWH-ről úgy beszél, mint aki a Sínairól jött, Szeirből ragyogott fel népének, Paran hegyén jelent meg. Hasonló kijelentéssel találkozunk Habakuk próféta könyvében is, mely szerint JHWH Támán felől jön, Paran hegyéről (Hab 3,3). Ezek a szövegek nem egyszerűen arról beszélnek, hogy a Sínairól érkezik JHWH népe megsegítésére, hanem egy tágabb tájegységet jelölnek meg – Szeír, Edom, Támán – a dél-palesztínai, észak-arab vidéket, ahonnét JHWH érkezik. Ez az állítás nem vezethető le a Sínai hagyományból – ez egyébként is inkább JHWH alászállásáról beszél a Sínai hegyre a népével való szövetségkötésre –, hanem minden bizonnyal önálló hagyományt képvisel, amikor JHWH-Isten cselekvését egy tágabb földrajzi egységhez köti. Ez lehetőséget ad arra az értelmezésre, mely szerint az ezeken a területeken élő nomádok előtt ismeretes lehetett a JHWH-név, akik feltételezhetően istenüket ezen a néven tisztelték. Ezt az értelmezést látszanak alátámasztani az egyiptomi lelőhelyeken feltárt régészeti adatok.

A JHWH-név eredetére vonatkozó megfontolások másik forrását ugyanis azok a Kr.e. XIV-XIII. századi egyiptomi feliratok alkotják, melyeken felbukkan a JHW(H) név. Ilyen a III. Amenóphisz (Kr.e. 1408-1372) fáraó által Kr.e. 1370 körül a núbiai Szólebben emelt templom, majd a II. Ramszesz fáraó által Kr.e. 1250 körül Amarahban építtetett templom területén olvasható feliratok. Ezek a feliratok az

---

[15] Ha a JHWH név mássalhangzóit helytelenül egybeolvassák a mássalhangzók alá pontozott „Adonáj" (Úr) szó magánhangzóival (ă=ə, ó, á), akkor jutnak el a kiejtésben a „Jehova" hangalakhoz (az „Adonáj" szóban a szókezdő alef mássalhangzó alatt álló rövid „ă" (patah) valójában a „ə", azaz a svá alef alatti alakja (hataf patah). A „Jehova" szó és kiejtés egészen 1520-ig ismeretlen volt, ekkor vezette be Galatinus, amit nyelvészetileg és teológiai-történeti alapon kezdettől fogva jogosan bíráltak.

[16] Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, 37.

[17] Nem minden kutató osztja ezt az álláspontot. Josef Schreiner például túlságosan sok és bizonytalan feltételezéssel dolgozó konstrukciónak tekinti a fent ismertetett érveket. Mások, mint Matthias Köckert és Henrik Pfeiffer amellet érvelnek, hogy a JHWH-név és a JHWH-tisztelet eredete közép-palesztína, s ez igazolhatóan csak a Kr.e. első évezredben jelenik meg. E tézis ismertetését és a cáfolatára előadott ellenérveket lásd: Martin Leuenberger, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, in FAT 76, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 14-22.

egyiptomiak által uralt vagy ellenőrzött területeknek a névlistáját tartalmazzák, melyen szerepel a JHW(H) név is a következő formában: „a saszuk(nomádok) földje JHWH", vagy másképpen olvasva: „a saszuk(nomádok) földjén JHWH".[18] Egyértelmű, hogy a JHWH-név itt közvetlenül egy területnek, illetve az azon a területen élő nomádoknak (saszuk) a megnevezése. A JHWH-név a saszuk által lakott, illetve bevándorolt nagyobb területi egység (Szeír) egy részét jelöli, a Holt-tengertől délkeletre és délnyugatra eső területeket, az észak-arab nomádok vándorterületeit és Egyiptom délpalesztínai határvidékét. A Kr.e. XIII. századból származó egyiptomi papíruszok és képi ábrázolások arról tanúskodnak, hogy az ezeken a területeken élő saszu-nomádokkal az egyiptomiak gyakran fegyveres konfliktusba kerültek, mert a nomádok ellenálltak az egyiptomiak hatalmi terjeszkedésének, s amikor meggyengült a fáraók hatalma, a saszu-törzsszövetségek igyekeztek szabadulni az egyiptomi fennhatóság alól.[19] Az egyiptomi feliratokból közvetlenül ugyan nem olvasható ki, hogy túl a terület és népesség megjelölésen a JHWH-név a saszu-nomádok védelmező Istenének a tulajdonneve is lett volna, mindazonáltal ez könnyen elgondolható, ha figyelembe vesszük, hogy hely- illetve területnevek gyakran egyben istennevek is voltak (pl. Asszur egyszerre egy városnak, egy birodalomnak és egy istennek, a város és a birodalom istenének a neve). Lehetséges, hogy a földterület és a népesség éppen az őket védelmező JHWH-Isten nevéről nyerte a nevét, de fordítva is történhetett: a védelmező isten a tisztelői és azok lakóterületéről kaphatta a nevét. „A saszuk védelmező isteneként JHWH isteni kompetenciáját az egyiptomi csapatokkal és a Dél-Palesztínában állomásozó katonai állomásakkal történő konfliktusokban éppen azáltal igazolhatta, hogy tisztelőinek csoportjait segítette az egyiptomiak elleni szabadságharcban."[20] Ha az egyiptomi régészeti leletek adatait egybevetjük a JHWH-névkinyilatkoztatásról, Mózesről és Izraelnek az egyiptomi fogságból történő megmenekülésről szóló bibliai elbeszélésekkel, akkor nem nehéz érintkezési pontokat találnunk. Egyfelől, az egyiptomi listákon szereplő „saszuk földje JHWH" nagyjából egybeesik a bibliai elbeszélésekben a midiániták által lakott területekkel. A Kivonulás könyve szerint Mózes midiánita területen, a Sínai félsziget déli részén található Hóreb hegyénél kapta a JHWH isten-név kinyilatkoztatását, s apósa midiánita pap volt. JHWH az Isten hegyénél, a Hórebnél (Sínai hegy) ismertette meg nevét Mózessel és kötött szövetséget az izraelitákkal (vö. MTörv 33,2; Bír, 5,4; Hab 3,3; Zsolt 68,8), akik úgy gondolkodtak erről a szent helyről, hogy JHWH onnét érkezik segítségükre. Másfelől, az egyiptomi fogságban sinylődő és robotmunkára kényszerített héberek, a későbbi Izrael őseinek nyomorúságos helyzete II. Ramszesz uralkodása alatt feltűnő hasonlóságokat mutat az egyiptomi fennhatóság alatt élő saszu-nomádok helyzetével a délpalesztínai és észak-arab övezetben, a JHWH-saszuk földjén.

A JHWH-istennév eredetével kapcsolatos harmadik megfontolás a JHWH-név etimológiájára vonatkozik. A kutatók egy része úgy véli, hogy a Kiv 3,14-ben található, a Mózesnek adott kinyilatkoztatásként szereplő bibliai értelmezés – „Ehye aser ehye" –, mely a „hyh" (hájá) igét tekinti a szó gyökerének, már későbbi továbbértelmezése a vallástörténetileg korábbi eredeti jelentésnek.[21] A

---

[18] Vö. Martin Leuenberger, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, in FAT 76, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 14-18.

[19] Egy ilyen lázadásnak lett következménye I. Szethosz fáraó büntető hadjárata és a legyőzött saszuk kényszermunkára deportálása a birodalomba, melynek a karnaki Amun-templom képi ábrázolása. Az egyiptomi források alapján Martin Leuenberg arra a következtetlsre jut, hogy a JHWH névvel illetett területen élő saszu-nomádok az egyiptomi felügyelet alatt álló és az egyiptomi építkezésekhez, csővezetékrendszerekhez szükséges rézkitermelésben dolgoztak, bányamunkát végeztek. Martin Leuenberger, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, 14-22.

[20] Erich Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in QD , 18.

[21] Megjegyezzük, hogy más etimológiai értelmezések szerint a „hwh" (hává) ige a „hyh" (hájá) ige régebbi és ritkábban használt alakja, s mindkettő alapjelentése ugyanaz: lenni, válni valamivé, megtörténni. Ebben az esetben az „ehye aser ehye" bibliai kijelentés pontosan értelmezi a „hwh" igéből képzett JHWH-név eredeti jelentését.

szemita nyelvek vizsgálata alapján a JHWH nevet sokan a „hwh” (hává) igéből eredeztetik, amelynek több szemita nyelvben a jelentése: „fújni”, illetve „alászállni”.[22] Ennek megfelelően a belőle képzett JHVH-név annyit jelentene, mint: „a fújó”, „az, aki fúj”, illetve „az alászálló”, „az, aki alászáll”. Ez a név JHWH-t mint a viharban megjelenő (szélben, viharban fújó) és tisztelőit védelmező (értük alászálló), értük harcoló istenre utalhat. Az első és második megfontolás fényében és ezen etimológia alapján a kutatók feltételezik, hogy a JHWH-név eredetileg a Dél-Palesztína, Észak-Arábia területén élt saszu-nomádok által tisztelt, erejét, hatalmát a viharban kinyilvánító, tisztelői védelmére siető isten neve lehetett. Ezzel az értelmezéssel ismét érintkezést mutat a bibliai leírás, mely szerint JHWH teofániáját a Sínai hegynél olyan természeti jelenségek kísérik, melyek a viharra (villámlás, mennydörgés, földrengés) emlékeztetnek. Ez a motívum egyébként felbukkan azokban a fentebb idézett bibliai himnuszokban (Bír 5,4; Zsolt 68,8; MTörv 33,2) is, melyek a Sionról (Szeír, Edom, Paran felől) övéi megsegítésére érkező JHWH győzelmét ünneplik.

Ha a fenti szempontok alapján egymásra akarjuk vonatkoztatni az egyiptomi leletekből kiolvasható vallástörténeti adatokat és a bibliai elbeszéléseket, akkor Erich Zenger szerint a következő rekonstrukcióra tehetünk kísérletet. JHWH eredendően az Észak-Arab és a Dél-Palesztínai térségben élő saszu-nomádok által tisztelt védelmező isten lehetett. Amikor Egyiptom a kései bronkorban (Kr.e. 1550-1200) e saszu-csoportokat és Közép-Palesztína egyéb félnomád és letelepedett lakosságát uralma alá akarta vonni, és a fogságba hurcolt saszukat deportálta és kényszermunkára kötelezte, ebben a helyzetben az elnyomott saszu-csoportok JHVH-istentől remélték, hogy védelmébe veszi és megmenti őket. Amikor Kr.e. 1200 körül az egyiptomi uralom összeomlott Közép- és Dél-Palesztínában, és az Egyiptomtól függő kánaánita városállam-királyságok is sorra megszűntek, ezt a felszabadulást isteni megmentésként ünnepelték a korábban elnyomottak. Minden valószínűség szerint a történelmi események e teológiai értelmezésének hordozója egy olyan saszu-csoport volt, melynek őseit egykor hadifoglyokként vagy robotmunkásként Egyiptomba hurcolták, s akik most az Egyiptomból való megmenekülésüket Mózes vezetése alatt védelmező Istenük, JHWH tetteként értelmezték és a szabadulástörténetnek e hittapasztalatát magukkal vitték és közvetítették a Közép-Palesztínában élő és az egyiptomi uralom, illetve az Egyiptomtól függő kánaánita városállamok fennhatósága alól szintén felszabaduló népességnek. A Mózes vezette Exodus-csoport hittapasztalatának elbeszélése a Sínairól jövő JHWH-Istenről közkincsévé és közös eredettörténetévé vált a sokféle csoportból képződő izraelita törzsszövetségnek, az Izraelben-Palesztínában a Kr.e. 1200-től kezdődően formálódó vegyes összetételű népnek, Izraelnek.[23]

3. Hagyománytörténet és a JHWH név jelentése a Bibliában

Az ószövetségi hagyományok nem egységesek abban, hogy Istennek a JHWH néven történő ismerése és tisztelete mikortól indul. A Jahvista-hagyomány, noha nem akarja tagadni, hogy JHWH Izrael Istenének a neve, mégis kompozíciójának kezdetétől JHWH néven szerepelteti Istent már a teremtésben, az őstörténetben és az atyákról szóló történetekben is. Ezzel a folytonosságot, az azonosságot és az egyetemes hatalmat kívánja hangsúlyozni: Izrael Istene, Jahve, ugyanaz, aki az embert teremtette és az ősatyákat vezette.[24] Ezt „annyira magától értetődőnek tartotta, hogy JHWH-ét, akiről mindig is beszélt, az égő csipkebokornál lejátszódó jelenetben nem mutatkoztatta be külön. A Ter 4,26 szerint már Ádám unokája, Enos (ember)

[22] Erich Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, 17köv.
[23] Erich Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, 17-20.
[24] Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája* I, Osiris, Budapest 2000, 148.

kezdi el a Jahve-tiszteletet."[25] Az Elohista és a Papi hagyomány a JHWH-név teológiai tartalmának az újdonságát és sajátosságát akarja hangsúlyozni, az Izraellel különleges kapcsolatban álló Istennek, Izrael Istenének a neveként. Ezért mindkét hagyomány a Mózesnek adott külön isteni kinyilatkoztatásként beszéli el a JHWH név ismeretének az eredetét. Ennek a felfogásnak a nyomait a prófétai hagyományokban is megtaláljuk, pl. Ozeásnál az „Én vagyok JHWH, a te Istened Egyiptom óta" megfogalmazásban (Oz 12,10; 13,4). Az Elohista tradíció egyértelműen az égő csipkebokor jelenetéhez köti a névkinyilatkoztatást (Kiv 3), míg a Papi írás úgy tűnik, hogy olyan kinyilatkoztatásként értelmezi, melyet JHWH Egyiptom földjén ad Mózesnek (Kiv 6,2-3.6; 6,28). Hogy a JHWH név kinyilatkoztatásának újdonságát még jobban aláhúzza, az Elohista hagyomány a korábbi elbeszélésekben következetesen az Elohim névvel jelölte Istent. A Papi írás még egy megkülönböztetést bevezet, s ezzel jelzi Isten kinyilatkoztatásának, önfeltárásának a történelemben megvalósuló fokozatosságát. Amikor Istenről beszél, a Papi hagyomány az őstörténetben az Elohim, a pátriárkai elbeszélésekben az Él Saddáj (Ter 17,1) nevet használja. Maga JHWH fogalmazza meg Mózesnek neve közlésének újdonságát: „Én vagyok JHWH, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak Él Saddáj néven jelentem meg, és a Jahve nevet nem nyilatkoztattam ki nekik." (Kiv 6,2-3)

Nem zárható ki, és a fent említett egyik hagyománynak sem mond ellent az a feltételezés, hogy (a) maga a JHWH-név, mint Isten-név ismeretes lehetett Izrael vallási hagyományán kívül és azt megelőzően, ennek emléke lehet a Jahvista-hagyomány adata (Ter 4,26); (b) Izrael, pontosabban az Egyiptomban elnyomatásban élő „héberek" előtt már ismert lehetett a JHWH-istennév. Ebben az esetben a Mózesnek, s rajta keresztül Izraelnek adott JHWH-név-kinyilatkoztatás újdonsága nem magának a JHWH-névnek a közlése, hanem a név jelentésének az új értelmezése, (és ennek nyomán a JHWH-tisztelet hivatalos bevezetése?) lehetett. Egyes kutatók (Beno Jacob, Martin Buber, Christoph Dohmen) a névkinyilatkoztatásról szóló bibliai beszámoló szövegét (Kiv 3,1-15) így olvassák. Amellett érvelnek, hogy Mózes küldetését Izrael előtt nem hitelesíthetné egy az Izraeliták számára addig ismeretlen, azaz ismeretlen nevű Isten. Ezért Mózes Istenhez intézett kérdése: „ha majd megkérdezik: Mi a neve? – mit feleljek erre?" (3,13) nem is a név hangalakjára, hanem jelentéstartalmára vonatkozik. Innét érthető, hogy válaszában Isten először nem is a JHWH-nevet mondja ki, hanem a név jelentését: „ehye aser ehye" (3,14), mely segítő jelenlétét ígéri, s a JHWH-név csak két mondattal később bukkan fel. A Mózes és Isten között zajló párbeszéd

[25] Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája,* 41. A Jahvista hagyományban Jahve Mózesnek egyszerűen csak úgy mutatkozik be, mint „Atyád Istene" (Kiv 3,6). Itt a JHWH-név kinyilvánítása az Egyiptomból való megmentés isteni tettével történik, melyet a megmenekültek magasztaló éneke elismer, megvall és azonosít az atyák Istenével: „Ő atyám Istene, őt magasztalom. Az Úr nagy harcos, JHWH a neve." (Kiv 15,2-3). Mózes egyik fiának, Eliezernek a neve is ehhez hasonló értelmű hitvallást tartalmaz: „atyám Istene lett a segítségem" (18,4), akinek beazonosítása ismét megtörténik JHWH-val: „Most már tudom, hogy JHWH nagyobb, mint az összes istenek" (Kiv 18,11). Összességében tehát arról van szó, hogy ami az Elohista és a Papi hagyományban a kivonulást megelőzően Mózesnek adott JHWH-név kinyilatkoztatásaként szerepel, JHWH-nak az atyák Istenével való beazonosításával együtt, az a Jahvista hagyományban a megmenekülés tapasztalatát követően a megszabadultak hitvallásában hangzik el. Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, 42.

egyéb kijelentései szintén előfeltételezni látszanak azt, hogy a JHWH-név ismeretes Izrael előtt, akikhez Isten küldi Mózest (Kiv 3,16; 4,1).[26]

A JHWH-név kinyilatkoztatása egy meghívástörténet keretében, Mózes és Isten párbeszéde során hangzik el (Kiv 3,1-15). A történet középpontjában az Egyiptomban nyomorúságos, kiszolgáltatott helyzetben lévő „héberek" (vö. Kiv 3,18), azaz Izrael fiainak megmentésére (Kiv 3,9.11.13.14), kiszabadítására irányuló isteni terv áll. Jahve saját népének tekinti az elnyomott helyzetben lévőket. Ez az első hely az Ószövetségben, ahol Jahve-Isten „népemnek" mondja Izrael fiait (3,7), s ezzel a szóval (ʼam) mintegy családjának, szinte rokoni kötelékekkel egészen szorosan ő hozzá tartozónak ismeri el őket. Ismervén népének szenvedéseit, látva nyomorúságát és hallva panaszát elhatározza, hogy megmenti és kiszabadítja övéit ebből a helyzetből. E terv végrehajtására választotta ki Mózest és adja neki a nehéz megbízást, küldi őt mind Izrael fiaihoz, mind a fáraóhoz. A történet teofánia keretében megvalósuló küldetésadást beszél el. Jahve-Isten megjelenik Mózesnek az égő, de el nem égő csipkebokor jelében (3,2; 3,18; vö. 3,6), leszáll népe megmentésére (3,8), nevén szólítja Mózest (3,4) és tervéről, a küldetésről beszél hozzá. A párbeszéd a prófétai meghívás elbeszélésekhez hasonlít. Látva a feladat nehézségeit, Mózes is kitartóan ellenkezik – nem fognak neki hinni, nem tud ékesen beszélni –, ám fenntartásaira és kérdéseire Jahve sorra megfelel. Mózes kérdéseinek sorában első helyen szerepel az, amelyik a neki megjelenő és hozzá beszélő Isten nevét tudakolja. Az ókori elgondolás szerint a név és viselője között szoros kapcsolat van, a név viselőjének lényegét tárja fel, de legalábbis hatalmáról árul el valami fontosat. Az őt körülvevő isteni hatalmasságokat illetően az ember mindaddig nyugtalanító bizonytalanságban érezhette magát, amíg nem tudta, hogy „miféle istenséggel is van kapcsolatban, azaz amíg nem ismerte meg az istenség nevét, s amíg nem volt lehetősége arra, hogy megszólítsa őt, és felhívja a figyelmét magára és nyomorúságára. (…) Nem volt tehát lehetséges (az istenség neve ismeretének hiányában) semmiféle kultusz, azaz közösségi viszony az ember és az istenség között (…) ".[27] Az Isten-név ismerete tehát több szempontból is fontos volt: lehetővé tette az adott istenség bizonyos fokú ismeretét, beazonosítását, megszólítását és tiszteletét. Innét nézve érthető Mózes kérdése, mely Isten neve után kérdez (Kiv 3,13).

A Kiv 3,6 szerint a Mózesnek megjelenő Isten már „bemutatkozott" neki, azaz beazonosíthatóvá tette magát Mózes számára, amikor kijelentette: „Én vagyok az Isten, atyád Istene. Ábrahám, Izsák és Jákob Istene". Az atyák Istene, aki a múltban a pátriárkákhoz fordult és ígéreteket tett nekik, ő küldi most Mózest népéhez, hogy beteljesítse ígéreteit. Mózes későbbi kérdésére – „ha majd megkérdezik: Mi a neve? – mit feleljek erre?" (3,13) – adott válaszában Isten mintegy folytatja „bemutatkozását". Válaszának első helyén azonban nem a JHWH-nevet mondja ki, ez majd csak a következő kijelentése elején szerepel (13,15a), s csupán a rákövetkező mondat azonosítja be a JHWH-nevet mint az atyák Istenének nevét, ahogyan őt

[26] Christoph Dohmen, *Exodus 1-18*, in Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2015, 156-159. Joggal teszi fel a kérdést B. Jacob, hogy ha Mózes egy ismeretlen (nevű) Isten tiszteletét akarná bevezetni és küldetését rá hivatkozva igazolni, akkor vajon elegendő lett volna-e egyszerűen a JHVH nevet megtudakolni és közölni, s nem arra kellett volna-e Mózesnek számítani, hogy az izraeliták inkább majd azután érdeklődnek, hogy mit tett eddig JHVH és milyen Isten Ő. Uo. 156.
[27] Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája* I, 149.

a jövőbe szólítani kell nemzedékrő nemzedékre (3,15b). Isten válaszának legelején nem név szerepel, hanem az „ehye aser ehye” – Vagyok, aki vagyok / Leszek, aki leszek – titokzatos kijelentés (3,14). Isten Mózeshez intézett beszédében az „ehye” igealak rendkívül hangsúlyos, háromszor is szerepel: „Veled vagyok/leszek” (3,12); „Leszek, aki leszek /Vagyok, aki vagyok” (3,14a); „A vagyok/leszek küldött hozzátok” (3,14b). A JHWH-név csak ezután a háromszoros „ehye” formula használata után következik, ami azt sugallja, hogy a JHVH-név a megelőző „ehye” kijelentések felől nyeri jelentését.[28] A Mózes kérdésére válaszoló titokzatos „ehye aser ehye” kijelentés (Kiv 3,14) értelmezésével kapcsolatban figyelembe kell vennünk, hogy itt a „hyh” (hájá: lenni) héber ige imperfektum egyes szám első személyben álló alakjának szójátékszerű megismétléséről van szó. A „hyh” (hájá) ige nem egyszerűen azt jelenti, hogy valami „van”, „megvan”, „létezik”, hanem dinamikus viszonyt kifejező jelentéssel rendelkezik. „Valaki számára való cselekvő, segítő, hatékony jelenlétet, közelséget fejez ki. Az ige imperfektum alakja a jelenidőt és a jövőidőt egyaránt magában foglalja, így a már most elkezdődő, de a jövőben is érvényesülő cselekvő jelenlétre utal. Ennélfogva a kijelentés ígéretet hordoz: Isten cselekvő és hatékony jelenlétét ígéri a jövőre nézve. Mindezt figyelembe véve az „ehye aser ehye” kijelentés nem csupán azt jelenti, hogy „Én vagyok, aki vagyok”, hanem értelme körülírva inkább így adható vissza: „Jelenlévő vagyok és leszek számotokra, olyanként, mint aki tevékenyen veletek lesz, közel lesz hozzátok”. Ez az ígéretet hordozó kijelentés a jövőre nyitott, arra vár, hogy majd egyre inkább konkrét tartalommal telítődjék. Jövőbeli tettei révén maga Isten fogja folyamatosan tartommal megtölteni és beváltani ezt az ígéretet, tetteivel igazolni segítő, cselekvő jelenlétét. Ezek sorában az első nagy tette éppen az egyiptomi szolgaságból való megmentés lesz. A JHWH-név ehhez az isteni jelenlétet ígérő kijelentéshez kapcsolódik. A JHWH etimológiailag a „hwh” (hává) igéből származtatható, mely a „hyh” (hájá) ige régebbi és ritkábban használt változata, mint az ige egyes szám harmadik személyű himnemű imperfektum alakja. Így a JHWH-név az „ehye aser ehye” kijelentés tömör foglalatának tekinthető, maga is a „tevékenyen, hatékonyan jelenlévőnek bizonyuló” Istent jelenti és ígéri. E nyelvi, szemantikai, etimológiai megfontolásokból kiinduló értelmezés teljes összhangban van a JHWH-név kijelentésének kontextusával. Egyfelől, JHWH jövőre vonatkozó szabadító tervének hírüladásával, melynek végrehajtásához Isten emberi szereplőként Mózest küldetéssel bízza meg. Másfelől, szerves összefüggés mutatkozik az atyák Istenére tett utalásokat tartalmazó kijelentésekkel. Ezek felidézik a pátriárkák Isten segítő jelenlétéről szerzett múltbeli tapasztalatait, melyek alapján JHWH azonosnak bizonyul Ábrahám, Izsák és Jákob Istenével. Ilyen értelemben a JHWH-név átfogja a múltat, a jelent és a jövőt, tanúsítja Isten szilárd hűségét, rendíthetetlen megbízhatóságát, változatlan állandóságát. Ezért egyedül annak a neve lehet JHVH, aki a történelmi múlt, jelen és jövő Ura, mert őmaga nincs alávetve az időnek, hanem Örökkévaló.[29] Mivel örökkévalósága egyedülálló létmódjában gyökerezik,

[28] A JHWH-név értelmezésének alábbi négy fő irányát említi Dohmen. (1) Az „ehye aser ehye” Isten nevének nem kinyilatkozatása, hanem elfátyolozása, Isten mintegy kitér Mózes kérése elől, illetve megtagadja annak teljesítését. (2) Az „ehye aser ehye” kijelentés a JHVH-névnek olyan értelmezést ad, mely Isten létezésének a tényét hangsúlyozza. (3) Az „ehye aser ehye” kijelentésben Isten önmagával való lét-azonossága, egysége fejeződik ki, változatlan állandósága, megbízható hűsége és örökkévalósága. (4) Az „ehye aser ehye” formula Isten hatékony, segítő jelenlétét fejezi ki és ígéri. Christoph Dohmen, *Exodus 1-18*, 162. A magunk részéről mi alapvetően a (4) értelmezést követjük, de ebbe integrálhatónak tekintjük az (1-3) egy-egy résszempontját is.

[29] Ezért alapvetően nem hibás Mendelssohn értelmezése, aki a JHWH nevet az „Örök” (der Ewige) megnevezéssel adja vissza, s így fordítja a Kiv 3,14-et: „Isten szólt Mózeshez: ’Én vagyok az a lény, aki örök’”. Jóllehet nem hibás,

ezért nem helytelen a lét/létező fogalma felől értelmezni a kijelentés tartalmát, ahogy azt a Septuaginta teszi.[30]

A JHWH név közlésével Isten megszólíthatóvá teszi magát. Olyan Istennek mutatkozik, aki nem személytelen erő, hanem személyes valóság, akivel kapcsolatba lehet kerülni, nevével segítségül lehet hívni, sőt aki maga néven szólítja az embert (Kiv 3,4) és kezdeményezi a vele való kapcsolatot. Ugyanakkor neve titokzatos.[31] Nem definíciót ad magáról, hanem ígéretet tesz. Nevének közlésével jelenlétéről biztosít, „elérhetővé" teszi önmagát övéi számára, ám nevének tudásával senki nem uralhatja őt, és nem gyakorolhat hatalmat fölötte. Ő mindig megmarad szabadnak és az emberrel létesített kapcsolat urának.[32] Ő a mindig Nagyobb, aki mindig többet tud adni és tenni, mint amit elgondolhatunk, megérdemelhetünk vagy kívánhatunk. Ő az a Nagyobb, akihez csak levetett saruval és az „Itt vagyok" készségével lehet közeledni (Kiv 3,4), ha találkozni akarunk vele.

4. Isten neve és irgalma: a JHWH név teológiája

Egy személynévnek mindig több funkciója van. A név felismerhetővé és megszólíthatóvá tesz, személyességet, egyszeriséget, önazonosságot, megkülönböztetettséget fejez ki. A névnek van birtokosa, felcserélhetetlen tulajdonosa, de van meghatározott jelentéstartalma is. A név saját viselőjének magatartása és cselekedetei által nyer egyedi jelentést, s teszi beazonosíthatóvá a viselőjét. Így a név jelölő és jelentés funkciója szorosan összetartozik. Az Ószövetség tanúsága szerint az Úristen kinyilatkoztatta nevét Mózesnek, a JHWH-névvel jelölte meg önmagát: „Ez az én nevem minden időkre …" (Kiv 3,15b). E titokzatos névnek a jelentése fokozatosan tárult fel Mózes és Izrael számára.[33] Maga az Úristen értelmezte saját szent nevét: egyfelől az önmagáról, nevének tartalmáról tett kijelentéseivel; másrészt üdvözítő tetteivel, melyeket népéért vitt végbe a történelemben. A Mózesnek adott névkinyilatkoztatás és névértelmezés Isten önkinyilatkoztatása és önértelmezése történelmi

---

de mégiscsak túlságosan szűkös ez az olvasat, mert csak egy szempontját tudja visszaadni a JHWH-név kijelentésének, s éppen a dinamikus jelenlét ígéretének a dimenzióját nélkülözi. Vö. Christoph Dohmen, *Exodus 1-18*, 162köv.

[30] Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν … Ὁ ὤν ἀπέσταλκέν … „Én vagyok a létező. … A létező küldött …" (Kiv 3,14). Vö. Bölcs 13,1, ahol szintén felbukkan a ὁ ὤν Isten megnevezéseként.

[31] Az „ehye aser ehye" talányos formula különösképpen is magán viseli ezt a titokzatosságot. Úgyis értelmezhető, mint Mózes Isten nevét tudakoló kérésének az ideiglenes, figyelmeztető célzatú elutasítását. A név tudása ugyanis a név viselője feletti rendelkezés hamis képzetét keltheti, vagy az erre irányuló kísérletre adhat okot. Ez pedig egyenesen szembemenne Isten tiszteletével, s így éppen azt akadályozná meg, amire a névkijelentés irányul. Hasonló szerkezetű – ún. idem-per-idem típusú – isteni önkijelentéssel találkozhatunk a Kiv 33,19-ben is. Az bizonyos, hogy Isten abszolút szuverenitása sugárzik belőle, mely azt adja hírül, hogy egyedül Ő maga határozza meg önmagát: úgy Isten, ahogy Ő akar Isten lenni. Vö. Christoph Dohmen, *Exodus 1-18*, 158, 162.

[32] Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája* I, 148.

[33] Franz Rosenzweig a Tetragrammaton kettős funkciójára hívja fel a figyelmünket: a JHWH egyszerre személynév és jelentéses „ragadványnév". „A nyelvtani használatán kívül a Tetragrammaton névvé előfordulásának és alkalmazásának kizárólagossága révén válik. Ám számtalan szöveghely tanítja, hogy nem pusztán eredetileg vagy utólagosan, hanem folyamatosan úgy érzékelték, hogy a Tetragrammaton jelentéssel telített, ragadványnévhez hasonló. E szövegekben a név megismerését úgy fogják fel mint nagy fordulatot hozó eseményt, sőt mint a hatalmas fordulat eseményét, a világtörténelem fordulatát." Franz Rosenzweig, *Der Ewige*, 812. Idézi: Christoph Dohmen, *Exodus 1-18*, 164.

cselekvéseinek kontextusában. Az eredeti névkinyilatkoztatás és isteni névértelmezés már kezdetben szorosan összeforrott egymással és szilárd vonatkoztatási ponttá vált Isten népe számára a történelem hosszú évszázadaiban. A JHWH-nevet viselő Istenhez fordultak bizalommal a panasz, segélykiáltás, hála, öröm és dicsőítés imáival, az Ő nevéből merítettek erőt a legviszontagságosabb korokban és élethelyzetekben. Isten nevének kezdeti kinyilatkoztatása újból és újból visszhangra lelt a következő évszázadok imáiban és teológiai reflexiójában, e név menedéke lett az Ő népének és zsinórmértéke e nép hitének. Az Isten-név teológiája azonban átível az Ószövetségből az Újszövetségbe. Jézus abban foglalta össze küldetését, hogy kinyilatkoztathatta az Atya nevét. A JHWH-név jelentéstartalma valósult meg a Názáreti Jézusban, Jézus neve egybeforrott Isten nevével. A keresztény hitvallás szerint maga az Atya adott Jézusnak minden más nevet felülmúló nevet. Az első keresztények dicsőítették Jézus nevét. Jézus nevében gyűltek össze, gyógyítottak, szabadítottak meg embereket a gonoszlélek hatalmából. Jézus nevében imádkoztak az Atyához, s Jézus Krisztus nevében keresztelkedtek meg.

4.1. A JHWH-név kinyilatkoztatása és Isten megmentő irgalma

Isten nevének ószövetségi teológiája a JHWH-név kinyilatkoztatásával veszi kezdetét (vö. Kiv 3,1-15). Noha az „irgalmas, könyörületes, irgalom, irgalmaz" kifejezések egyikét sem találjuk meg sem a név-kijelentésben, sem Istennek Mózessel folytatott párbeszédében, mégis az isteni irgalom nagyon is jelen van az egész történetben. Sőt, nemcsak jelen van, hanem valójában kiindulópontja és rejtett középpontja a JHWH-név kinyilatkoztatásának. A teofánia történetét bevezető szakaszban ugyanis ezt a leírást olvassuk Izrael helyzetéről és Isten ehhez viszonyuló reakciójáról: „Izrael fiai pedig szolgaságban nyögtek, segítségért kiáltoztak, és fohászuk felhatolt Istenhez nyomorúságukból. Isten meghallotta panaszukat (…)" (Kiv 3,23-24). Maga az Úristen is így indokolja Mózesnek megjelenése célját: „Látva láttam népem szenvedését, amely Egyiptomban van és hallottam jajkiáltásukat gyötrőik miatt, mert ismerem fájdalmaikat. És leszállottam, hogy kiszabadítsam őket Egyiptom kezéből (…) És most, íme Izrael fiainak jajkiáltása elérkezett hozzám és láttam a kínzást, amellyel az egyiptomiak kínozzák őket" (Kiv 3,7-9). Istennek megesik a szíve a nyomorúságos helyzetben lévő népén, meghallja segélykiáltásukat és segítségükre siet. Az irgalom, s kiváltképp az isteni irgalom éppen ezt a magatartást jelenti a Biblia szóhasználatában. Észrevenni a sanyarú helyzetben lévőt, ismerni a fájdalmát, együttérezni vele, meghallgatni segélykiáltását és cselekedni érte. Minél nagyobb a nyomorúság, annál sürgetőbb az irgalmas cselekvés. Márpedig Izrael a teljes kiszolgáltatottság és halálveszély állapotában van. A fáraó rendeletére elviselhetetlen mértékű kényszermunka terheli és a fiúgyermekek megölésének parancsa fenyegeti. Szisztematikus és módszeres népirtás taszítja a halál felé. Mivel az Úristen irgalmas, ezt nem tűrheti, elhatározza a megmentést. Az irgalom mellett Isten megjelenésének és megmentő cselekvésének másik motívuma a hűsége, az atyákkal kötött szövetségről való megemlékezés. Ez a mozzanat már a teofánia leírását bevezető és összefoglaló szakaszban is felbukkan: „Isten megemlékezett az Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal kötött szövetségről" (Kiv 3,24). Amikor később Mózes a nép értetlenségével és bizalmatlanságával szembesül küldetésének teljesítése közben, Jhvh ezt a megerősítő szózatot intézi hozzá, melyet a néppel is közölnie

kell: „De mivel szövetséget kötöttem velük (az atyákkal), hogy vándorlásuk földjét, Kánaánt, amelyen jövevényként éltek, birtokul adom nekik, azért meghallgattam Izrael fiainak panaszát, akiket Egyiptomban szolgaságra vetettek és megemlékeztem szövetségemről" (Kiv 6,4-5). Magában a teofánia jelenetében úgy van jelen a hűség motívuma, hogy Isten hangsúlyosan és ismételten az atyák, Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének mondja magát. Ezzel nemcsak beazonosítja önmagát Mózes számára, hanem azt is jelzi, hogy megtartja az atyáknak tett ígéreteket. Összefoglalva tehát, Isten azért határozza el népének megmentését, azért jelenik meg Mózesnek, szól hozzá és ad küldetést neki, mert Ő irgalmas és hűséges Isten. Maga Isten jellemzi és indokolja így saját magatartását, bár ezen kifejezések használata nélkül.

4.2. A JHWH-név isteni értelmezése

4.2.1. A JHWH-név értelmezésének kontextusa

Az az állítás, hogy Isten irgalmas, nemcsak úgy elvétve és mellékesen jelenik meg a Bibliában, hanem sokszorosan megismételt és nyomatékos kijelentésként. Nem is csupán az Úristenről tapasztalatot szerzett hívő ember hitvallásaként, hanem elsődlegesen és kifejezetten magának Istennek az önkinyilatkoztatásaként. Az irgalom Isten nevének a része. Elsősorban maga Isten jelenti ki önmagáról, hogy Ő irgalmas, amikor Mózes előtt kimondja s mintegy értelmezi szent nevét (Kiv 34,6-7). E kinyilatkoztató névértelmezés rendkívül kritikus helyzetben történik, röviddel az aranyborjú imádásával elkövetett durva szövetségszegés után (Kiv 32,1-6), s ez az előzmény adja meg a valódi súlyát. Alighogy kiválasztó és megmentő szeretetének beteljesítéseként az Úristen önmagát elkötelező szeretetből felajánlotta a szövetséget a megmentetteknek, s viszontszeretetre hívó jóakaratának ajándékaként adományozta a szövetség alaptörvényét, alighogy a nép igent mondott a szövetségre és a törvény megtartására, s alighogy a szövetségkötést a közösségi áldozatbemutatással megpecsételték, a nép Áron segédletével máris hátat fordított a szövetségnek, az őt szerető Istennek. Ebben a kritikus helyzetben, erre a súlyos bűnre vajon mi lesz az Úristen válasza? Mózes, Isten hűséges szolgája és a szövetség közvetítője, háromszor járul az Úr elé és a népért közbenjárva bocsánatért könyörög (32,11-14; 32,30-35; 33,12-17). A bűnbánattartás, a vétkesek mózesi megbüntetése és a közbenjárás nyomán Isten végső válasza a súlyos bűnre az irgalom lesz. Irgalma két lényeges mozzanatot foglal magában. Egyrészt, nem törli el a vétkes népet a föld színéről. Másrészt, nem vonja meg segítő, vezető jelenlétét a néptől, hanem népével marad és bevezeti az ígéret földjére. Ismét igent mond a megkötött szövetségre, továbbra is népének Istene marad. A Szent nem utasítja el a bűnöst, nem akarja a halálát, hanem, hogy megtérjen és éljen. ÉljenŐvele, az Ő megbocsátó, megtisztító közelségében. Ez az Ő irgalmának nagy tette. Ő így irgalmas.

4.2.2. Ígéret a dicsőség kinyilvánítására és az isteni irgalom

A Mózessel folytatott párbeszédben az Úristen, nevének értelmezéseként, kétszer is kinyilvánítja irgalmát. Mivel Mózes kedves Isten színe előtt, az Úr ígéretet tesz neki, hogy teljesíti kérését (33,17). Majd Mózes újabb kérésére, hogy az Úr mutassa meg neki dicsőségét,

Isten ezt a választ adja: „Megteszem, hogy elvonul előtted egész fényességem és kimondom előtted a Jahve nevet. Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök” (Kiv 33,19). Első hallásra Isten szuverén hatalmát érzékeljük a fenti szavakból: JHWH egészen szabadon dönti el, hogy irgalmasságot gyakorol-e vagy sem. Ha a kontextusból kiragadjuk a szöveget, még valamiféle önkényességet is érezhetünk benne. Mintha azt sugallná, hogy Isten egyeseknek irgalmaz, másoknak talán nem; vannak, akiken könyörül, s vannak, akiken nem. Az előzmények fényében azonban kiderül, hogy aligha erről lehet szó. Korábban ugyanis az Úristen már határozott és egyértelmű ígéretet tett, hogy teljesíti Mózes kérését, megkönyörül a népen és velük marad: „Megteszem azt is, amit kértél, mivel kegyelmet találtál színem előtt (...)” (Kiv 33,17). Ezt az előzményt figyelembe véve a fenti isteni kijelentést kétféleképpen is lehet érteni. Egyrészt értelmezhető úgy, hogy Jahve dicsőségének majdani megmutatása és nevének majdani kimondása, ez az akció maga Isten kegyelmi, irgalmas tette lesz. Ebben az esetben elsődlegesen és személyesen Mózes a címzettje az isteni kegyelmi aktusnak, amennyiben az Úr feléje nyilvánítja ki jóindulatát, hogy tudniillik, kérését teljesítve megmutatja neki dicsőségét és kimondja neki nevét. Ahogyan korábban már kegyelmesnek mutatta magát Mózes felé azzal, hogy szabadon ígéretet tett kérésének teljesítésére, úgy kegyelmét és irgalmát fejezi ki azzal is, hogy majd megmutatja neki dicsőségét és kimondja nevét. A szövegben kétszer is elhangzik az „előtted” szó, amely ezt a személyesen Mózes felé tanúsított kegyelmet és irgalmat nyomatékozhatja. Isten Mózes iránt tanúsított kegyelme és irgalma abban is megnyilatkozik, hogy maga az Úr mintegy óvintézkedéseket tesz, figyelmezteti Mózest és gondoskodik arról, hogy Mózes számára ne legyen veszélyes az egészen szent Istennel való találkozás. Arcát nem fogja neki megmutatni, nehogy meghaljon, hanem majd elrejti szolgáját egy sziklahasadékba, befedi kezével, s úgy halad majd el előtte dicsősége (Kiv 33,20-23).

A fenti isteni kijelentésnek azonban lehetséges egy másik olvasata is. Ez akkor adódik, ha az idézet két mondatának egymással való kapcsolatát úgy fogjuk fel, hogy a második mondat állítása - „Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök” - tulajdonképpen az első mondat végén szereplő „JHWH-név” értelmezője, annak jelentését mondja ki. Eszerint a JHWH-név tartalma éppen az, hogy irgalmaz és megkönyörül. A korábban tett isteni ígéret fényében (Kiv 33,17) az „annak” és az „azon” itt az egész népet jelenti, az Úristen az egész népnek irgalmaz és megkönyörül rajta. Ezen értelmezés szerint, Istennek ez az újabb ígérete nevének majdani kimondására éppen azt célozza, hogy megerősítse a korábbi ígéretét a nép iránt tanúsítandó könyörületéről. Isten mintegy kezeskedik ígéretének a valóra váltásáért azzal, hogy most újabb ígéretet tesz: meg fogja mutatni Mózesnek a dicsőségét, s ki fogja mondani neki szent nevét, az irgalom nevét. Ezzel ad bizonyosságot Mózesnek, s így teljesíti Mózes közbenjáró kérését. Dicsőségének megmutatása éppen abban áll majd, hogy kimondja szent nevének tartalmát, az irgalmasságát. Az „Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök” isteni kijelentés nem az önkényről szól, hanem a dicsőségről. A dicsőség Isten istenségének, fenségének, hatalmának a kinyilvánítása. Ez pedig abban áll, hogy éppen egy ilyen népnek irgalmaz, mely egyáltalán nem érdemel irgalmat, egy ilyen népen könyörül, mely nem méltó a könyörületre. Teljes isteni hatalma, ereje szükséges az irgalmazásnak ehhez az aktusához, egész isteni fensége és jósága nyilatkozik meg benne. Így bizonyul minden emberi várakozás és megértés feletti, mindenek feletti Istennek, azaz

dicsőségesnek. A dicsőség felől és a JHWH-név tartalmaként olvasva az „Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök” mondat csodálkozásra indító, megdöbbentő kijelentésként hangzik. Mintha csak azt mondaná: nézd csak, nézzétek csak, kinek irgalmazok, kin könyörülök. Annak irgalmazok, akinek senki nem irgalmazna, de én irgalmazok neki; azon könyörülök, akin senki nem könyörülne, de én könyörülök rajta. Ez az én dicsőségem, isteni fenségem. Mert Isten vagyok, nem ember. A héber mondat görög fordítása a Septuagintában erőteljesen hangsúlyozza a kijelentés ígéret jellegét és Isten magatartásának rendíthetetlen állandóságát. A Hetvenes fordítás ugyanis jelen és jövőidejű igealakokat vegyesen használ a következő formában: „Irgalmazni fogok annak, akinek irgalmazok, és könyörülni fogok azon, akin könyörülök” (eleészó on an eleó, kai oiktirészó on an oiktiró). Ez a fordítás tovább erősíti a mondat második típusú értelmezési irányát. Mintha az Úristen ezt mondaná: nézd csak, ahogyan már most irgalmazok és könyörületet gyakorlok a népen, ugyanúgy fogok tenni a jövőben is, irgalmas és könyörületes leszek hozzá. Amilyen most vagyok, olyan leszek a jövőben is, mindig. Ha minden érdemtelen léte ellenére most irgalmazok és könyörülök a népen, akkor bízhatsz benne, hogy a jövőben is minden érdemtelen léte és bűne ellenére ugyanezt fogom tenni.

A két fenti értelmezés természetesen nem zárja ki egymást, sőt szorosan összetartozik. Az Úristen egyaránt kegyes és irgalmas Mózeshez és a néphez. Irgalmassága kifejeződik mind abban a tettében, hogy Mózesnek majd megmutatja dicsőségét és kimondja nevét; mind abban, hogy saját nevének tartalma éppen az emberi várakozásokat meghaladó fenséges irgalom. Ezt gyakorolja már a jelenben, ezt ígéri a jövőre, minden korra.

4.2.3. A dicsőség kinyilvánítása – a JHWH-név isteni értelmezése

Ha továbbolvassuk a Kivonulás könyvét, hamarosan eljutunk ahhoz szakaszhoz, amely leírja az isteni ígéret valóra váltását. A teofánia alkalmával JHWH valóban kimondja nevét Mózes előtt. Úgy mondja ki, hogy Ő maga értelmezi saját isteni nevét. Ebből nyilvánvalóvá válik, hogy az Ő neve valóban az irgalom. Innét az is igazolást nyer, hogy a „vagyok, aki vagyok” kezdeti névkinyilatkoztatás is rejtetten már erre a tartalomra mutatott, ahogyan az „Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök” isteni kijelentés is már a JHWH-név tartalmát, az irgalmat és könyörületet fogalmazta meg, mintegy elővételezte azt, ami most még teljesebben feltárul. A leírás szerint Mózes segítségül hívta JHWH nevét, JHWH pedig elvonult előtte és ezt mondta:

„JHWH, JHWH, irgalmas (raḥum) és kegyelmes (ḥanun) Isten (Él)! Türelme hosszú (aeraek appayim), szeretete (ḥeszed) és hűsége (emet) nagy (rab)! Megtartja szeretetét (ḥeszed) ezrek számára, megbocsátja a bűnt, hitszegést és vétket. Bár nem hagyja egészen büntetés nélkül, hanem az atyák bűnéért számon kéri a fiakat és a fiak fiait is három, sőt négy nemzedéken át.” (Kiv 34,6-7)

Kegyelmi beszédében JHWH istenségét jellemző lényegi tulajdonságai közül első helyen az *„irgalmas” (raḥum)* jelzőt találjuk. A rḥm gyökből képzett egyes számú alakban állva a „reḥem” főnév anyaméhet, a többes számú „raḥamim” alakban állva irgalmasságot jelent. Az irgalmazni, irgalomra találni igék (rḥm pi/pu) legtöbbször a prófétai írásokban (46-szor;

főként Ozeásnál, Jeremiásnál és Deutero-Izajásnál) fordulnak elő, de jellemző kifejezése az imádságok szókészletének is (Ps 102,14; 103,13; 116,5), ahogy ez utóbbinak a „raḥamim" főnév is. Az „irgalmas" (raḥum) jelző az ún. „kegyelmi formula" szerves része. A Kiv 34,6 és MTörv 4,31 mellett felbukkan mind a prófétai tradícióban (Joel 2,13; Jón 4,2), mind a kultikus hagyomány szövegeiben (zsoltárok, Neh 9; 2Krón 30). Az gyakorol irgalmat, aki együttérzéstől indítva segít a bajbajutotton és megmenti nyomorúságos helyzetéből. Az Ószövetség elsősorban Istenről állítja az irgalmat, az ő tulajdonságaként és adományaként beszél róla. Az „irgalmas" (raḥum) jelzőt kizárólag JHWH-ra alkalmazza, ahogy az irgalmazni ige partícipiumos alakját is (irgalmazó=meraḥém).[34] Ez a nyelvi jelenség annak a teológiai állításnak a kifejeződése, hogy lényege szerint egyedül Isten irgalmas, ez a jelző egyedül őt illeti meg a szó teljes értelmében és maradandó tulajdonságként. Az Úristen irgalmas szeretettel hajol le a nyomorúság bármilyen helyzetében lévő népéhez és menti meg minden ínséges állapotából. Ez a nyomorúság sokféle lehet. Lehet a megsemmisülés életveszélyes állapota, amint láttuk a JHWH-név kinyilatkoztatása kapcsán (Kiv 3,7-12), de lehet a bűnös állapot nyomorúságos helyzete is, ami a JHWH-név Isten általi értelmezésének előzményét és kontextusát alkotja (Kiv 32-34). Izrael későbbi történetében a nyomorúságos állapot jelentésköre még tovább bővül, magában foglalja a betegség, a halálközelség, az üldöztetés kilátástalan mélységeit is, ahonnét a hívő ember az irgalmas Istenhez kiált megmentését kérve. Mindenesetre a Kiv 34,6-7-ben az isteni irgalom kimondása a JHWH-név értelmezéseként egyértelműen mint a nép súlyos bűnére adott isteni válasz hangzik el. Olyan irgalomról van szó, mellyel Isten mind a bűnös állapotból, mind annak következményétől, a halál helyzetéből megszabadítja népét. Hiszen a szövetségszegés súlyos bűnének magától értetődő és várható következménye a halál lenne. Vagy a fizikai halál, a nép megsemmisítése és kitörlése az élők könyvéből. Vagy a lelki halál, mely abban áll, hogy Isten megvonja jelenlétét a néptől, a Szent már nem marad vétkes népe körében. Úgy tűnik, hogy nincs több lehetőség: a Szent Isten közelsége vagy elemészti a bűnöst bűnével együtt, vagy magára hagyja a bűnöst és eltávozik tőle. Mindkét halálnem tragikus és kilátástalan helyzetbe vezető következménye a bűnnek. A JHWH-név értelmező kimondása azonban megnyit egy harmadik lehetőséget. Isten irgalma az a leleményes isteni szeretet, mely megtalálja és közli az isteni megoldást. A szent Isten irgalmas szeretetéből megbocsátás fakad, mely megszünteti a bűn állapotát, s a halál nyomorúságos állapotának mindkét neméből megment. Az emberek is gyakorolhatnak irgalmasságot, ám ez az ő esetükben korlátozott és esetleges. A Bölcsesség könyve és főként Jézus szólítja fel követőit az Újszövetségben (Lk 6,36; Mt 5,7) az irgalmasság eszményének maradéktalan teljesítésére.

JHWH kegyelmi beszédében a második helyen *a „kegyelmes" (ḥanun)* jelzőt találjuk Isten lényegi tulajdonságaként. Erre a jelzőre is igaz, hogy az Ószövetség kizárólag Istenre vonatkoztatja. A ḥnn gyökből képzett főnév (ḥén) jóakaratot, jóindulatot, kegyelmet, de szépséget, kedvességet is jelent. A ḥnn ige alakjai „kegyelmet gyakorolni, lehajolni", illetve „kegyelemre/tetszésre találni", „kegyelmet kérni" jelentést hordozzák. Az Ószövetség valamennyi tradíciójának szókészlete használja, de különösen gyakori a zsoltárokban. Ha az

[34] Matthias Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, Verlag Kohlhammer, 2003, 118. Az ige egyéb alakjainak használatát tekintve is messze túlsúlyban van az Isten magatartásának leírására történő alkalmazás (33-szor), szemben az emberi magatartás (8-szor) jellemzésével.

„irgalmas” (raḥum) jelző elsősorban a prófétai tradícióban otthonos és Istent szerető atyaként vagy irgalmas anyaként jellemzi, aki nem nézi tétlenül gyermekei ínségét, hanem segít rajtuk, úgy a „kegyelmes” (ḥanun) jelzőt főként a kultikus hagyomány imanyelve használja Isten jellemzésére, aki a rászorulók kérését kedvesen és jóindulattal fogadja.[35]

JHWH kegyelmi beszédében Isten lényegi tulajdonságainak sorában harmadik helyen a *„türelme hosszú” (aeraek appayim)* kifejezést olvassuk, amit a „hosszantűrő” jelzővel vagy a „késedelmes a haragra” körülírással is visszaadhatunk. Istennek azt az irgalmas-kegyelmes magatartását árnyalja tovább, mellyel a bűnöshöz viszonyul. Jóindulatában Isten hosszasan visszafogja haragját a bűnössel szemben, hosszú türelmében nem érvényesíti azonnal a jól megérdemelt büntetést, mely akár meg is semmisíthetné a bűnöst. Időt ad a bűnbánatra és megtérésre. A prófétai tradíció jellegzetes kifejezése (vö. Jer 15,15; Iz 48,9; Mik 2,7; Zak 11,8). Az isteni türelem az isteni irgalomhoz tartozik, annak szerves része, megvilágítja az irgalom egyik lényeges dimenzióját. Nagy irgalmában és kegyelmében Isten nem azzal reagál a szentségét, igazságosságát és méltóságát sértő emberi bűnre, hogy megsemmisítőleg és azonnal lesújt a bűnös emberre, hanem hajlandó elviselni a bűnöst, visszafogja jogos haragját (késedelmes a haragra), időt és lehetőséget ad a megtérésre, s ha büntet, azt is kíméletesen, átmenetileg és haragját mérsékelve teszi. Isten „hosszú türelme” (hosszantűrése) mindezt egyszerre jelenti. Egyáltalán nem magától értetődő, hogy a szent és igazságos Isten így, ilyen hosszú türelemmel reagál az ember bűnére. Hiszen a bűn nem pusztán egy törvény megszegése, hanem a szövetség felrúgása, a szeretetkapcsolat rombolása, igazságtalanság az Igazzal szemben, szeretetlenség a Szeretettel szemben, merénylet a Szent ellen. A bűn érinti Istent, aki szeretetből teremti az embert és szeretetből közösségre lép vele. Isten a bűnre adott válaszában is a Szeretet, az Igaz és a Szent marad. Szeretete a bűnös iránt irgalmas, haragos/igazságos és türelmes szeretet. Irgalmas, mert a bűn nyomorúságos helyzetében lévő emberen megesik a szíve és segítségére siet, mindent megtesz szabadítása érdekében. Haragos/igazságos, mert utálja a bűnt/gonoszságot, Igazságában szembesíti a bűnöst saját igaztalan helyzetével, korlátozottan érvényesülni engedi a bűn fájdalmas következményeit (büntet), s megkívánja a bűnös valódi megtérését, átalakulását. Türelmes, mert irgalmában lehetőséget és időt enged a bűnösnek bűne felismerésére és a megtérésre.

Az „irgalmas és kegyelmes” szókapcsolathoz hasonlóan a kegyelmi beszéd a soron következő helyen szintén összekapcsol két kifejezést a *„szeretete (ḥeszed) és hűsége (emet) nagy”* formulában. A „szeretet” (ḥeszed) és a „hűség” (emet) kifejezések rendkívül gyakoriak a zsoltárokban és a Példabeszédek könyvében, de a papi hagyományhoz tartozó szövegek kivételével valamennyi tradícióban jelen vannak. A „szeretete és hűsége” szinte állandósult formulává vált szókapcsolat is viszonylag gyakran előfordul, főként a zsoltárokban. A *„szeretet” (ḥeszed)* egyfelől a köteles szeretetet jelenti, amelyre a szövetségkötéskor a felek kölcsönösen elkötelezik magukat, s amelynek jegyében tartoznak a másikkal jót tenni, neki segíteni. Ugyanakkor a ḥeszed olyan jót tevő szeretetet is jelenthet, amelyre semmilyen jogi viszony sem kötelez. Arról a nagy szeretetről, jóságról van szó, mellyel JHWH szabadon elkötelezi magát és viszontelköteleződést kíván. Igényes szeretet ez, melybe az Úristen egészen beleadja önmagát, s ugyanilyen teljes odaadást vár szeretettjétől, mely odaadás a

[35] Uo.120-köv.

törvény megtartásában fejeződik ki. Szövetségesi szeretet ez, mely egymáshoz tartozást hoz létre: „Ti az én népem lesztek, én pedig a ti Istenetek”. A szövetségi partner igazi javát, üdvösségét munkáló szeretet ez, s mi lehetne nagyobb ajándék, mint az, hogy a nép Istenhez tartozhat, övé lehet, élvezheti jelenlétét és támogatását. Gyönyörködő szeretet ez, mely kedvét találja és mindig kedvét akarja találni a szeretett szövetségesi partnerben és annak viszontszeretetében.

A *„hűség” (emet)* szilárdságot, megbízhatóságot, igazságot jelent. A „szeretet” (ḥeszed)” párjaként éppen e szeretet tartósságát, megbízhatóságát hangsúlyozza. A „szeretet és hűség” szókapcsolatot az Ószövetség kizárólag JHWH-ra alkalmazza, egyedül az ő lényegi tulajdonsága a szeretet és a hűség. Az ember kötelessége ezek gyakorlása és elsajátítása, a bölcsnek a szíve táblájára kell írnia (Péld 3,3), ám mégsem lényegi tulajdonsága. Az emberrel szemben Isten szeretete és hűsége „nagy”, vagyis a lényéhez, lényegéhez tartozik. Ezt a hitvallást nem győzik hangsúlyozni a próféták. Isten szeretete örökkévaló, nem ismer véget, irgalmasság nagy, soha nem szűnik meg (vö. Iz 54,7-8; Jer 31,2-3; Siralm 3,22-23). Hasonló gondolatot fogalmaz meg a következő mondatban szereplő formula: *„Megtartja szeretetét (ḥeszed) ezrek számára”.* Az „ezrek” szimbolikus szám, megszámlálhatatlan sokaságot jelent, mely magában foglalhatja az egymást követő nemzedékek megszámlálhatatlan sorát is. Isten jótevő szeretetének nagyságát és szilárdságát írja le. Az Isten korlátokat nem ismerő (ezrek számára, ezredízig), – szeretetét, szövetségét, az embert – megtartó magatartását leíró hasonló megfogalmazásokkal találkozunk más ószövetségi szövegekben is (vö. Kiv 20,6; MTörv 7,9; Péld 24,12), ám nem pontosan ebben a formában. Hagyománytörténetileg a Kiv 34,7 formuláját tekinthetjük a legősibbnek. Legelőször itt tesz JHWH ígéretet jóakaratának és jótevő szeretetének határtalan, hűséges megőrzésére, anélkül hogy függővé tenné az ember erkölcsi magatartásától.[36]

Kegyelmi beszédének folytatásában Isten a következőképpen konkretizálja szeretetének tartalmát: *„megbocsátja a bűnt, hitszegést és vétket”* (34,7). Ismét egy átfogó természetű kijelentés ez, mely nem ismeretlen a zsoltárok kultikus tradíciójában és a prófétai hagyományban sem. A „megbocsátani” (ns’) ige particípiumos alakja JHWH állandó, folyamatos magatartásaként, az Isten lényegéhez tartozó tulajdonságaként írja le, hogy megbocsátó, mindig kész a megbocsátásra (vö. Szám 14,18; Mik 7,18; Ps 99,8), szemben az emberrel, aki gyakorolja ugyan a megbocsátást, de nem lényegi tulajdonsága. A kijelentés átfogó jellege mutatkozik meg abban is, hogy a bűn fogalmát részletezi, amikor megvalósulásának három fajtáját sorolja fel. Ezzel azt sugallja, hogy irgalmas szeretetében Isten mindig kész bármilyen bűn megbocsátására. A bűn jelentheti a JHWH-val való személyes kapcsolat és annak normái elleni súlyos tettet (ḥṭ’), melynek jellemző esete a bálványimádás. Jelentheti a tudatos hibázást, letérést a helyes útról, visszás magatartást, vétket (’āwōn), mely attól kezdve megterheli az elkövető állapotát. S jelentheti az elpártolást, hitszegést, lázadást

[36] Matthias Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, 132-134. A tartalmi különbségeken túl erre a hagyománytörténeti összefüggésre enged következtetni az a nyelvi tény is, hogy míg a Kiv 34,7 névelő nélkül használja a „ḥeszed” kifejezést, addig a többi formula határozott névelőt alkalmaz, ami feltételezi a ḥeszed-nek mint a szövetségesi jótevő szeretet tartalmának az ismeretét.

(ps') Isten ellen. Isten mindezeket a bűnöket kész mindenkor megbocsátani, azaz a bűnös igazságtalanságát elviselni és ezt az igazságtalanságot megszüntetni.[37]

JHWH korlátokat nem ismerő irgalmas szeretetének és átfogó megbocsátó jóságának a meghirdetése után azonban a kegyelmi beszéd folytatásában felbukkan a büntetés gondolata: *„Bár nem hagyja egészen büntetés nélkül".* Isten kegyelmi cselekvése és megbocsátó jósága nem zárja ki feltétlenül büntető tevékenységét. Az Úristen irgalomból fakadó megbocsátása nem azt jelenti, hogy egyszerűen elnézne a bűn felett, vagy úgy tesz, mintha semmi nem történt volna. Megbocsátása egyfelől feltételezi a bűnbánatot és a megvalló, beismerő kérést a vétkes nép, illetve helyettesítő közbenjárója részéről (lásd Mózes közbenjárása). Másfelől a megbocsátás nem zárja ki a büntetés valamennyi formáját. Az igaz, hogy JHWH a legsúlyosabb büntetéstől megkíméli övéit, hisz irgalmában a halálos következményektől, a fizikai haláltól, azaz a megsemmisüléstől és a teológiai/lelki haláltól, vagyis jelenlétének megvonásától megmenti a népet. Ugyanakkor bizonyos határok között, korlátozottan engedi érvényesülni az elkövetett bűn egyes negatív hatásait a következő nemzedékeken. A „nem hagyja büntetés nélkül" formula számos ószövetségi szövegben felbukkan (vö. Kiv 20,7; MTörv 5,11; Joel 4,21). Külön figyelmet érdemelnek azok a szövegek, amelyek a Kiv 32,7-hez hasonlóan előbb Isten irgalmas, megbocsátó cselekvéséről és türelméről szólnak, majd közvetlenül ehhez kapcsolódóan hozzák szóba büntető tevékenységét a fenti formulával (Szám 14,18; Náh 1,3). Így Jeremiásnál JHWH szabadító jelenlétét és kíméletét ígéri Izraelnek, de igazságossága szerinti fenyítő célzatú büntetését is kilátásba helyezi: „De téged nem semmisítelek meg, csak megfenyítelek, ahogy igazságosságom kívánja, mert nem engedhetem, hogy teljesen büntetlen maradj" (Jer 30,11; 46,28). Nyilvánvalóan a Kiv 3,7-ben és itt is Isten irgalmának és igazságosságának az együttes érvényre juttatásáról van szó, de az irgalomnak túlsúlya van mindkét esetben. Ennek jele már az is, hogy mindkét esetben első helyen szerepel az irgalmas, szabadító tett, s csak második helyen a büntetés. A Kiv 34,7-ben nyelvileg az is a kegyelem túlsúlyát jelzi, hogy míg Isten irgalmas cselekvését jelzők és particípiumok fejezik ki, melyek állandó magatartását, lényegi tulajdonságait jelzik, addig a büntetés el nem engedése imperfektum igealakkal fogalmazódik meg.[38]

E kegyelmi túlsúlynak felel meg a számok szembeállítása is: míg könyörülő szeretetét ezrek számára tartja meg – azaz korlátokat nem ismer –, addig a büntetés időben korlátozott, legfeljebb három-négy nemzedéket érint. A büntetést kilátásba helyező fenyegetés szerint Isten *„az atyák bűnét számon kéri a fiakon és a fiak fiain is három, sőt négy nemzedéken át"* (34,7). A számonkérés (pqd) olyan beszámítást jelent, mely pontos vizsgálatot, ítélethozatalt és annak hatékony végrehajtását foglalja magában. A kijelentés hátterében történemi tapasztalat áll. Története során Izrael sokszor megtapasztalta a nemzedékeken átívelő bűnös tartozás valóságát, mely szerint a szülők által elkövetett bűnök terhe alatt szenvednek a gyermekek is. A bibliai hagyományban ennek a tapasztalatnak megtaláljuk a lecsapódását az archaikus korba visszavezető történeteken keresztül (Ter 4,24; 34; Szám 16,27.31; Józs 7,23-24), a királyság időszakán (2Sám 12,15-18; 21,1-9; Ám 7,17; Jer 23,24; 29,32; 2Kir 21,1-18;

[37] Uo. 136-138.
[38] Uo. 139.

23,26) és a babiloni fogságon át (Ez 18), a fogság utáni korig nyúlóan (Iz 65; Dán 9). Izrael arról is szerzett tapasztatot, hogy vétkük dacára a bűnös szülők valójában még nem szenvedik el bűnük következményeit, de a gyermekeik annál inkább. Az ítéletes prófétai igehirdetésben és a Deutereonomista Történeti Műben ennek a tapasztalatnak az értelmezése úgy jelenik meg, mint késleltetett isteni büntetés, ítélet (vö. Oz 1,4b; Ám 7,9b; Jer 36,31; 2Kir 21,10-15). Ehhez hasonlóan a Kiv 34,7 szakaszában is végső soron késleltetett isteni büntetésről van szó. Ami első pillantásra az emberi igazságérzet számára „igazságtalannak" tűnik – az apák vétkeztek és a fiak bünhődnek –, az egy más olvasatban az isteni türelem és kegyelem jele. A türelmes kegyelem jele, hogy a büntetés nem következik be azonnal a bűn elkövetőjén, hanem életben maradhat és utódai lehetnek, akiknek szintén lehetnek utódaik. Mindenesetre Isten számonkérő ítélete, büntetése egy-egy közösség tagjait csak korlátozott ideig érinti, a harmadik, illetve a negyedik nemzedékig.[39] Ez is az isteni irgalom tette. A Kiv 34,6-7 üzenetét összefoglalóan úgy jellemezhetjük, mint az ószövetségi istenismeret foglalatát. A zsoltárok nyelvén (jelzők és participiumok sokasága) kifejezett prófétai istenismeret, „teológiává alakított prófécia. A kegyelmi beszéd eredetét tekintve a próféciából megőrzi az istenbeszéd karakterét, mert csak maga Isten jelenthette ki, hogy az ítélet dacára a kegyelemre való eltökéltsége a domináns."[40]

4.3. A JHWH-név kinyilatkoztatásának visszhangjai az Ószövetségben és az isteni irgalom

Az ószövetségi írásokban sokféleképpen visszhangzik a JHWH-név tartalma, középpontjában az Ő irgalmasságával. Az egyik csoportba azokat a szövegeket sorolhatjuk, melyek Isten önvallomását tartalmazzák s ennek az önvallomásnak a részeként tanúsítják Isten irgalmát (vö. Iz 54,8). Az „irgalom" szó használata nélkül ugyan, de azok a szentírási szövegek is Isten irgalmasságáról tanúskodnak, melyekben JHWH arról vall, hogy „nevéért" nem engedi fellobbanni a haragját népe ellen, vagy csak egy pillanatig fordítja el haragjában arcát övéitől (Iz 48,9). Ozeásnál Isten önvallomásában rejtett, tartalmi utalás történik a JHWH-névre – „mert Isten vagyok, nem ember, a körödben élő Szent" – és irgalmára, amikor Isten arról beszél, hogy jogos haragját mérsékli, s éppen ez nyilvánítja ki isteni mivoltát és szentségét (Oz 11,7-9). A következő alfejezetben a JHWH önvallomását tartalmazó szövegek közül csak olyanokat vizsgálunk meg, melyek az „Én vagyok" formulát tartalmazzák. A JHWH-név kinyilatkoztatását visszhangzó másik csoportba azokat a szövegeket sorolhatjuk, melyek az ember Istenhez intézett imájának vagy bölcsességi reflexiójának a részeként tartalmazzák a JHWH-névnek és irgalmának a felidézését. A második alfejezetben említünk erre néhány példát.

4.3.1. Visszhangok az ószövetségi „Én vagyok" formulákban

[39] Uo. 150. A három-négy nemzedéknyi idő megjelölés talán annak a tapasztalatnak felel meg, hogy maximum ennyi nemzedék tud együttélni időben. Az együttélés idején a bűnös szülők utódaik életében tapasztalhatják meg saját bűneik szenvedésekkel teli következményeit.

[40] Uo. 153. Később gyakran idézik és alkalmazzák. Ennek révén hitvallássá, kegyelmi formulává válik.

A Mózesnek adott kezdeti JHWH-név kinyilatkoztatás elsősorban azokban az Én-kijelentésekben visszhangzik az Ószövetség későbbi írásaiban, melyekben maga JHWH vall önmagáról és nevéről. Ezek az isteni önkinyilatkoztatások valójában JHWH nevének értelmezéstörténetét folytatják, mely a Kiv 33,19 és 34,6-7 korábban vizsgált kijelentéseivel kezdődött. Az „Én (vagyok) Jhvh" ('ani JHWH) megszilárdult formájú isteni Én-kijelentés kifejezetten tartalmazza a JHWH nevet. Szinte kivétel nélkül olyan helyzetben hangzik el, amikor Isten népe vagy választottai kritikus, kilátástalan szituációba kerülnek. Az „Én (vagyok) JHWH" kijelentésnek ekkor alapvetően kettős szerepe és jelentése lehet. Előfordul bemutatkozó formulaként, mely lehetővé teszi a kinyilatkoztatást adó Isten beazonosítását, illetve JHWH így ad megerősítést a kinyilatkoztatásban részesülőnek küldetése végrehajtására (vö. Ter 28,13), vagy bátorítást az Őbelé vetett hitre, cselekvő jelenlétéről biztosítva a címzettet (Kiv 6,6). Másfelől a formula megjelenik a jövőbe mutató ígéretként és igazolásként is: „Akkor megtudjátok majd, hogy én vagyok JHWH, a ti Istenetek" (Kiv 6,7); „Minden egyiptomi, ahányan csak vannak, meg fogja tudni, hogy én vagyok JHWH" (Kiv 7,5). Itt a kijelentés értelme az, hogy majd jövőbeli tettei alapján ismerik meg az izraeliták és az egyiptomiak JHWH-ét, aki így igazolja magát előttük, bizonyítja istenségét. Ez az igazoló isteni tett az egyiptomi fogságból, a halálraszántság kilátástalan állapotából történő megszabadítás lesz. A megmentés isteni tettével bizonyítja a JHWH, hogy ő irgalmas, hűséges és minden földi uralkodónál hatalmasabb.

Az egyiptomi fogság mellett az ószövetségi választott nép számára a másik, talán még kritikusabb és kilátástalanabb helyzet a babiloni száműzetés lehetett. Távol a hazától, idegen földre hurcolva, a jeruzsálemi templom romokban, az áldozatbemutatás lehetősége nélkül, a dávidi királyi dinasztia megszűnésével szembesülve – mindez már önmagában is súlyos, válságos helyzetet jelent. Ezt a nyomorúságos állapotot csak tovább fokozza a lelki elbizonytalanodás, hogy vajon JHWH vereséget szenvedett Marduktól, a babiloniaiak istenétől? Talán JHWH egy alárendelt isten vagy nem is igazi isten lenne? S miként teljesíti ígéreteit, melyek a dávidi királyi házra, Sionra, a templomra és népére vonatkoznak? Ha pedig a mostani fogság a prófétái által korábban meghirdetett ítéletét és büntetését jelenti népe fölött a vezetők és a nép bűnei miatt, akkor vajon ez a büntető ítélet lesz a végső szava? Vajon meg fog bocsátani és visszafogad, vagy elvet véglegesen? A babiloni fogság nyomora felülmúlja még az egyiptomi fogságét is. A múlt bűneinek tudata és a lelki/teológiai válság súlyos terhe még kilátástalanabbá teszi a helyzetet. A fogságban tevékenykedő próféták közvetítésével éppen ebben a sokszorosan nyomorúságos helyzetben hangzik fel újra és újra az „Én (vagyok) JHWH" isteni kijelentés. Ugyanakkor vele párhuzamosan megjelenik az isteni Én-kijelentés rövidített formája is az „Én (vagyok) az" ('ani hu') alakban.

Ezeknek az Én-kijelentés formuláknak a hangsúlyos alkalmazásával főként Deutero-Izajás és Ezekiel próféták az új exodus reményét ébresztik, üdvösséges jövőt és szabadulást hirdetnek, amikor a Mózesnek adott JHWH-névkinyilatkoztatás jelentését aktualizálják. Üzenetük középpontja: mivel JHWH igazságos ítélete már megvalósult és mivel JHWH irgalmas és hűséges, ezért megbocsát, visszafogad, megújít, megszabadít és üdvös jövőt ajándékoz. Éppen ezzel nyilvánítja ki istenségét, sőt egyetlenségét. JHWH az egyedüli Isten, mert egyedül Ő ismeri a jövőt; mert egyedül Ő a történelem Ura; mert egyedül Ő a megmentő; mert egyedül Ő képes arra, hogy igazságosságát érvényesítse, amint arra is, hogy irgalmas, hűséges és

mindenható lévén, megmentsen. Deutero-Izajás így fogalmaz: „Magatok vagytok a tanúim – mondja az Úr –, a szolgáim, akiket kiválasztottam, hogy megismerjetek és higgyetek nekem és megértsétek, hogy én vagyok ('ani hu'). Előttem isten nem alkottatott, és utánam sem támad soha. Én, én vagyok JHWH, és rajtam kívül nincs más megmentő" (Iz 43,10köv). Ezekiel próféta is üdvösséges jövőt és Isten irgalmát hirdeti. Mind Izrael, mind a népek megismerik majd JHWH nevét, nevének tartalmát. Izraelhez így szól az Úristen: „jót teszek veletek, többet, mint azelőtt, és megtudjátok, hogy én vagyok JHWH" (Ez 36,11). Ugyanakkor Isten a népek előtt is kinyilvánítja nevét: „Szentté teszem nagy nevemet, amelyet gyalázat ért a népek között, amelyet megszentségtelenítettek közöttük. Akkor majd megtudják a népek, hogy én vagyok JHWH – mondja JHWH, az Isten –, amikor a szemük láttára megmutatom rajtatok, hogy szent vagyok" (Ez 36,23). Itt a próféta összeköti az „Én vagyok JHWH" formulát Isten nevének, azaz a JHWH-névnek a megszentelésével. Isten népe megszentségtelenítette JHWH nevét a népek között, azaz nem tett tanúságot, sőt bűneivel ellentanúságot tett arról, hogy ki valójában az Isten, s így elhomályosította, meggyalázta a JHWH-név tartalmát. Most JHWH maga fogja megszentelni saját nevét, maga fogja felragyogtatni e név tartalmát azzal, hogy irgalmat gyakorol: irgalmában és hűségében megszabadítja, összegyűjti, haza vezeti és megújítja a saját népét. Ezekiel erőteljesen hangsúlyozza, hogy JHWH végső soron saját szent neve miatt is cselekszik, amikor népéért cselekszik (Ez 36,21-22). Mintegy az Ő nevének a becsülete forog kockán. Izrael megmentése egyben a JHWH-név, s vele JHWH istenségének: irgalmának, hűségének és hatalmának az igazolása is.

4.3.2. Visszhangok az imákban, hitvallásokban és a bölcsességi reflexióban

Isten irgalmas szeretetének és ezzel együtt hosszantűrésének megvallása fogalmazódik meg Isten embereinek azokban a nagy imáiban is, melyek kritikus helyzetekben mindahányszor Isten szent nevének tartalmát bizalommal idézik fel, s mintegy emlékeztetik Istent irgalmas és türelmes szeretetére. Ezekben az imákban szó szerint újra és újra megismétlődik a JHWH-név isteni értelmezése, ahogyan azt a Kiv 34,6 „kegyelmi formulájában" olvassuk. Ezekkel a szavakkal imádkozik Mózes a nép lázadásakor (Szám 14,18), Dávid és vele együtt a mindenkori bűnbánatot tartó ember a zsoltárokban (Zsolt 86,15, 103,8, 145,8), de a leviták is a babiloni fogságból visszatért népet összegyűjtve az újrakezdéskor (Neh 9,17). Joel a nagy irgalmú és türelmű Isten prófétájaként hív bűnbánatra (Jo 2,13), Jónást pedig egyenesen meglepi Isten irgalmának és türelmének nagysága (Jón 4,2). Az ószövetségi könyvek keletkezésének időrendjében utoljára íródó Bölcsesség könyve mintegy az egész ószövetségi istentapasztalat summázataként, szintén egy ima kontextusában a következő kifejezéseket használja Isten könyörületes és türelmes magatartásának átfogó jellemzésére, melyek felidézik a JHWH-név tartalmát: Isten „elnéző az emberek bűnei iránt, hogy bűnbánatot tartsanak", „szelíden ítélsz és nagy kímélettel vezetsz bennünket", „enyhén bünteted, akik hibáznak" (Bölcs 11,21-12,2). A szerző megvallja, hogy Isten irgalmas és türelmes magatartásában isteni hatalma, bölcsessége és teremtői hűsége nyilatkozik meg. Az isteni irgalom és türelem, mint kímélet és szelíd vezetés, nem a gyengeség vagy a közömbösség, hanem éppen a valódi erő és a bölcs törődés jele, azt az üzenetet hordozza, hogy Isten „az élet barátja".

5. Kitekintés: Jézus neve és Isten irgalma az Újszövetségben

Az Isten-név ószövetségi teológiája középpontjában az irgalommal sokszorosan visszhangzik az Újszövetségben is, mert Jézus Krisztusban beteljesedik. JHWH neve és Jézus neve szétválaszthatatlanul összekapcsolódik, JHWH isteni irgalma és hűsége Jézusban ölt testet, Jézusban maga az irgalmas és hűséges Isten látogatja és menti meg az embert. Az újszövetségi tanúságtétel úgy beszél Jézus nevéről, hogy sokféleképpen sejteti és jelzi: ez a név isteni titkot, valóságot, fenséget, irgalmat hordoz. A következőkben két szempontból iparkodunk megvizsgálni Jézus nevének isteni misztériumát: egyrészt a gyermekségevangélium, másrészt a János-evangéliumban található „Én vagyok" kijelentések felől.

5.1. Jézus neve és Isten irgalma a gyermekségevangéliumban

A Jézus név különleges jelentőségét nyomatékosan kiemeli a gyermekségtörténet mindkét változata. Mind Máté, mind Lukács hangsúlyozza, hogy nem emberek találják ki a születendő Gyermek nevét, hanem égi hírnök adja tudtul. Lukácsnál Gábriél hozza a hírt Máriának: „Gyermeket fogansz, fiút szülsz, és Jézusnak fogod elnevezni. Nagy lesz ő, a Magasságbeli Fiának fogják hívni" (Lk 1,31-32). Aztán később az evangélista még egyszer hangsúlyozza: „a Jézus nevet adták neki, ahogy az angyal nevezte" (Lk 2,21). Az angyal Istentől kapott megbízatást teljesít, Küldője akaratát adja tudtul. Így a Jézus név végső soron nem az angyaltól, még kevésbé az emberektől, hanem magától Istentől származik, Isten akaratát fejezi ki. A Jézus névvel maga Isten nevezi el a születendő gyermeket, a Magasságbeli Fiát, Isten Fiát, a Szentet (vö. Lk 1,35). Máté evangéliumában hasonló a helyzet, itt is angyal hozza magával a Jézus nevet. Józsefnek az Úr angyala jelenik meg álmában s mondja neki: „(Mária) Fiút szül, akit Jézusnak nevezel el, mert ő szabadítja meg népét bűneitől" (Mt 1,21). Majd később az evangélista itt is még egyszer nyomatékosan kiemeli, hogy József Mária elsőszülött fiának „a Jézus nevet adta" (1,25). Máté leírásában az angyal értelmezi is a Jézus név jelentését: „ő szabadítja meg népét bűneitől". A „Jézus" (Jehosua, Jesua) bevett és elterjedt személynév volt a zsidóság körében, sok más névhez hasonlóan ez is teoforikus névként képződött, melynek szó szerinti jelentése: JHWH megszabadít/megment. A Jézus-név tehát hitvallást tartalmazott Istenről, megvallotta, hogy JHWH szabadító, megmentő. Amint korábban láttuk, a JHWH-név lényegi mozzanata ez a megmentő irgalom. Amikor a szülők gyermeküknek ezt a nevet adták, akkor megvallották hitüket JHWH szabadító erejében és irgalmában, s minden bizonnyal gyermekük számára ezt az irgalmat kívánták és kérték. Mária fiának azonban nem emberek, hanem az angyal, s végső soron maga Isten adja a Jézus nevet. Itt nem emberek tesznek hitvallást Istenről, hanem maga Isten mondja meg, hogy ki ez a Fiú és mi lesz a küldetése. Mária és József csak hűségesen teljesítik az angyal utasítását, Isten akaratát. Ezzel kifejezik, hogy hittel elfogadják azt, amit Isten ezzel a névvel erről a Fiúról mond. A szokványos névadásnál kifejezett emberi hitvallásból/kérésből - „JHWH megszabadít" - Jézus esetében Isten vallomástétele lesz: „ez a fiú, Mária fia, aki egyben Isten Fia, ő szabadítja meg népét bűneitől". Jézus nevének jelentése így voltaképpen egybeolvad JHWH nevének jelentésével. Ha Jézus azt teszi, amit JHWH tesz, vagyis ha megszabadítja/megmenti a népet, akkor Jézus és JHWH cselekvése ugyanaz az egy isteni cselekvés, akkor Jézus és JHWH szétválaszthatatlan egységet alkot, akkor Jézusban maga az irgalmasan megmentő Isten van itt.

Jézus személyi azonosságának és küldetésének isteni jellegét tovább erősíti, hogy az angyal híradása szerint Jézus a saját népét szabadítja meg, mégpedig a bűneitől. Az Ószövetség alapvető hite, hogy Izrael Istené, Isten népe és egyedül Istene, JHWH tudja megszabadítani a bűneitől. Most pedig mindkét állítás Jézusról hangzik el: Izrael az ő népe, s ő szabadítja meg népét bűneitől. Ez másként nem lehetséges, csak úgy, hogy Jézusban maga JHWH van itt, Jézusban megvalósul a JHWH-név isteni tartalma. Jézus nevének ezt az isteni irgalmat tartalmazó isteni jellegét aztán még egyszer aláhúzza Máté leírásának folytatása, ahol ismételten szó esik a névről. A következő mondatok értelmezhetőek akár az evangélista értelmező közbeszúrásaként, akár az angyal beszédének folytatásaként. Az angyal/evangélista az Iz 7,14 prófétai jövendölését hirdeti megvalósulni Jézusban. „Mindez pedig azért történt, hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által: „Íme, a szűz fogan méhében, fiút szül, akit Immánuélnek neveznek" – ami azt jelenti: Velünk az Isten" (Mt 1,22-23). A születendő gyermeknek adandó Jézus-név az Immánuél név felől nyeri el teljes jelentésmélységét. Ezt Máté azzal is kiemeli, hogy lefordítja az „Immánuél" szó jelentését, és teljesebb értelmet adva (sensus plenior) újraértelmezi az eredeti izajási kijelentést. Izajásnál a királyi gyermek születésének eseménye volt az a jel, amely jelezte, hogy Isten nem hagyta magára népét az asszír invázió közepette, hanem népével van. Máténál nem pusztán Jézus születésének az eseménye jelzi, hogy velünk az Isten, hanem egész küldetése, sőt személye. Ő személyében Isten velünk léte, hiszen személyesen Ő maga szabadítja meg népét bűneitől. Jézus azért tudja megszabadítani népét bűneitől, mert Őbenne maga Isten van velünk, Ő maga Isten velünk léte, Ő az Immánuél. Ez megint csak azt jelenti, hogy Őbenne megvalósul a JHWH-név tartalma, hiszen amint korábban láttuk, a „vagyok, aki vagyok" formula és a JHWH-név Istennek a népe körében való cselekvő jelenlétét, népével létét jelenti. Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy a Jézus-név hordozza a JHWH-név tartalmát mind az irgalmas szabadítás, mind az irgalmas jelenlét/velünk-lét okán. Jézus az irgalmasan megmentő és velünk lévő Isten.

5.2. Jézus „Én vagyok" kijelentései és Isten irgalma

A szinoptikus evangéliumokban találkozunk ugyan „Én vagyok" kezdetű jézusi kijelentésekkel, de meglehetősen ritkán és többnyire inkább csak Jézus felismerését és beazonosítását lehetővé tevő kijelentésekként, bár egyes esetekben valószínűleg rejtetten Jézusnak a egyedülálló tekintélyét is jelezhetik, mert Jézus hatalmának az elismerése kapcsolódik hozzájuk a tanítványok részéről (Mt 14,22-33). A negyedik evangélium sajátossága, hogy benne gyakran elhangzanak Jézus ajkán az „Én vagyok" kezdetű kijelentések, melyek mély teológiai értelmet hordoznak, amennyiben kifejezik Jézus küldetését és kilétét. Két fő csoportját különböztethetjük meg ezeknek a kijelentéseknek. Az elsőbe azokat sorolhatjuk, melyekben az „Én vagyok" mondatkezdéshez kiegészítő állítmány tartozik. Így pl. Jézus azt mondja, hogy én vagyok az út, az igazság és az élet; én vagyok a feltámadás és az élet; én vagyok az élet kenyere; én vagyok a világ világossága; én vagyok a jó pásztor (vö. Jn 6,35; 8,12; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1.5). Ezek az Én-kijelentések jelzik Jézus üdvözítő küldetését és közvetetten utalnak isteni természetére. A kettő szorosan összefügg, hiszen az üdvözítés isteni tevékenység. Az Ószövetségben Isten az élet, az igazság, a világosság, a jó pásztor, aki életet ad, táplál, megvilágítja az igaz/bölcs élet útját és jó pásztorként gondoskodik övéiről.

Mindezek Isten irgalmából fakadó üdvözítő tettei. Amikor Jézus önmagára alkalmazza ezeket a megnevezéseket, mégpedig abszolút formában, melyet a következetesen alkalmazott határozott névelő jelez, akkor az irgalmas Istennel azonosul, vele tudja egynek magát.

Az „Én vagyok" kijelentések másik csoportját azok a jézusi mondások alkotják, melyeknek nincs kiegészítő állítmánya, hanem önmagukban állnak (vö. Jn 8,24.28.58; 13,19; 18,5). Ez az önálló alakban szereplő „Én vagyok" kijelentés az evangéliumban görögül így hangzik: „Egó eimi". Ezeknek az Én-kijelentéseknek egészen nyilvánvaló a kapcsolata a JHWH Isten-név ószövetségi kijelentésével és értelmezésével. A Hetvenes fordítás következetesen alkalmazza az „Egó eimi" (Ἐγώ εἰμι) formulát, amikor JHWH nevéről van szó. Így a Septuaginta már a „vagyok, aki vagyok" („ehye aser ehye": Kiv 3,14) Mózesnek kinyilatkoztatott titokzatos nevet is az „Egó eimi" bevezető formulával fordítja görögre (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Ennél is fontosabb azonban, hogy az „én (vagyok) JHWH" rövidített formáját, vagyis az „én (vagyok) az" ('ani hu'; vö. Iz 43,10) típusú kijelentést a Hetvenes fordítás következetesen az „Egó eimi" (Ἐγώ εἰμι) formulával adja vissza. Sőt, egyes esetekben úgy tűnik, hogy az „Egó eimi" formula akár a JHWH-név helyett is állhat (vö. Iz 43,25LXX). Mindezt figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a Jézus ajkáról elhangzó önmagukban álló „Én vagyok" kijelentések voltaképpen a JHWH-nevet hordozzák. Rímelnek nemcsak a Kiv 3,14 „Én vagyok aki vagyok" kijelentésére, hanem főként a Deutero-Izajás szövegeiben gyakran felbukkanó „Én vagyok JHWH", illetve „Megtudjátok, hogy én vagyok" formulákra.[41] János-evangéliuma bemutatja, hogy Jézus az „Én vagyok" Isten-név viselője, kinyilatkoztatója és birtokosa. Ő személy szerint nem azonos az Ószövetségben tisztelt JHWH-val, de JHWH-val együtt birtokosa „az Én vagyok" istennév jelentéstartalmának, JHWH istenségének. Jézus isteni lényegét, természetét tekintve egy JHWH-val. Az „Én vagyok" önkijelentések ezt az egységet fejezik ki.[42]

Ezt az értelmezésünket a következő kiegészítő megfontolásokkal támaszthatjuk alá. A János-evangélium leírása szerint az utolsó húsvétjára Jeruzsálembe érkező Jézus saját küszöbön álló halálát a földbe vetett búzaszem hasonlatával értelmezi. Életének odaadása sokszoros termést hozó, az embereket megmentő áldozat lesz. Majd ezekkel a szavakkal

---

[41] Különösen is fontos az Iz 43,10-11 szakasza, ahol mindkét formula felbukkan, a kiválasztott szolga alakja pedig mint a JHWH-név tartalmának, az Úristen szabadító hatalmának és egyetlenségének a kitüntetett tanúja jelenik meg. Vö. Martos Levente Balázs, *„Amint a mennyben, úgy a földön is" – János evangéliumában*, in *Communio* 26 (2020) 1-2, 20-32, itt: 30.

[42] Ha figyelembe vesszük az „Egó eimi" jézusi kijelentéseknek a JHWH-névvel való szoros kapcsolatát a János-evangéliumban, mely a Fiú-Jézusnak az Atyával való egyedülálló egységét tükrözi, akkor a prológus zárómondatának sajátos nyelvi megformálására is tekinthetünk úgy, mint egy rejtett utalást a JHWH-névre. Itt ugyanis a következőképpen fogalmaz az evangélista: „Istent senki nem látta soha, az egyszülött Isten, *a levő* az Atya ölére (*ho ón* eisz ton kolpon tou patrosz), az nyilatkoztatta ki." Az „Egó eimi" kijelentések teológiájának kontextusában talán nem véletlen, hogy az evangélista nem egyszerűen vonatkozó névmást (hosz=aki) használ és nem alárendelt mellékmondatot alkot, hanem az „einai" ige particípiumos alakját alkalmazza, amit határozott névelővel lát el (ho ón) egy hátravetett értelmezős szerkezetben. Az így keletkező „ho ón" nyelvi alak formailag azonos a Kiv 3,14 görög fordításában szereplő „ho ón" kifejezéssel, mely a JHWH-névkijelentés része: „Egó eimi ho ón". Ez a nyelvi megoldás éppen azt az egységet nyomatékosítja, amelyet a prológus zárómondata mintegy a prológus kezdőmondataira rímelve állít az egyszülött Isten/Fiú és az Atya között. Az egyszülött Isten/Fiú a „ho ón" (a létező/levő), ahogy az Atya is a „ho ón" (a létező/levő), de úgy, hogy az egyszülött Isten/Fiú az Atya ölén/keblén levőként, az Atyára irányultan a létező (ho ón).

fordul az Atya felé: „Atyám, dicsőítsd meg nevedet! Erre szózat hallatszott az égből: 'Megdicsőítettem, és ezután is megdicsőítem'" (12,28). Az Atyától neve megdicsőítését kérő jézusi ima annak az ószövetségi gondolatnak a folytatása, hogy maga JHWH teszi szentté az ő nevét, egyedül ő tudja megszentelni a saját nevét (vö. Ez 36). Isten nevének megdicsőítése és megszentelése abban áll, hogy Isten üdvözíti az embert, irgalmas, hűséges és mindenható szeretetével megmenti. Jézus imájának újdonsága az, hogy az Atya azáltal dicsőíti meg a saját nevét, azzal igazolja, valósítja és teszi nyilvánvalóvá JHWH-mivoltát, hogy Jézust áldozatul adja a világ életéért, búzaszemként engedi, hogy Jézus a földbe hulljon, élete a halálba zuhanjon, hogy aztán életre támasztva életet adjon az embereknek. Az Atya úgy üdvözít, hogy akarja és teszi, hogy Jézus üdvözítsen. Az Atya úgy dicsőíti meg a saját nevét, hogy akarja, Jézus dicsőítse meg a nevét. Jézus pedig egész életével és halálával pontosan ezt teszi: megdicsőíti az Atyát, ahogyan az utolsó vacsorán ezt ki is jelenti (17,4). Ha az Atya úgy üdvözít, hogy Jézus üdvözít, ha úgy dicsőíti meg a nevét, hogy Jézus megdicsőíti a nevét, akkor az Atya és Jézus elválaszthatatlanul, egymással egységben a JHWH-mivolt birtokosa, valósítója, kinyilatkoztatója.

Jézus utolsó vacsorán mondott főpapi imája az egységnek ezt a titkát még inkább feltárja. Jézus imájának visszatérő és lényegi témája az Atya neve. Jézus visszafelé tekintve, ugyanakkor másnapi kereszthalálára és feltámadására előre nézve, ismételten abban foglalja össze egész küldetését, hogy az Atya nevét kinyilatkoztatta, megismertette és ezután is meg fogja ismertetni az emberekkel (17,6.26). A tanítványokért könyörgő imájában pedig a következőt kéri az Atyától: „Szent Atyám, tartsd meg őket a te nevedben, melyet nekem adtál, hogy egy legyenek, mint mi. Amíg velük voltam, megőriztem őket a te nevedben, melyet nekem adtál" (17,11-12). Amikor Jézus az Atyához imádkozik, akkor ahhoz imádkozik, aki az atyák Istene, aki a Mózeshez beszélő Isten, aki a „vagyok", aki a JHWH néven önmagát kinyilatkoztató Isten. Az Atya neve magában foglalja a JHWH-nevet, az Atya birtokosa a JHWH névnek: az Atya örökkévaló, nem uralható Fenség, irgalmas megmentő, változatlan hűség, megmentő jelenlét. Az idézett imarészben Jézus kétszer is megismétli, s így nyomatékosan hangsúlyozza azt a gondolatot, hogy az Atya neki, Jézusnak adta a nevét. Nem mintha a Fiú neve Atya lenne, s nem mintha a Fiú azonos lenne személy szerint az Atyával, hiszen itt a Fiú-Jézus imádkozik az Atyához. Az Atya abban az értelemben adta nevét a Fiú-Jézusnak, hogy az Atyával együtt a Fiú-Jézus is birtokosa a JHWH névnek, Őbenne is valósul a JHWH-név jelentéstartalma. Ezért mondhatja Jézus, hogy Ő és az Atya egy (17,12; vö. 10,30), s ezért tudja kinyilatkoztatni az Atya nevét az embereknek (17,6.26).

Amint az előző fejezetekben láttuk, a JHWH-név jelentése a következő lényegi tulajdonságokat foglalja magában: örökkévaló, nem uralható Fenség, irgalmas megmentő, változatlan hűség, megmentő jelenlét. Nos, ha megvizsgáljuk Jézus önálló „Én vagyok" kijelentéseit, akkor valóban ezek az isteni tulajdonságok rajzolódnak ki. A Fiú-Jézus örök, kezdet nélküli, változatlanul létező, mert az állíthatja magáról: „Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok" (8,58). Jézus az isteni Fenség és Nagyság hordozója, mert a Názáreti Jézust kereső és elfogására érkező poroszlók meghallván Jézus válaszát: „Én vagyok" (18,5), meghátrálnak és földre zuhannak. Jézus az irgalmas és hűséges megmentő, ezért figyelmeztet: „ha nem hiszitek, hogy én vagyok, meghaltok bűnötökben" (8,24). S mivel Jézus az irgalmas és hűséges megmentő, ezért hirdetheti magáról: „Amikor majd fölmagasztaltatik az Emberfia,

megtudjátok, hogy én vagyok” (8,28). A keresztre felemelt Fiú-Jézus nyilatkoztatja ki és valósítja meg az ószövetségi JHWH-név jelentésének teljes mélységét. Amint Benedek pápa fogalmaz: „A kereszten lehet igazán megismerni Jézus fiúságát, egységét az Atyával. A kereszt az igazi 'magasság'. Ez a „végsőkig” (vö. Jn 13,1) elmenő szeretet magassága; a kereszten Jézus Isten 'magasságában' van, aki a szeretet. Ott lehet őt 'megismerni', ott lesz érthető az 'én vagyok'-ige. Az égő csipkebokor a kereszt.”[43] A JHWH-név kezdettől azt az ígéretet hordozta, hogy majd Isten jövőbeli tettei igazolják és tárják fel szent nevének a tartalmát. Ennek az igazolásnak és feltárásnak minden emberi várakozást és elképzelést keresztező, beteljesítő és felülmúló csúcspontja a Megfeszített Jézus. Ki gondolhatta volna, hogy Isten ennyire egy lehet velünk, ily közel jöhet hozzánk, irgalma és hűsége ekkora, szeretetének ereje ily hatalmas? Hogy Isten JHWH-neve ezt jelentheti?

[43] Joseph Ratzinger/XVI. Benedek, *A Názáreti Jézus*, I, Szent István Társulat, Budapest 2007, 287.

III. JHWH megment és megszabadít – a kivonulás hagyománya

Az ószövetségi tanúságtétel szerint JHWH története népével az egyiptomi fogságból megszabadító isteni tettel indul. Izrael történelmének kezdetén a JHWH megbízásából küldetést teljesítő Mózes által vezetett csoport történelmi tapasztalata áll: a megmenekülés és megszabadulás tapasztalata, mint JHWH megmentő és szabadító cselekvésének a tapasztalata. Ez a kezdet meghatározó jelentőségű tapasztalattá és teherhordó alappá vált Izrael egész későbbi hite és története számára, olyannyira, hogy az „Egyiptomból való kivonulás Isten üdvözítő tetteinek ősképe”[44] lett. Izrael alapvető hitvallásává vált a kijelentés: „JHWH a mi Istenünk, aki kivezette atyáinkat Egyiptom földjéről, a szolgaság házából” (Józs 24,17; vö. MTörv 6,12). A hitvallás JHWH istenségét a legnagyobbnak tekintett történelmi tettével, a fogságból megmentő cselekvésével jellemzi. E szabadító isteni tett a legszorosabb kapcsolatban áll a JHWH név Mózesnek adott szóbeli kinyilatkoztatásával. Az önmagában titokzatos, meghatározatlan és a jövő felé nyitott „ehye aser ehye” kijelentés s vele a JHWH név a szolgaságból kiszabadító ezen isteni tett révén kezd megtapasztalható tartalmat nyerni és igazolódni. Az Egyiptomból történő isteni megmentés Izrael történelmi emlékezetének, hitvallásának és istentiszteletének alapvető témája. E megszabadító isteni tett áll a termény zsengéjének felajánlásakor elmondott ima (kis történeti krédó: MTörv 26,3-10), és a dicsőítő (Zsolt 136) vagy éppen panaszkodó (Zsolt 80) istentiszteleti zsoltárok fókuszában. Ezt idézik fel és teszik jelenvalóvá a megemlékezéssel az évenkénti pászka ünnepen (Kiv 12), elsősorban ezt kell áthagyományozni a következő nemzedékeknek (MTörv 6,4-12; Bir 6,13). A parancsolatoknak és a törvényeknek, mindenekelőtt a kizárólagos JHWH-tisztelet parancsának, ez az Izrael történetének kezdetén véghezvitt megmentő isteni tett az alapja (MTörv 5,6; Kiv 20,2). A próféták is rendre erre az eseményre hivatkoznak történelmi visszapillantásaik során, hogy szembesítsék kortársaikat a kezdetben adott történelmi istentapasztalathoz való hűtlenné válásukkal (Ám 2; Jer 2; Ez 16; 20; 23). JHWH szabadító tettének e kezdetben adott tapasztalatát a fogság utáni könyvek is felidézik, mind a történeti (Jud 5,10-13), mind az apokaliptikus (Dán 9,15), mind a bölcsességi szövegek (Bölcs 10,17-20). „*A kezdetben véghezvitt megmentés tapasztalata* Izrael számára azt jelenti, hogy Jahve Izrael számára a Megmentő *marad*. Ahogy a kezdetben Ő volt a Megmentő, úgy a továbbiakban is tőle várják, kérik és tapasztalják a megmentést: Jahve a megmentő Isten.”[45] Az Ószövetség történeti könyvei a megmentés és szabadítás további tetteiről számolnak be. Az egyiptomi szolgaságból és a Sás-tengernél az üldözőktől történő megmentést követik a pusztai vándorlás során megtapasztalt megmentő isteni cselekedetek. Itt nem az ellenség kezéből, hanem az éhség, a szomjúság, a kimerültség szükséghelyzetéből menti meg népét Jahve. Jellemző módon a nép zúgolódó lázadozásaira Mózes és Isten ellen JHWH nem büntetéssel, hanem a mindenkori veszélyhelyzetből való megmentéssel válaszol. A honfoglalást és a bírák korát elbeszélő történetekben folytatódik annak tanúsítása, hogy az ellenségtől hogyan ment meg JHWH a szükséghelyzetekben egy-egy karizmatikus hős vezetésével (Bír 6-7). A királyság kezdetéről (Saulról és Dávidról) szóló történetek arról tudósítanak, hogy JHWH a filiszteusok

[44] Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 202.
[45] Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 30.

kezéből miként menti meg népét. A babiloni száműzetésben működő Deutero-Izajás új exodusként hirdeti meg, hogy JHWH megszabadítja népét a fogságból. A megmentő Istenbe vetett hit azonban egyre átfogóbb dimenziót nyer: JHWH nemcsak népének, hanem az egyes embernek és az emberiségnek is a megmentője. Az egyéni imádságként használatos zsoltárok, akár panasz, akár dicsérő zsoltárok a megmentő JHWH-hoz fordulnak, szabadító tevékenységét kérve a nyomorúságos helyzetben (üldöztetés, igazságtalanság, betegség, halálveszély), vagy éppen hálát adva a szabadításért. Az őstörténet és az apokaliptika, a történelem kezdetére és végére pillantva, kiterjeszti JHWH megmentő tetteinek elbeszélését az emberiségre, sőt a teremtésre vonatkozóan. A vízözön története (Ter 6-9) és az Izajás-apokalipszis (Iz 24-27) szerint JHWH egyetemes ítéletet tart, amely egyszerre pusztítás, de ugyanakkor megmentés is.

Az egyiptomi kivonulásról szóló bibliai történet elbeszéli, hogy a héberek csoportja – vagyis az Egyiptom területére korábban (Kr.e. 15-13. században) bevándorolt és ott pásztorkodó szemita nomád népcsoport – II. Ramszesz fáraó uralkodása idején (Kr.e. 1301-1234) nyomorúságos, sőt válságos helyzetbe került. Súlyos robotmunkára kényszerítették, és erőszakos asszimilációs politika áldozata lett (héber fiúgyermekek megölésére adott fáraói parancs). Sem az erőszakot alkalmazó ellenállás (Mózes megöli a robotfelügyelőt: Kiv 2,11-15), sem a birodalom keretei között kultikus függetlenséget kereső kísérlet (meghiusul az áldozatbemutatás a pusztában: Kiv 5,1-5), nem vezetett sikerre. A bibliai hagyomány szerint ebből a teljesen kilátástalan és fenyegetett helyzetből mentette meg a hébereket, a Mózes által vezetett csoportot, mint saját népét JHWH. A megmenekülés tapasztalatát átélők nem mind származtak ugyanabból a nemzetségből, különböző népelemekből összeállt csoportot alkottak (vö. Kiv 12,38), akik mind meg akartak szabadulni a fáraó uralmának szorításából. E vegyes összetétel még inkább előmozdíthatta, hogy a Kánaánba történő bevándorlás után JHWH megmentő tettéről szerzett tapasztalatukat közölni tudták más olyan csoportoknak is, akik szintén elnyomottnak érezték magukat és segítségre vártak.[46] A bibliai történet két egységre tagolva beszéli el az Egyiptomból való kivezetés isteni művét. Egyrészt megszabadításként a hosszantartó elnyomás szükséghelyzetéből a csodák, jelek és csapások nyomán, melyeket JHWH előre meghirdet és véghez is visz Mózes által Egyiptom földjén (Kiv 7-11). Másrészt megmenekítésként a halálos fenyegetettség helyzetéből, a fáraó üldöző seregeitől a Sás-tengernél (Kiv 14). A kivezetés-kivonulás eseményén belül ez utóbbi mozzanat képezi a döntő jelentőségű tapasztalatot Jahve megmentő hatalmáról, melyet a visszatekintő „Tengeri ének" beszél el (Kiv 15) tömör hálaadó ének formájában. A jahvista elbeszélés (Kiv 13,17-14,31) alapján a Sás-tengernél megtapasztalt szabadító isteni tettre ún. „konstellációs" csodaként tekinthetünk. „Az erős keleti szél szabaddá tett egy gázlót, amelyen keresztül a mózesi csapat elmenekülhetett, miközben az egyiptomi üldözőket a visszaömlő víz váratlanul elsodorta. Akik ebben a tapasztalatban részesültek, ezt a ritka természeti eseményt Istennek a megszabadításuk érdekében tett csodálatos beavatkozásaként tapasztalták meg, a hit szintjén értelmezték, az értelmezés azonban mégis valóságos-történeti tapasztalatra emlékeztetett."[47] E rendkívüli természeti eseményt azért lehetett JHWH szabadító tetteként értelmezni, vagyis azért válhatott hittapasztalattá Izrael számára, mert JHWH-nak népe

[46] Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, 58.
[47] Uo. 63.

megmentésére vonatkozó ígérete előzte meg, s ez az ígéret egy teljesen kilátástalan és emberileg megoldhatatlan helyzetben bizonyult igaznak. Izraelnek az Úristenről szerzett alaptapasztalatává vált, hogy JHWH kiszabadít a fogságból és megment a szükséghelyzetben. JHWH jövőbeli szabadító tettére vonatkozó ígérete és szabadító tette közötti összefüggés megtapasztalása azt az ismeretet közvetíti róla, hogy Ő ura a történelemnek. Ismeri a jövőt és van hatalma, hogy tervei szerint alakítsa a történelmi eseményeket. A szabadítás tapasztalatának további tartalma: „JHWH azért cselekedhet a történelem uraként, mert ő a természet ura. A megszabadítás csodája arról az Istenről tanúskodik, akinek a szél és a tenger is engedelmeskedik."[48] Végül, a megmentés isteni ígérete és tette feltárja JHWH cselekvésének végső motívumait, s ezzel együtt további isteni tulajdonságait. JHWH látja népe nyomorúságát, ismeri szenvedéseit, hallja sóhajtásait, meghallgatja segélykiáltását (Kiv 3,7). Közel van népéhez, együtt érez vele és ezért cselekszik érte. Szabadító cselekvésének végső motívuma kettős: irgalmas szeretete övéi iránt és hűsége az atyáknak tett ígérethez (MTörv 7,8; 4,37; vö. Oz 11,1).

Az egyiptomi szolgaságból történő kivezetés isteni művét az ószövetségi hagyományok teológiailag többféle módon értelmezték. JHWH cselekvését különböző igék segítségével igyekeztek értelmezni.[49] Az egyik legjellemzőbb, s minden bizonnyal legősibb kifejezésként a *„kiragadni", „megmenteni"* (nṣl qa és hi alakja) igét használták (Kiv 3,8; 5,23; 6,6; 12,27; 18,4.8-12), mely a halál torkából, halálveszélyből, a fáraó hatalmából és seregei kezéből történő kiragadást jelentette. Egyéb ószövetségi szövegek is gyakran használják ezt az igét JHWH-nak valamilyen veszélyes helyzetből, bajból – más népek hatalmából, ellenfelektől, üldözőktől, fájdalomtól, félelemtől, haláltól – megmentő cselekvésének jelölésére (összesen mintegy 120-szor; zsoltárokban 38-szor; pl.: Bír 6,9; 8,34; 10,15; 1Sám 7,3; 10,18; Zsolt 7,2; 31,16; 34,20; 54,9; 142,7). A Sás-tengernél történt kiragadást a halálveszélyből, megmentést az üldözőktől és a fáraó seregének elpusztítását úgy is értelmezték, mint JHWH harci cselekményét népe javára (Kiv 15,3). A „megmenteni/kiragadni" kifejezés mellett a deuteronomikus hagyományban megjelent a *„kiváltani"* (pdh: Kiv 7,8; 15,16; Zsolt 74,2) és a *„megváltani"*(g'l: Kiv 6,6; 15,13; vö. Iz 51,10; Zsolt 74,2) értelmező ige is. Eredetileg minkettő jogi vonatkozású kifejezés volt, jelentésük azonban összeolvadt. A *„kiváltani"* (padah) elsősorban azt a cselekményt jelentette, amikor a rabszolgákat „kiváltották" szolgaságukból (Kiv 21,2-11; Lev 19,20; MTörv 15,14). Mivel a héberek szolgasorban voltak Egyiptomban, ezért kiragadásuk és megmentésük egyet jelenthetett a „kiváltással" JHWH részéről. A *„megváltani"* (ga'al) ige eredetileg a nemzetségi jog fogalomkörébe tartozott. Azt a cselekményt jelölte, amikor valaki az idegen kézbe került ősi földbirtokot visszaszerezte (Lev 25,33), vagy az adósrabszolgává vált rokonát megváltotta, felszabadította egy összeggel (Lev 25,49). Az egyiptomi szolgaságból kiragadó megmentés Jahve részéről ehhez hasonlítható „megváltás". JHWH a szoros kötelékekkel, mintegy családi-rokoni szálakkal őhozzá tartozó és jogos tulajdonát képező saját népét, övéit váltja meg, szerzi vissza magának és állítja helyre. A „nép", ('am), JHWH népe és a „megváltani" (ga'al) kifejezések tehát szorosan összetartoznak. „Valószínűleg Deutero-Izajás volt az, aki a 'megvált' fogalmat választotta, és JHWH-ét

[48] Uo.

[49] Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája*, 146; Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* 38; Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája,* 62-67.

Megváltónak (go'él) nevezte el, hogy nyomatékot adjon az isteni elkötelezettségnek és cselekvésnek a kivonuláskor."[50] A „Megváltó" JHWH fenségcímévé és a hitvallás tárgyává vált: „Mert te vagy Uram a mi atyánk, Megváltónk a te neved öröktől fogva" (Iz 63,16). A népe mellett Jahve az egyes embernek is Megváltója, megszabadítója a bűntől (Zsolt 19,15), az ellenségtől (Zsolt 69,19), a halálos veszedelemtől (Zsolt 103,4). Ő a szegények, gyengék és szenvedők Megváltója, ügyének védelmezője (Péld 23,11; Zsolt 72,14; Jób 19,25). A fenti értelmező igék mellett a deuteronomikus hagyományban még egy további kifejezést is összekapcsoltak az egyiptomi fogságból történő kivezetés isteni tettével, nevezetesen a *„kiválasztani"* (bḥr) igét. Ezen összekapcsolásnak a klasszikus szöveghelye a MTörv 7,6-8. Izrael ősrégi hitének szerves része volt, hogy JHWH a saját tulajdonává tette őt, s különös módon JHWH-hoz tartozik, mint az ő népe. A JHWH népévé válás alapító eseményeként tekintettek az egyiptomi szolgaságból megmentő isteni tettre. Ez a meggyőződés elevenen élt még mielőtt a deuteronomikus teológia elkezdte volna használni a „kiválasztás" fogalmát. Erre minden bizonnyal – ahogy a MTörv 7,1-15 kontextusa mutatja – azért került sor, hogy a szinkretista veszéllyel ily módon is szembe szállva még nyomatékosabban hangsúlyozzák: Izrael számára egyedül JHWH az Isten, kizárólag JHWH-hoz tartozik, aki megmentette és tulajdonává tette, nem érdemei alapján, hanem szeretete és az atyáknak tett esküjéhez való hűsége miatt. A kiválasztás nem jogcímet ad, hanem feladatot: kötelezettséget arra, Izrael feltétlenül Jahve rendelkezéseit kövesse.[51]

[50] Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, 66.
[51] Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* 33 sk; Schreiner 25-29)

IV. Az atyák Istene – a pátriárkai elbeszélések

1. Kapcsolódás az emberiség (őstörténet) és Izrael népének történetéhez

A pátriárkai elbeszélések önálló egységet alkotnak a Pentatuchusban (Ter 12-50). Összekötő hidat képeznek a teremtő Isten és az emberiség közötti történet kezdeteiről szóló őstörténet (Ter 1-11) valamint az Isten és Izrael közötti történet kezdeteiről (Kiv-MTörv/Józs) szóló elbeszélések között. Az emberiség egyetemes története és Izraelnek, mint Isten népének a története közé ékelődik be az ősatyák családtörténete. A pátriárkák története két szempontból is visszautal az őstörténetre. Egyfelől a Papi hagyomány genealógiai összefüggést teremt a vízözön utáni nemzetségek és Ábrahám között (Ter 11,10-32). Másfelől az emberi gőgből fogant Bábeli toronyépítés és annak isteni büntetése által felvetett és nyitva hagyott kérdésre – Hogyan alakul ezután Isten és a népekre tagolódott emberiség története? – Isten üdvösséget munkáló válasza Ábrahám elhívása lesz, aki által (illetve akinek utódjai által: Ter 22,18) – Isten ígérete szerint „áldást nyer a föld minden nemzetsége" (Ter 12,3). Isten tehát valami egészen új és egyetemes jelentőséggel bíró üdvtörténetet kezd el Ábrahám meghívásával az emberiség történelmén belül. Egy egészen kicsi és jelentéktelennek látszó új kezdet révén, egy család történetén keresztül akarja az emberiség népeinek a történetét üdvösségtörténetté változtatni.[52] A pátriárkák családtörténete ugyanakkor előre utal Izraelnek, mint JHWH népének a történetére is. Egyfelől itt is megvan a leszármazásbeli összefüggés: Ábrahám, Izsák és Jákob a későbbi tizenkét törzsből álló Izrael ősatyái. Másfelől, az atyákat és Izraelt, az atyák történetét és Jahve népének történetét összeköti az ígéret és a beteljesedés összefüggése. Az Ábrahámnak tett két alapvető isteni ígéret – az utódok, vagyis a megsokasodás, valamint a föld, vagyis a maradandó és biztonságos letelepedés –, mely többször is megismétlődik az elbeszélésekben (Ter 12,1-3; 15,5-8; 17,4-8; 22,15-18), Izrael történetében teljesedik majd be, sőt csak ekkor mutatkozik meg az ígéretek teljesebb hordereje. Ábrahám életében még csak picinyke kezdete tapasztalható az isteni ígéretek valóra válásának. Isteni ajándékként utódot kap Izsák, az ígéret fiának személyében (Ter 18,1-15; 21,1-7). Kánaán földjén ő maga jövevényként él, de Machpelában egy kis birtokhoz jut vásárlással, ahol eltemetheti Sárát és később őt magát is eltemetik (Ter 23). Mindez azonban csak előkészülete, kezdete az isteni ígéretek valóra válásának, melyet Ábrahám leszármazottaiként Izrael fiai később megtapasztaltak. A számos utód, a sokasodás ígérete azzal teljesült, hogy Izraelben néppé vált Ábrahám családja. A föld ígérete azzal vált valóra, hogy Izrael Isten ajándékaként elfoglalhatta és birtokba vehette Kánaánt. A pátriárkai történetek Papi átdolgozásában felbukkan azonban egy harmadik ígéret is (Ter 17,4-8.19). „Isten ugyanis nemcsak földet és utódokat ígért az atyáknak, hanem azt is, hogy az ő Istenük és utódaik Istene lesz, s ezzel egy sajátos Isten-kapcsolat távlatát rajzolta meg előttük. Ez az 'Istenetek leszek' azonban nem más, mint a Sínain kötött szövetség formulájának első tagja, amely formula később így hangzik: 'Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek'".[53] Az atyák története a maga kánoni szövegekben előttünk álló formájában így végső soron Isten sokszoros gondoskodásának a bizonyságtétele. Ígéretei a néppé (Izraellé) válásban, Kánaán

[52] Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája*, 135-138.
[53] Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája*, 141.

földjének birtokbavételében és páratlan istenkapcsolat létesítésében, JHWH népévé válásban teljesülnek. A Pentateuchus/Hexateuchus írásai (Ter-Kiv-Lev-Szám-MTörv-Józs) tulajdonképpen ezeknek az Izraelre vonatkozó isteni ígéreteknek a valóra válását mutatja be. Az Ábrahámnak adott negyedik ígéret – „általad áldást nyer a föld minden nemzetsége" (Ter 12,3); „utódaid által nyer áldást a föld minden népe" (Ter 22,18) – túlterjed Izraelen, s az egész emberiségre vonatkozik. Ennek az ígéretnek a teljesedéséről nem számol be a Pentateuchus, de a babiloni fogság előtti többi ószövetségi hagyomány sem. Ennek az ígéretnek nem Izrael a kedvezményezettje, ő csak eszköze és szolgája az ígéret megvalósulásának. A babiloni fogság alatt a JHWH titokzatos szolgájáról keletkezett énekek ismerik ennek az egyetemes ígéretnek a Szolga általi teljesítését. A királyi és prófétai vonásokat egyaránt magán viselő Szolga, kinek alakját sokféleképpen lehet értelmezni – Izrael, a szent maradék, Deutero-Izajás, egy próféta –, igazságot visz a nemzeteknek, megszilárdítja az igazságot a földön, ő lesz a nemzetek világossága (Iz 42,1.4.6; 49,1.6). Az áldássá levést, áldásközvetítést a fogság után Trito-Izajás Izraelnek a népek közötti papi feladataként és szolgálataként fogalmazza meg: „Benneteket meg az Úr papjainak hívnak, és így neveznek: Isten szolgái." (Iz 61,6) Ami a kultikus közösségben a papok feladata, azt Izrael egész népe tölti be a nemzetek javára: Istenhez való különleges közelsége révén közvetítheti az üdvösséget, közbenjárhat értük és más népeket képviselve végzi szolgálatát. Ebben a perspektívában az Ábrahámnak adott másik három ígéret is többletjelentést nyerhet. A néppé válás, az ország, a JHWH tulajdon népévé tevés ígérete mind a negyedik ígéret megvalósulása érdekében történik, azért, hogy JHWH népe Ábrahám leszármazottaként minden nép számára áldás és üdvösség közvetítője legyen.

A korakirályság (Dávid vagy Salamon kora) vagy későkirályság (Jozija kora) idején keletkezett Jahvista (másként: nem Papi) hagyomány ezen a módon, az ígéret és a beteljesedés nagy összefüggései mentén építette be saját visszatekintő és nagyszabású történelemteológiai koncepciójába a pátriárkai családtörténeteket. Eredetileg azonban az atyákról szóló ősi hagyományok függetlenek voltak mind a mózesi JHWH-hit hagyományaitól (kivonulás, Sínai szövetségkötés, pusztai vándorlás, honfoglalás), mind egymástól. A Jákobról szóló hagyományok elsősorban Közép-Palesztina szentélyeihez kötődtek (Bétel, Szichem, Pénuel), míg az Ábrahámról és Izsákról szóló elbeszélések déli vidékekről (Beerseba, Mamre) származtak. E családtörténetekhez képest az államiságot feltételező terjedelmes József-történet (Ter 37-50) műfajilag is önálló egységet képez, olyan bölcsességi tanító elbeszélés, novella, amelyet csak később illesztettek a pátriárkai történetekhez.[54] „Az egyes pátriárkákról szóló, eredetileg önálló elbeszélések, illetve elbeszéléscsoportok a hagyományozás során egymáshoz rendeződtek és összefüggésbe kerültek, azaz ciklusokká formálódtak."[55] A jelenlegi kánoni formát az jellemzi, hogy „a három pátriárka alakját nemzedéki egymásutániságba kapcsolja, vagyis megteremti a pátriárkák folyamatos történetét".[56] A sokféle hagyományanyag egyetlen történetté alakítása nemcsak a genealógiai összefüggés megteremtésével jött létre, hanem a mélyebb egységesítő alap teológiai természetű volt, nevezetesen az ősatyáknak adott, gyakran megismételt isteni ígéretekben jelölhető meg. Az egyetlen isteni terv hozza létre a folyamatosságot a családtörténetek között, „a cselekmény szerteágazó anyagának minden részletét ugyanaz az isteni szándék hatja át. Minden annak a célnak alárendelt, amit Isten a pátriárkák történetének kezdetén az Ábrahámnak adott ígéretében elindít (Gen

[54] Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája*, 139, 143; Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 186.
[55] Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 184.
[56] Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 185.

12,1-3).”[57] A genealógiai összefüggés megteremtése tulajdonképpen ezt a mélyebb teológiai egységesítő szempontot fejezi ki.

2. Az atyák Istene és JHWH tiszteletének összefonódása

Az egységesítés alapjául szolgáló egyetlen isteni terv gondolata természetesen feltételezte, hogy ugyanannak az egyetlen Istennek a tervéről, ígéreteiről és ígéretteljesítéseiről van szó. A Jahvista (nem Papi) történelemteológia minden további nélkül előfeltételezi, hogy az atyák történetének minden eseményében JHWH volt jelen, ő vezette az atyákat. A Jahvista hagyomány minden további nélkül közvetlenül JHWH-ra vonatkoztatta, JHWH megnevezéseivé és jelzőivé léptette elő az atyák hagyományaiból ismert, s a pátriárkák ősi istentiszteletére utaló olyan megnevezéseket, mint pl.: az „atyám Istene” (Ter 31,5.42; 32,10), „Izsák félelme” (Ter 31,53), „Jákob erőssége” (49,24). Amint a JHWH-név kinyilatkoztatásával kapcsolatban említettük, az Elohista és a Papi hagyomány hangsúlyozta, hogy a pátriárkák még nem ismerték a JHWH nevet, a Papi hagyomány szerint az ősatyák Él Saddajként tisztelték Istent. Ugyanakkor ezen hagyományok szerint a Mózesnek JHWH néven megnyilatkozó Isten, maga JHWH azonosítja magát az atyák által tisztelt Istennel, Ábrahám, Izsák és Jákob Istenével. A különbségtétel JHWH és Él Saddaj istennév között azokat a különbségeket tükrözheti, melyek egyfelől a Mózes-féle JHWH-hit/tisztelet, másfelől az ősatyák istentisztelete között volt. Ugyanakkor a különbségek dacára történő (ön)azonosítása JHWH-nak az atyák által tisztelt Istennel azért volt lehetséges, mert JHWH néhány alapvető és lényegi tulajdonságával az atyák Istene is rendelkezett. Következésképpen, mindabban, ami az atyákkal történt, a JHWH-hit felismerhette Istenének cselekvését és szavát.

A pátriárkák vallástípusának és istentiszteletük sajátos ismertetőjegyeinek a meghatározásában elsősorban A. Alt, Cl. Westermann és R.W.L. Moberly kutatásaira támaszkodhatunk.[58] Eszerint a pátriárkák hagyománya „az ókori Keletről ismert és az ’atyák Istenének’ nevezett vallástípust képviseli”[59], mely jónéhány szempontból különbözik a mózesi jahvizmustól. A pátriárkák vallásában még hiányzik a bűnre irányuló kifejezett reflexió, az isteni büntetés, az ítélethirdetés, a kiengesztelődés és az ígéretek elveszítésének gondolata, melyek a JHWH-hitben lényeges szerepet játszanak. Ugyancsak hiányzik a politikai eseményekkel való kapcsolat: az atyák Istene nem a pogányokat megítélő és népe harcait vezető Isten. További lényeges különbségek állapíthatók meg a kultikus formákat illetően. Az „atyák Istenének” tiszteletéből hiányzik az elkülönített szent hely (templom), az elkülönített szent idő (ünnepek naptárja), a szent közvetítő személyek (papok, próféták), a pontosan előírt áldozati rituálé. A pátriárkák maguk végzik az áldozatbemutatást ott, ahol éppen tartózkodnak (szent kövek, fák környezetében), ők adnak áldást, tehát maguk a családfők látnak el papi feladatot. A pátriárka Isten szavának, ígéretének közvetlen befogadója, de nem hirdetője vagy áthagyományozója az isteni szónak. Míg a JHWH-hitet teljesen áthatja a „szentség” alapgondolata – Jahve szent és népe is szent (kadós: Kiv 3,5; 19,6), Istennek lefoglalt és másoktól elkülönített nép –, addig a szentségnek, elkülönülésnek ez a dimenzió hiányzik az atyák istenhitéből. A pátriárkák egy Istent, az „atyám/atyák Istenét” tisztelik; hiányzik azonban az istenek pluralitásának, vetélkedésének,

[57] Uo.
[58] A továbbiakban Rózsa Huba összefoglaló ismertetésére támaszkodunk. Rózsa Huba, *A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében*, in *Isten a kezdet és a vég*, SZIT, Budapest 2010, 158-205; különösen: 189-197.
[59] Uo. 189.

a velük való szembenállás vagy tagadásuk szükségességének a gondolata. Végül a történetek olyan dolgokat is elbeszélnek az ősatyákról, melyeket a későbbi mózesi törvény tilt (emlékkő állítása, szent fa ültetése: Ter 21,33; 12,6-7; 28,18-22; vö. MTörv 16,22).[60]

E nem jelentéktelen különbségek azt igazolják, hogy a pátriárkák vallása, mint az „atyám/atyák Istenének" a tisztelete önálló és a JHWH-tisztelettől független, abból le nem vezethető, (annál ősibb) vallástípus volt. Mégis az „atyák Istene" tiszteletnek voltak olyan lényegi elemei, melyek lehetővé tették, hogy a pátriárkák által tisztelt Istenben a JHWH-hit követői felismerjék JHWH-ét, és elfogadják azonosságát (JHWH önazonosítását) vele. (1) Az egyik ilyen lényegi és közös vonás abban jelölhető meg, hogy az ősatyák és a JHWH-hit követőinek tapasztalata szerint is Isten nem helyekhez, hanem személyekhez, illetve egymással szorosan összetartozó személyek közösségéhez kötődik. Egyfelől az „atyám/atyák Istene" (Ter 31,5.42; 32,10) – illetve a családfő nevéhez kapcsolt megnevezés: Nahor Istene (Ter 31,53), Ábrahám Istene (Ter 26,24; 31,53) – kifejezések, másfelől az „Izrael Istene", „JHWH népe", „népem", és az „Istenetek leszek" kifejezések jól mutatják ezt a közös vonást. Az „atyám Istene" megjelölésnek a szerepe egy családszerkezetű közösségben ugyanaz, mint később „Izrael Istenének" a politikai struktúrákkal rendelkező nemzet/nép közösségében. Mindkét esetben Istennel – az „atyám Istenével", illetve JHWH-val – a nagycsalád, illetve a nép közössége minden tagjának szoros, szinte rokonságra emlékeztető kapcsolata van. Az adott közösség – nagycsalád vagy nép – saját Isteneként hívja őt segítségül; Isten szava és cselekvése elsődlegesen erre a közösségre – nagycsalád, illetve nép – vonatkozik. (2) Isten helyhez nem kötődéséről is mindkét vallástípus követőinek van tapasztalata: az „atyák Istene" együtt „vándorol" a pátriárkákkal; JHWH átvezeti népét a pusztaságon. (3) Az „atyám/atyák Istene" és JHWH másik közös és lényegi ismertetőjegye, hogy ígéretet ad és ígéretet teljesít, övéiért cselekszik és a hozzá tartozókat vezeti. Isten szavai és tettei szorosan összetartoznak, együtt tárják fel Őt. Ígéreteinek megtartása révén hűséges és megbízható Istennek mutatkozik. (4) További közös vonás a két fajta vallástípus között a monolatria: az egy Isten – „atyám Istene, illetve JHWH – kizárólagos tisztelete a közösség (nagycsalád vagy nép) részéről. (5) Végül abban is megegyezik a két vallástípus, hogy az „atyák Istene" és JHWH is feltétlen engedelmességet, utasításainak követését és teljes bizalmat követel övéitől, mely magában foglalhatja a próbatételeket és az azokban való helytállást is.[61] Az „atyám/atyák Istene" és JHWH azonosítása egymással valószínűleg kölcsönhatásban mehetett végbe. A JHWH tetteiről szerzett tapasztalat fényében (kivonulás, átvezetés a pusztán) újra értelmezték az „atyák Istenéről" szóló pátriárkai hagyományokat; ugyanakkor az „atyák Istenéről" szerzett ősi tapasztalatok beépültek a JHWH-hit istenismeretébe, tartalmilag gazdagítva azt. Az „Izrael Istene" kifejezés feltételezhetően tükrözi a kölcsönhatást. Az „Izrael Istene" megjelölés emlékeztet Ábrahám, Izsák és Jákob Istenére. Különösen is Jákob alakjával kapcsolódik össze, aki a bibliai hagyomány szerint az „Izrael" nevet kapta (Ter 32,29). Illés imája tartalmazza azt a formulát, melyben Jákob neve helyett Izrael áll: „Jahve, Ábrahám, Izsák és Izrael Istene" (1Kir 18,36). Jákob/Izrael alakja és a róla szóló hagyomány erősen kötődik Szichemhez, ahogy az „Izrael Istene" elnevezés is (Ter 33,20; Józs 24,2.23; 8,30). Eredetileg az „Izrael" kifejezés egy észak-palesztínai törzs neve volt, melyről Merneptah fáraó (1234-1220) sztéléje tesz említést

[60] Uo. 190-195. Vö. Gerhard von Rad, *Az Ószövetség teológiája*, 144.
[61] Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, 42-44.

a Kr.e. 13. században, s melyről később az északi országrész lett elnevezve. Ennek a Szichem vidékén élő törzsnek az a csoport közvetítette a JHWH-hitet, mely Mózes vezetésével vonult ki Egyiptomból, a Jordánon átkelve, kelet felől tört be Kánaán földjére és Szichem vidékén telepedett le. Így JHWH lett ennek a törzsnek, Izraelnek az Istene, akit azonban a korábban Szichemben tisztelt istenség nevével továbbra is illettek, és Él-nek neveztek (Ter 33,20).[62] Ugyanakkor a letelepedő Mózes-csoport átvehette és JHWH-ra alkalmazhatta az Él, illetve az „Izrael" megnevezést. JHWH és Izrael Istenének fogalma, JHWH és Jákob/Izrael Istenének a személye így azonosulhatott egymással. Az azonosítást tartalmilag maga az „Izrael" szó is elősegíthette, amennyiben e név azt jelenti, hogy Isten küzd (Ter 33,29; Oz 12,4 sk), illetve, hogy Isten uralkodik. E névnek a jelentése jól illett JHWH-ra, akiről megtapasztalták a kivonulás részesei, hogy népéért küzd és uralja a történelmet. „Valóra váltotta, amit az Izrael név vallott vagy ígért; a névmagyarázat értelmében szabad őt Izrael Istenének nevezni."[63]

[62] Uo. 31, 44. Lehetséges, hogy ez a JHWH-hitet elfogadó és „Izraelnek" nevezett törzs közvetítette a Jákobról és a Jákob Istenéről szóló tapasztalatot megőrző ősi hagyományt a letelepedő JHWH-csoportnak, mely ezt saját JHWH-hitének a hagyományába építette.

[63] Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája,* 45. Az „Izrael" elnevezéssel később a Saul által uralt államalakulatot, majd az északi királyságot jelölték. Az északi királyság megszűnése (Kr. e 722) után is fennmaradt azonban az elnevezés, de megváltozott és kiterjesztett jelentéssel, mely immár nem államhoz vagy földterülethez kötődött. A kifejezést a MTörv Jahve egész népére alkalmazza, mint a Törvényt hallgató és neki engedelmeskedő közösségre (MTörv 1,1; 5,1-5; 27,9; 1,11). A MTörv így az Izrael név használatát a mózesi időkbe helyezi vissza, de már a J hagyomány Izrael fiainak tekintette a kivonulás részeseit. Uo. 31 sk.

V. JHWH földet adományoz – a honfoglalás hagyománya

1. Vallástörténeti megfontolások

Az izraelita honfoglalás és letelepedés folyamatának történeti rekonstrukciója máig élénk vita tárgya a szakirodalomban. Maguk a bibliai szövegek sem mutatnak egységes képet. „A Józsue könyve 2-11 és a Dt 1-3 fejezete szerint Izrael tizenkét törzse Józsue vezetésével egyetlen nagy hadi vállalkozással hódítja meg Palesztínát. (…) A Bírák könyve (1,19.20.27-36) felsorolja azokat a kánaánita városokat, melyeket az izraeliták nem tudtak elfoglalni (…) Sámuel könyve szerint Jeruzsálemet csak Dávid hódította meg (2Sám 5,17köv.). Így a honfoglalás folyamata, s egyben Izrael kialakulása hosszabb időt vett igénybe. Lényegében a 13. század második felében kezdődött és Dávid uralma idején (Kr.e. 1004-965) zárult le."[64] A bibliai szövegek mellett a kutatók figyelembe veszik az egyiptomi írásos forrásokat és feliratokat, a régészeti leleteket és a néprajzi-szociológiai megfigyeléseket is, s ezek alapján igyekeznek rekonstruálni a honfoglalás történeti folyamatát. Rózsa Huba a következő három alapelméletet ismerteti és értékeli: a harci cselekményekkel történő hódítás modelljét (Baltimor-i iskola: W.F.Albright, G.E.Wright, J. Bright), a félnomádok békés beszivárgásának elméletét (A. Alt, M. Noth), valamint a kánaánita városállamok népességének átrétegződésével és kiköltözésével számoló modellt (G. Mendenhall, N. K. Gottwald). Úgy tűnik, hogy egyik elmélet sem tud önmagában kielégítő megoldást adni. Az azonban bizonyosnak látszik, hogy a Józsue könyve által harci cselekmények soraként ábrázolt honfoglaláskép történetileg nem igazolható, inkább teológiai üzenetet hordozó értelmezés, mint történeti beszámoló. Történetileg az izraelita honfoglalás és letelepedés egy több mint két évszázadig tartó, több szakaszból álló és összetett folyamat volt, melyben a fent említett elméletek által feltételezett történeti tényezők együttesen is szerepet játszhattak.

2. A honfoglalás teológiai megalapozása

Az ószövetségi hagyományok értelmezése szerint az izraelita honfoglalás és letelepedés teológiai alapját az adja, hogy maga JHWH ajándékozza ezt a földet az ő népének, ez a föld és ország az ő adománya Izraelnek. Az „ígéret földje" kifejezés jól tükrözi azt a meggyőződést, hogy a föld adományozása JHWH kifejezett ígéretén alapszik. Ez az a jogcím, melynek jegyében a honfoglalás és letelepedés megtörténik. A honfoglalás nem más, mint jogos birtokbavétele annak a földnek, melyet JHWH ígéretével már korábban az ő népének adott. Ez a gondolat természetszerűleg előfeltételezi azt, hogy ez a föld, Kánaán, valójában JHWH tulajdona, Ő az igazi birtokosa, s így szabadon adhatja azt örökségül, osztályrészül népének. A föld, Kánaán odaígérésének motívuma megjelenik már a Pentateuchus legősibb (jahvista-elohista) hagyományában, mégpedig az egyiptomi fogságból megszabadító isteni cselekvéshez kapcsolódóan. Az égő csipkebokor jelenetében JHWH a fogságból kivezető tettének céljaként jelöli meg „egy jó és tágas föld"-re történő elvezetést. Ezt mondja az Úr Mózesnek: „Leszálltam (…), hogy megszabadítsam az egyiptomiak kezéből, és kivezessem arról a földről egy jó és tágas földre" (Kiv 3,8; vö. 3,17; Oz 12,14; Ám 2,10). A Mózes vezette csoport ennek az ígéretnek a fényében vándorolt Kánaánig és telepedett le annak „jó és tágas földjére". A vélhetőleg a

[64] Rózsa Huba, „Az izraelita honfoglalás kérdése a modern biblikus kutatás tükrében", in Uő., *Isten a kezdet és a vég*, SZIT, Budapest 2010, 279-300, itt: 281 köv.

dávidi-salamoni királyi udvarban keletkezett jahvista-elohista történelemábrázolás felfogható úgy is, mint a kánaáni kultúrterület izraelita birtoklásának egyetlen nagy teológiai indoklása, eciológiája.

A deuteronómiumi-deuteronomista teológiában a honfoglalás teológiai megalapozásaként hangsúlyozottan az ősatyáknak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak tett isteni ígéret szerepel. Ez a hagyomány a pátriárkáknak szóló egykori ígéretet a legeltetésre alkalmas földterületről az egész ország földjének az odaígéréseként értelmezte. Ennek értelmében Kánaán az az ország, melyet Isten hajdan esküvel ígért az atyáknak (MTörv 1,8.35; 6,10.23; 7,12.13; 8,18; 11,9.21; 19,8; 26,3; 28,11).[65] A babiloni fogság idején megfogalmazott deuteronómiumi-deuteronomista történeti mű voltaképpen az ország elvesztésének egyetlen nagy teológiai indoklása, eciológiája. Ebben az összefüggésben a mű nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az ország voltaképpeni és szuverén birtokosa JHWH. Az atyáknak esküvel tett ígérete alapján ő adományozta népének ezt a földet és bízta meg Józsuét, hogy foglalja el (lqh: MTörv 3,8; 29,7; Józs 11,16.19.23 Bír 11,13.15) és vegye be (lkd: Józs 11,16; 19,49.51). Az ország elvesztésének okát a sorozatos szövetségszegésekben, a JHWH által adott törvény meg nem tartásában, főleg az idegen istenek tiszteletében jelöli meg. Amint Izrael nem juthatott az ország birtokába, csak úgy, hogy engedelmeskedett az országot neki ajándékozó JHWH-nak, úgy nem is maradhatott meg benne JHWH szolgálata, a hozzá való ragaszkodás, az ő tisztelete és szeretete nélkül. Mivel az ország mindig JHWH felségjoga alá tartozik (Oz 9,3; Jer 2,7; 16,18; Ez 36,5),[66] azután is, hogy népének birtokul adta, hatalmában áll azt – sorozatos szövetségszegés esetén – népétől elvenni (MTörv 28,63-65; 4,26-27), de megvédeni és visszaadni is.

A Mózesnek és a pátriárkáknak tett isteni ígéretek mellett Izrael honfoglalásának, az ország birtokbavételének egy harmadik teológiai megalapozásával is találkozunk az ószövetségi hagyományokban. Míg az előbbi kettő indoklás szinte kizárólag csak Izraelre, illetve Izraelnek Jahvéval való kapcsolatára összpontosít, addig e harmadik indoklás perspektívája már egyetemes, magába foglalja a többi népeket, s azok Istennel való kapcsolatát is. Ez az univerzális távlat felbukkan a deuteronómiumi Mózes-énekben, az ún. deuteronómiumi zsoltárban (MTörv 32,1-43). Itt arról olvasunk, hogy maga a Fölséges mérte ki a népek örökségét, választotta szét az emberek fiait és határozta meg a népek határait az Isten fiainak száma szerint. Ennek során „JHWH-nak a népe lett a része, Jákob jutott neki örökségül" (MTörv 32,8-9). A Második Törvénykönyv kontextusában egyértelmű, hogy a

[65] A pátriárkai történetek végső alakjukban, melyet feltehetően a babiloni fogság idején nyertek el, ezért aztán úgy mutatják be Ábrahám, majd Jákob vándorútjait Kánaán földjén, hogy ezek során a két ősatya bejárja szinte az egész országot. Sőt, Ábrahám temetkezési helyet is vásárol ezen a földön elhunyt felesége, Sára és saját maga részére. Mindez annak alátámasztására szolgálhatott, hogy Izrael honfoglalásával az teljesedett be, ami az ősatyákkal kezdődött el, Isten ígérete szerint. Mindennek felidézése később, a babiloni fogság idején azt a reménykeltő jelentéstöbbletet és aktuális üzenetet is hordozta, hogy a deportáltaknak az „ígéret földjére" való visszatérése, az elveszített ország újra birtokba vétele Isten határozott szándéka.Vö. Irmtraud Fischer, *Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung. Die Bedeutung des Landes in Erzeltern-Erzählungen*, in JBTh 23. Heliges Land, 2008, 3-24; különösen: 5-10.

[66] Ezt a felfogást vallja a Papi hagyomány is. Ebben JHWH így nyilatkozik: „a föld az enyém, ti meg csak jövevények és vendégek vagytok számomra" (Lev 25,23).

szöveg azonosítja a Fölségest (Él Eljon) és JHWH-ét.[67] Mózes éneke így azt hirdeti, hogy a fölséges Úristen szabta meg a népek határait, köztük saját tulajdon népének, Izraelnek a határait is. Az Úristen itt úgy jelenik meg, mint aki minden nép fölött rendelkező Úr, aki nemcsak a tulajdonul magának lefoglalt Izraelnek, de minden népnek is megadja a saját országát.[68] Ez a gondolat még nyomatékosabban jelen van a Teremtés könyvében, ahol a pátriárkai történetek (Ter 12-36) egyrészt a népek egymáshoz való viszonyát is ábrázolja alapítóik alakjain keresztül; másrészt az ezekben az elbeszélésekben szereplő népek a genealógiákon keresztül szervesen kapcsolódnak az őstörténetben szereplő ún. népek táblájához (Ter 10). Itt Noé három fia – Szem, Kám, Jáfet – közül Szem úgy jelenik meg, mint kiindulópontja annak a leszármazási sornak, mely végül Terach-hoz, Ábrám (Nachor és Hárán) atyjához vezet el. Izrael genealógiája ily módon az őstörténeti nemzedékekből nő ki és a továbbiakban is folyamatosan összekapcsolódik a környező népek leszármazásával. A történetekben szereplő egyes népek alapító alakjai egyszerre testesítik meg szimbolikusan a tőlük származó népeket és azok országait – Ammon, Moáb, (Ter 19), Edom, Szeir (Ter 26), Izmaeliták (Ter 21, 25,12-18), Arám (Ter 20 köv). Ahogyan „Izrael" egyszerre jelenti az alapítót, az országot és a népet, úgy hasonló a helyzet a legtöbb nép esetében is. Így a pátriárkai történetek üzenete világos. Noha Izraelnek különleges a helyzete, mivel az ősatya, Ábrahám isteni felszólítást kap egy új földre és országba költözésre (Ter 12), amit aztán ismét el kell hagynia (Ter 46), mégis végső soron minden ország szétosztása egy és ugyanazon Isten, Izrael Istenének, JHWH-nak a műve. Így Izrael története csak egy szelete Istennek az egész emberiséggel folytatott történetében, Izrael országa egy része a földkerekség Isten által elrendezett országai közül. Akkor is, ha a népek más isteneket tisztelnek, a bibliai látásmód szerint sohasem kerülnek ki teljesen JHWH cselekvési köréből. Felhasználhatja őket Izrael javára vagy ellenében, területeket adhat neki vagy vehet el tőlük, s ezzel minden nép és ország Urának bizonyul.[69]

A honfoglalás eddig említett három teológiai indoka mellett, s azokhoz kapcsolódóan a deuteronómiumi teológiában meg jelenik még egy negyedik motívum is, nevezetesen a büntetés mozzanata. Az ígéret földjéhez érkező Mózes Izraelhez intézett nagy beszédének visszatérő eleme, hogy JHWH szemében utálatos dolgokat műveltek Kánaán földjének lakói. Ezért a gonoszságukért űzi és pusztítja el őket (MTörv 9,3-6), veszi el tőlük az ország földjét és adja Izraelnek. Az Úristen szemében utálatos dolgok között első helyen említi, hogy „isteneik kedvéért (…) még fiaikat és lányaikat is elégették isteneiknek" (MTörv 12,31), de a jövendőmondást, csillagjóslást, varázslást és szellemidézést is ide sorolja (MTörv 18,9-12). Mindezek a gonosz tettek a vallási gyakorlatokban és meggyőződésben bekövetkezett súlyos torzulások területéhez tartoznak, melyek egy torz istenkép következményei. Utálatosak JHWH

---

[67] Elképzelhető, hogy a korábbi hagyományban A Fölséges Isten (Él Eljon) és JHWH alakjának azonosítása még nem történt meg. Lehetséges, hogy JHWH-ra úgy tekintettek, mint a Fölséges Isten fiainak egyikére és tanácsának egyik tagjára.

[68] Ezért olvashatunk arról a Második Törvénykönyvben, hogy JHWH megtiltja a Kánaán felé vonuló Izraelnek, hogy harcba keveredjen az edomitákkal, a moabitákkal valamint az ammonitákkal, és hogy földet foglaljon tőlük magának. Ezeknek a népeknek is JHWH jelölte ki országuk határait és adta nekik földjüket. Vö. MTörv 2,4-5; 2,8-9; 2,16-19.

[69] Vö. Irmtraud Fischer, *Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung. Die Bedeutung des Landes in Erzeltern-Erzählungen*, 20-22.

szemében, mert meghamisítják és akadályozzák az élő és igaz Isten ismeretét és így egyenesen szembe mennek JHWH akaratával. Izrael honfoglalása, s annak harci cselekményei ebben az összefüggésben mint a gonoszság megszűntetésének büntető eszköze értelmeződik. A büntetés gondolatához csatlakozik azután mintegy mellékesen az óvintézkedés motívuma is. Kánaán lakóinak torz vallásossága, Isten szemében utálatos dolgai állandó kísértést jelenthetnének a honfoglaló Izrael számára; ezért is látszik szükségesnek e népesség eltörlése gonosz műveikkel együtt. A honfoglalás büntetés motívuma ismét feltételezi az egyetemes perspektívát. JHWH az egyetlen és igaz Isten, minden nép Ura. Az Ő igaz ismeretét meghamisító és akaratával szembeforduló népeket jogában és hatalmában áll büntetni más népek által. Ez Izraelre is érvényes mindkét vonatkozásban. Lehet az isteni büntetés eszköze JHWH kezében, ez történik a honfoglaláskor. Ugyanakkor lehet a büntetés „tárgya" is más népek felhasználásával szintén JHWH kezében. Ez történik akkor, amikor ő maga is a kánaáni lakosságtól eltanult gonoszságokat művel, s ezért elveszíti a JHWH-tól kapott országot. Ebből a perspektívából nézve érthető az is, hogy milyen óriási tétje van annak, hogy JHWH népének minden tagja megtartsa a szövetség törvényét, s miért sújtja a nép tagjait ugyanaz a szigorú büntetés a törvényszegés esetén, mint Kánaán lakosságát az izraelita honfoglalás során (vö. MTörv 13,6.9-12,15-18; 17,2-7).

A bölcsességi hagyomány örököse a deuteronomiumi-deuteronomista honfoglalásértelmezésnek az isteni (büntető) igazságosságot hangsúlyozó egyetemes távlatának. Ugyanakkor itt felbukkan az isteni irgalmasságnak a motívuma is, mely az Úristen hosszantűrésében, türelmében és a büntetés mértékét enyhítő kíméletében mutatkozik meg. Az isteni bölcsesség éppen abban áll, hogy az igazságosságot és az irgalmat egyszerre és megfelelő arányosság szerint juttatja érvényre minden művében. Ez történt a honfoglalás eseményében is, amikor „szent földjét", a neki „legkedvesebb földet" JHWH elvette annak utálatos dolgokat művelő – itt ismét hangsúlyozottan szerepel a gyermekáldozatok szégyenletes szokása – lakóitól, kiket eltörölt, és népének adta, hogy a föld „Isten gyermekeiben méltó lakókat kapjon" (Bölcs 12,3-7). Ehhez az igazságossághoz társult azonban az isteni irgalom, mely csak fokozatosan, részlegesen és kíméletesen engedte érvényesülni az igazságosságot, alkalmat adva a megtérésre (Bölcs 12,8-18).

3. JHWH cselekvését értelmező háborús paradigma: JHWH háborúi

Már jóval a honfoglalást értelmező deuteronomista teológia megszületése előtt Izrael ősi vallási hagyományainak részét képezte JHWH háborúinak gondolata.[70] E hagyományok JHWH-t úgy mutatták be és ünnepelték, mint a saját népéért harcoló, Izrael javára háborúkat folytató és győzelmeket kivívó Istent. Mózesnek és Izraelnek a Sás-tengeri csodálatos megmenekülésért hálaadó győzelmi éneke megvallja, hogy „Az Úr nagy harcos, JHWH a neve" (Kiv 15,3), mert „A fáraó szekereit és seregét a tengerbe vetette" (Kiv 15,4).[71] JHWH csodálatos

[70] Vö. Norbert Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Hg. v. Norbert Lohfink), QD 96, Herder, Freiburg im Breisgau 1983, 51-110, itt: 58. A Szám 21,24 említi „a JHWH háborúiról szóló könyvet".

[71] Izrael éneke után olvashatjuk Mirjám, Áron nővérének Istent magasztaló énekét (Kiv 15,21) ugyanezzel a tartalommal, de egészen rövid formában.

szabadító tettét az ének győzelem kivívásaként értelmezi az üldöző egyiptomi sereg felett, és győztes harcosként ünnepli a népét megmentő JHWH-t. A Bírák korában a Sziszera seregei fölött aratott győzelmet hirdető ősi Debora-ének (Bír 5,1-31) ugyancsak JHWH-t magasztalja, aki Szeírből megjelent, hogy népét győzelemre segítse ellenségeivel szemben. Vélhetőleg az izraelita törzsekre vonatkozó mondások egy része és bizonyos kultikus szövegek is, mint pl. Bileám áldása Izrael fölött (Szám 23,18-24; 24, 15-19) ahhoz az ősi hagyományhoz tartoztak, melyben JHWH-t népéért harcoló, és népét a harcaiban győzelemre segítő Istenként tisztelték. Az amalekitákon aratott (Kiv 17) és a Szichon fölötti győzelemről (Szám 21) szóló történetek ugyancsak a JHWH-háborúi gondolat jegyében fogalmazódtak meg. A Jahvista (Jahvista-elohista) történeti mű ezeket a korai hagyományokat felhasználta, magába építette, és a JHWH-háború alapgondolatát Dávid harcaira is alkalmazta.

Gerhard von Rad „szent háborúnak" nevezte Izraelnek az államalapítást megelőző történetében, különösen is a bírák korában vívott háborúit. Számba vette e „szent háború" jellemzőit, melyek közül a következő három fő ismertetőjegyet emelte ki.[72] (1) A szent háborúban a tulajdonképpeni fő cselekvő nem Izrael serege, hanem maga Jahve. Ő a „seregek Ura". E háborúk az Ő háborúi, az ellenségek elsősorban az Ő ellenségei. JHWH halad Izrael törzseinek élén, ébreszt félelmet az ellenségben és viszi győzelemre népét, akinek egyetlen lényeges feladata van, hogy higgyen és ne féljen. (2) A szent háborúk alapvetően védekező háborúk. Emberi vezetőjük egy karizmatikus személy, akit JHWH népének szorongatott helyzetében támaszt a szabadításra. (3) A szent háborúkat rítusok veszik körül. A harc előtt szükséges a rituális megtisztulás, mivel JHWH jelen van a táborban. Fogadalmat tesznek, áldozatot mutatnak be s megtudakolják JHWH akaratát. A győzelem után a zsákmányt vagy annak egy részét átadják JHWH-nak (cherem), és a harcosokat haza bocsátják. Mafred Weippert óbabiloni, asszír és hettita szövegek elemzésével időközben meggyőzően igazolta, hogy a „szent háború" intézménye annak von Rad által beazonosított jellemzőivel nem sajátosan csak Izrael harcainak értelmezésére volt jellemző, hanem a háborúról általánosan elterjedt vallási felfogás és azzal kapcsolatos gyakorlat volt az ókori Közel-Kelet népei körében.[73] E népek nem ismertek merőben „profán" háborút. Minden háború a népek isteneinek felségjogáról, annak érvényesítéséről vagy megsértéséről szólt, és egyben legitimációt adott a földi uralkodók háborúihoz. Izrael saját istentapasztalatát ehhez az előzetesen adott, általános értelmezési kerethez viszonyítva igyekezett megérteni, megfogalmazni és megvallani. S ennek a viszonyulásnak is megvan a története a maga konstans és változó elemeivel; a háborús teológiai paradigmába való kisebb-nagyobb fokú belesimulás korszakaival, és a paradigma áttörésének időszakaival. Mindenesetre úgy tűnik, hogy az istentapasztalatnak a háborús paradigmán belül maradó és annak szókészletét felhasználó értelmezései között is észlelhetők nem elhanyagolható különbségek. A harc és a győzelem képeinek merőben metaforikus használatával ki lehetett fejezni olyan eseményeket,

---

[72] Vö. Gerhard von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1951. Az ismertetőjegyek összefoglalását Manfred Weippert tanulmányából vesszük, melyet először 1972-ben publikált. Manfred Weippert, *„Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel",* in Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 71-98, itt: 72.

[73] Manfred Weippert, *„Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel",* 71-98.

melyekben harci cselekmények nélkül megtapasztalták JHWH megmentő, szabadító tevékenységét (megmenekülés a Sás-tengernél; Mózes és Mirjám éneke). A zsoltárokban is ilyen metaforikus értelemben jelenik meg JHWH mint harcos, aki mennyei lakóhelyéről siet segítségére népének, a királynak, vagy éppen a föld népeinek, s ment meg az ellenség kezéből.[74] De értelmezni lehetett olyan valós fegyveres összetűzéseket is, amikor a túlerővel szembeni eredményes védekezést és győzelmet annak tulajdonították, hogy a kilátástalan helyzetben maga JHWH harcol az ő népéért és megszabadítja ellenségeitől (győzelem az amalekiták felett; a bírák vezette harci cselekmények; Debora éneke). Végül a honfoglalás hódító harci cselekményeit is lehetett ezzel a paradigmával értelmezni, mint a JHWH által megígért föld, JHWH országának jogos birtokbavételét és az ott folyó igazságtalanságok/jogtalanságok megszüntetését. Ez utóbbi esetben JHWH háborúja nem azt jelenti, hogy Ő Megmentőként, Szabadítóként harcol övéiért, hanem azt, hogy harcol igazságossága és felségjoga érvényre juttatásáért.

4. A honfoglalás mint JHWH háborúja a deuteronomista teológiában

Bármennyire is árnyalják az izraelita honfoglalásról a bibliai beszámolók által megfestett képet az elmúlt évtizedek régészeti és történeti kutatásai, s bármennyire is a bibliai leírás leegyszerűsítő sémájánál jóval összetettebb és hosszabb folyamatról van szó, mely békés letelepedést és társadalmi átrétegződést is magában foglalt, tagadhatatlan, hogy a honfoglalás harci cselekményekkel is járt, melyeket a deuteronomista teológia mintegy JHWH nevében viselt „szent háborúként" értelmezett. Aligha találhatnánk az Ószövetség más könyveiben olyan sok „erőszakkal telített" szöveget, mint éppen a honfoglalás „szent háborújának" teológiai megalapozását nyújtó Második Törvénykönyvben (vö. a háború törvénye: MTörv 20,10-20) és a honfoglalást leíró Józsue könyvében. Ezekben a szövegekben nemcsak arról olvashatunk, hogy Izraelnek el kell űznie, le kell igáznia az örökségül kapott ország népességét, hanem nem ritkán arról is, hogy ki kell irtania (jrš ige hifil alakja) és el kell pusztítania (cherem törvénye) az elfoglalt városok és országrészek lakosságát. Az ország JHWH ajándékaként történő birtokbavételének és igazságos ítélete végrehajtásának a gondolatához a deuteronomista teológia hozzákapcsolja a JHWH nevében folyatott kíméletlen háború gondolatát. Ezzel a deuteronomista teológiának a honfoglalásról szóló elbeszélében (MTörv 1-Józs 22) a JHWH háborúiról szóló korábbi hagyomány új hangsúlyokat kapott. Norbert Lohfink arra hívja fel a figyelmet, hogy a háborúról szóló deuteronomista szövegek eredetileg nem képezték részét a deuteronómiumi (Jozija előtti és Jozijai) törvénynek, hanem később

[74] Vö. Martin Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, Fribourg 1999. Monografiájában a szerző többek között kimutatja, hogy a zsoltárok képi világában milyen szorosan összekapcsolódik egymással a JHWH mint harcos és a JHWH mint a menny Istene metafora, valamint a teofánia mint Isten megjelenésének a motívuma. A mennyből harcoló JHWH képe elsősorban Izraellel való viszonyában fejezi ki megmentő és békét teremtő erejét, de népén túlmutatóan, az egész földkerekségre vonatkozóan is (vö. Ps 46). Klingbeil arra is rámutat, hogy a zsoltárok könyvének szerkezeti felépítésében – ami vélhetőleg kronológiai sorrendet is tükröz – egyértelműen érzékelhető a JHWH mint harcos metafora háttérbe szorulása. Míg a zsoltárgyűjtemény első két egységében (Ps 1-41; 42-72) gyakran felbukkan ez a metafora (összesen 37-szer), addig a harmadik egységben (Ps 73-89) már csak elszórtan van jelen (mindössze 4-szer), hogy végül az utolsó két egységben (Ps 90-106; 107-150) teljes mértékben eltűnjön. Uo. 34-37; 303-310.

keletkeztek. A jelenlegi szövegben mintegy közrefogják a deuteronómiumi törvényt, illetve a törvény későbbi átdolgozásához tartozó rétegben bukkannak fel, mint Mózes búcsúbeszédének részei. A honfoglalásról és a törvényről szólnak, melyek Jozija királyságának késői éveiben a király uralkodásának a fókuszpontjában álltak. Jozija a kettészakadt ország egységének a helyreállítására törekedett uralmának az asszír fennhatóság alól felszabaduló északi országrész felé való kiterjesztésével, valamint a régi törvény újbóli bevezetésével. Feltételezhetően ebben a történeti helyzetben keletkezett a deuteronomista honfoglalás-elbeszélés a király megbízásából. Az írás célja kettős lehetett: Izrael társadalmi rendjéről és területi jogairól szóló legfontosabb tradíciókat szintézisbe foglalni, s ezzel a király terveinek és törekvéseinek teológiai legitimitást biztosítani.[75]

Ez az újabb deuterenomista teológia JHWH országhódító háborújának lefolyását egységes, következetes és célzatosan kialakított séma szerint dolgozta ki, még akkor is, ha ehhez jól láthatóan változtatnia kellett a felhasznált hagyományanyagon (vö. Ai városának bevételéről szóló beszámoló). A háború értelmezésének deuteronomista sémája szerint a harci cselekmény megkezdése előtt az ellenségnek fel kell ajánlani az önkéntes alávetés lehetőségét, s csak akkor szabad támadni, ha ezt elutasítja (MTörv 20,10köv; 2,26). JHWH az ellenséget megrémiszti, Izraelnek pedig az Úrban bízva kell bátran csatába vonulni. A „szent" háború hagyományos értelmezéséhez képest új elemekkel találkozunk a deuteronomista teológiában. Ez utóbbiban teljesen háttérbe szorul a győzelmi ünnep és a hazatérés mozzanata és helyette a „birtokba vétel" (jrš) motívuma válik dominánssá. Ennél is fontosabb változás figyelhető meg azonban a háborús földterületszerzés jogi-teológiai értelmezésében. Az ókori Közel-Kelet általánosan elterjedt szemléletmódját követve – egy nép istene harcol a saját népéért – a korai Izrael felfogása szerint JHWH harcol az ő népéért, Izraelért. A kivívott győzelem ténye egyszersmind legitimálja a terület birtoklását: a megszerzett terület jogi értelemben a győztesé, a csatában győztes népé és annak istenéé (vö. Bír 11,24). A terület igazi tulajdonosa jogilag is a győztes nép istene. Nos, a deuteronomista teológiában a „nép Istenének" a joga helyére a „világ Istene", illetve a „népek Istene" felségjoga lép. Amint az előző fejezetben láttuk, Kánaán izraelita birtokbavételének teológiai indokai sorában az atyáknak tett ígéret mellett szerepel az a gondolat is, hogy minden népnek JHWH jelöli ki és adja birtokba saját országát, melyet az hódítással és akár a korábbi népesség megsemmisítésével birtokba vehet. A királyi felségjog alapján értelmezett országfelfogás szerint, minden nép a saját országát, köztük Izrael Kánaánt, a népek és a földkerekség egyetlen királyától, JHWH-tól kapja hűbérbirtokul.[76]

A honfoglalás deuteronomista értelmező sémájának további szokásos eleme a „cherem", azaz az átok betöltésének, a megsemmisítésnek a törvénye. Ezen a ponton is jelentős változás figyelhető meg a korábbi, hagyományos felfogás és a deuteronomista értelmezés között. Ez a változás egyszersmind azt a különbséget is tükrözi, ami a honfoglalás harci cselekményeihez történetileg kapcsolódó „cherem" hagyományos intézménye és a cheremről a történeti események után mintegy öt-hatszáz évvel később megfogalmazott deuteronomista értelmezés között van. A „cherem" intézménye a korábbi, hagyományos

[75] Norbert Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, 66 köv.
[76] Uo. 71 köv.

értelemben – és ténylegesen alkalmazott formájában – azt jelentette, hogy a háborúk során egyes esetekben, mint például a harci cselekményt megelőző fogadalomtétel vagy prófétai szó alapján, a győztes lemondott a zsákmányról, és azt, elsősorban az anyagi-tárgyi javakat, de alkalmasint az ellenséget is, a saját istenének áldozta fel, mint a győzelmet adó istennek. A „cherem" azt jelentette, hogy a „megsemmisítésnek szentelni, átadni". Történetileg igazolható, hogy a „cherem" ezen intézménye részét képezte az ókori Közel-Kelet népei hadviselésének, valamint a háborúval kapcsolatos vallási felfogásának és gyakorlatának. Például a moábita király, Mésa Kr.e. IX. századból származó feliratán az áll, hogy Nébó város meghódításakor a város 7000 fős lakosságát Astar-Kemos isten számára bemutatott „cherem" gyanánt irtotta ki.[77] A deuteronomista teológia honfoglalást értelmező sémájában a „cherem" ezen hagyományos intézménye két új és sajátos vonást kap. Egyfelől, már nem egyedi-kivételes és valamilyen fogadalmon nyugvó háborús elemként jelenik meg, hanem mint JHWH általános parancsán alapuló és az egész honfoglalásra érvényes eljárásként. Másfelől, a megsemmisítés tárgyaként nem a zsákmány javai, hanem maga a legyőzött népesség szerepel.

Amikor arra a kérdésre keressük a választ, hogy a háború hagyományos vallási felfogásában és azon belül a „cherem" háborús intézményének értelmezésében megfigyelhető deuteronomista változtatásnak és bizonyos értelemben radikalizálásnak mi lehet az oka, még egyszer érdemes tudatosítanunk, hogy a honfoglalás harci cselekményeinek történeti eseményei és a több mint hatszáz évvel későbbi deuteronomista történelemábrázolás között lényeges különbségek vannak. Ezzel kapcsolatban csupán két figyelemreméltó jelenségre hívjuk fel a figyelmet. Józsue könyve a honfoglalás fontos eseményeként mutatja be Jerikó (Józs 6) és Ai (Józs 8) erős városainak elfoglalását az izraeliták részéről, melynek során harci cselekmények történtek (Ai esetében) és megvalósították a „cherem" parancsát. Ezzel szemben a régészeti ásatások arról tanúskodnak, hogy a két város az izraelita honfoglalás idején (Kr.e 1400-1200) jelentéktelen települések voltak erődítményfalak nélkül, és semmi sem utal arra, hogy erőszakos hódítás történt volna ebben a korban.[78] A másik elgondolkodtató kérdést a Második Törvénykönyvben szereplő azon népek listája veti fel, melyeket Mózes utasítása szerint Izraelnek az elfoglalt országban meg kell semmisítenie. Az itt felsorolt hét nép (hetiták, girgasiták, amoriták, kánaániak, periziták, hivviták, jebuziták: MTörv 7,1-2; 20,15-18) közül többel kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy egyáltalán létezett-e ilyen nép, mivel adott esetben történeti források alapján beazonosíthatatlan népcsoportok megnevezéséről van szó. Az bizonyos, hogy a deuteronomista honfoglaláselbeszélés keletkezésének idején, Jozija korában már nem léteztek ezek a népek. Vélhetően a honfoglaláselbeszélés szerzői ismerhettek egy olyan korábbi időkből származó írásos forrást, melyben e népek felsorolása is szerepelt. Amikor azután megalkották a honfoglalás elbeszélésének átfogó sémáját, illetve Mózesnek a honfoglalásra vonatkozó beszédét, akkor feltehetően úgy értelmezték azt a tényt, hogy a hagyományból ismert hét nép már nem létezik saját korukban, hogy e tényt a szintén a

[77] Vö. MÜLLER, H.-P., *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab*, in KAISER, O., (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd I., *Historisch-kronologische Texte* III, Gütersloh 1985, 646-650; LOHFINK, N., *Krieg und Staat im alten Israel* (Beiträge zur Friedensethik 14), Barbüttel 1992; ZENGER, E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, 61.
[78] Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 287.

hagyomány anyagából ismert „cherem” háborús szokás (vö. Szám 21; Józs 6 köv; 10 köv) általános gyakorlásának tulajdonították.[79]

A honfoglalás deuteronomista ábrázolása nem a történeti rekonstrukció célzatával született meg, hanem a szerzői kör a korábbi hagyományból átvett anyagot a saját korának szóló üzenet és hitvallás szolgálatába állítva rendezte és alakította át. A szerzői szándékot a keletkezés történeti helyzete világítja meg. A Kr.e. VII. században, Jozija király uralkodása alatt Izrael olyan válságos időket élt át, melyben az a reális veszély fenyegetett, hogy elveszíti az egész országot, véget ér királysága, s ezzel megszűnik önálló államisága. Az északi országrész már köze egy évszázad óta (Kr.e. 722-től) az asszír világbirodalom hódításának vált áldozatává, s délen is csak Jeruzsálem és a fővárost körbe ölelő keskeny júdeai országrész maradt izraelita kézen. Ugyanakkor Jozija uralkodásának vége felé meggyengült az újasszír birodalom, közeli összeroppanásának előjeleit lehetett látni. Ebben a helyzetben Jozija célkitűzése lehetett egyrészt az elveszített országrészek fokozatos visszaszerzése, beleértve az északi területeket is; másfelől az izraeliták vallási-nemzeti azonosságtudatának, s mindenekelőtt JHWH-ba vetett hitének a megerősítése. Ebből a célból íródhatott vélhetően a király rendelkezésére a Második Törvénykönyvben és a Józsue könyvében olvasható deuteronomista honfoglaláselbeszélés, melynek alapvető mondanivalója, hogy a Józsue vezette sikeres országfoglalás Isten ajándéka és a nép JHWH-ba vetett hitének a gyümölcse volt (Józs 21,43-45). Ez azt az üzenetet hordozta, hogy ugyanerre a feltétlen hitre van szükség a jelenben is, és ismét sikeres lesz az elveszített országterületek visszaszerzése. A radikális háborús retorika alkalmazása valójában ennek a vallási és egyben politikai üzenetnek a szolgálatában áll. Ebben az irodalmi ábrázolásmódban a hajdani háborúk radikálitása narratív szimbóluma lesz a hit és a bizalom radikalitásának, mellyel Izraelnek a jelenben is Isten felé kell fordulnia. Az is jól látható, hogy a sok szörnyűséggel és brutális erőszakkal telített háborús retorika követi az asszír királyi feliratok retorikai toposzait.[80] A korabeli asszír propaganda célja az volt, hogy a szörnyűséges pusztításról szóló háborús retorikájával megrémissze és demoralizálja a meghódítandó vagy már meghódított népeket. A deuteronomista honfoglaláselbeszélés amolyan ellenpropagandának tekinthető, melynek célja az volt, hogy morálisan megerősítse Júdeának és az északi országrésznek az asszír fennhatóság alatt meggyengült, elbátortalanodott és reményvesztett izraelita népességét. Nincs mitől félnie a népnek, ha királya, Jozija, kihasználva a hatalmi űrt fokozatosan visszacsatolja az ország elvesztett területeit,[81] hiszen azokat JHWH

---

[79] Vö. Norbert Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, 69 köv; Uő., *Landoberung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josaubuch*, in JBTh 12, Biblische Hermeneutik, 1997, 3-24. Olyan értelmezése is létezik a deuteronomista szövegekben szereplő „népek listájának”, hogy az eredetileg a kánaánita városokban az uralmat gyakorló, vezető elit csoportokat jelölte, melyeknek valamilyen etnikai öntudatuk is lehetett. Ha ez így van, akkor az elűzés, illetve az elpusztítás utasítása e vezetői rétegre vonatkozott. Vö. N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E*, Maryknoll, New York, 1979, 507-534.

[80] Vö. Norbert Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, 69 köv; Uő., Landoberung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josaubuch, 9; K.L.Younger, *Ancient Conquest Acconts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOT.S 98), Sheffiled 1990.

[81] Nem tudunk arról, hogy a földterületek visszaszerzése Jozija részéről harci cselekményekkel történt volna. Erre vonatkozóan nincsenek történeti feljegyzések. Ez már csak azért is valószínűtlennek tűnik, mert ez a régió Egyiptom hatalmi övezetéhez is tartozott, s ez a nagyhatalom nem tűrte volna el Izrael katonai és politikai megerősödését. Az a bibliai adat is a tényleges harci cselekmények ellen szól, hogy az elűzendő, illetve elpusztítandó népek – a hét nép listája a MTörv 7,1-3-ban – Jozija korában már egyáltalán nem léteztek.

ígérte meg hajdan az atyáknak. Nincs mitől félni, mert JHWH a világ Isteneként hatalmasabb az asszírok istenénél, ereje rémisztőbb és rettenetesebb (lásd: a cherem háborús intézményének radikális deuteronomista értelmezése), mint a hódítók istenéé. Az új történeti helyzetben a deuteronomista szerzői kör módosította a háborúk korábbi értelmezését. A háborúk hagyományos értelmezési keretében a győzelem legitimálta a birtokjogot. Ha az asszírok saját istenük segítségével meghódították Izrael északi országrészét, akkor ez azt jelenthette, hogy istenüknek és az ő népének joga van erre a földterületre és jogosan birtokolja. Ebben a szemléletmódban maradva Jozija törekvése az elszakított országrész visszaszerzésére ugyancsak megkérdőjelezhető és vakmerő vállalkozásnak tűnhetett volna, melynek a sikere pusztán emberi erő és ügyeskedés függvénye, a siker tartóssága pedig felettébb kétséges. A deuteronomista szerzői kör új hermeneutikai paradigmája szilárd legitimációs alapot kínált Jozija törekvéseihez, amikor JHWH-t nem egyszerűen Izrael népének Isteneként, hanem a világ Isteneként értelmezte, aki a népeknek szétosztja a földterületeket és kijelöli országhatárukat. Ebből a perspektívából tekintve végső soron JHWH-nak mint a világ Istenének királyi felségjoga garantálja Izrael jogát az egész országra és Jozija törekvését az ország egységének és területi épségének a helyreállítására. A deuteronomista teológia ezzel az értelmezéssel mindenekelőtt a Júdeában és az északi országrészben élő izraelitákat igyekezett meggyőzni Jozija törekvéseinek legitimitásáról.[82]

5. Isten és az erőszak: a háborús paradigma áttörése az ószövetségi istenismeretben

Ha a fenti megfontolások alkalmasak is arra, hogy a honfoglalás deuteronomista elbeszélésének teológiai üzenete világosabban körvonalazódjék és érthetőbbé váljék a háborús retorika történeti háttere és valódi mondanivalója, mégis megmarad az az alapvetőbb és általánosabb természetű kérdés, hogy a JHWH háborúiról – akár a korábbi hagyományokban, akár a deuteronomista hagyományban – megfogalmazott ószövetségi szövegek milyen istenismeretet közvetítenek. Mi köze a háborús erőszakhoz, s egyáltalán az emberek közötti erőszakhoz Istennek? Nem vetül-e magára Istenre az „erőszaktétel" képe, ha Izrael harcainak aktív szereplőjeként, sőt főszereplőjeként mutatják be egyes ószövetségi szövegek? S milyen képet sugall az elrettentés eszközével élő deuteronomista retorika Istenről, még ha világos is előttünk, hogy „csak" retorikáról, s nem tényleges történeti beszámolóról van szó benne? Mi a maradandó kinyilatkoztatott tanítás ezekben a szövegekben, s melyek a korhoz kötött elemek? A továbbiakban ezeknek a túlságosan is nagy kérdéseknek a megválaszolásához igyekszünk felkínálni néhány szempontot.[83]

Az ószövetségi Izrael viszonyulása az erőszak kérdéséhez összetettséget és történeti változásokat mutat. Ezzel szoros összefüggésben annak megértését illetően is változásokat érzékelhetünk, hogy Izrael hogyan fogta fel Isten viszonyulását a háborúhoz és az erőszakhoz, a háborúkba bonyolódó saját népéhez, illetve a háborúkat viselő népekhez. (1) Az ószövetségi írások tanúsítják, hogy Izrael története tükrözi a mindenkori népek, közösségek, az egész emberiség történetét. Izrael is részese az emberiség erőszak-történetének, megtapasztalja a

[82] Vö. Norbert Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, 73.

[83] Vö. Norbert Lohfink, *Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft*, in JBTh 2, Neukirchener Verlag 1987, 106-136.

saját körén belül, de a más népekkel való kapcsolatában is az erőszakot, hol elszenvedőként, hol elkövetőként. Az is világosan kirajzolódik, hogy történetének különböző korszakaiban különböző mértékben ugyan, de gyakran osztotta más népek vallási felfogását az erőszakról és a háborúról. Nemcsak az erőszak tapasztalatában, de annak vallási értelmezésében is részesedett, osztozva az ókori közel-keleti népek közös hagyományában. Amint a fentiekben láttuk, a JHWH-háborúk korai hagyományának elemei fellelhetők más környező népeknél is, ahogy a „cherem" háborús szokása vagy az elrettentés háborús-vallási retorikája is. (2) Mindazonáltal azt is megállapíthatjuk, hogy Izraelnek az erőszakhoz való viszonyulásában sajátos vonások is beazonosíthatók. Amint láttuk, a „JHWH-háború" ószövetségi felfogásának sajátossága, hogy bizonyos ősi szövegekben pusztán metaforikus értelemben szerepel (vö. JHWH hős harcos), egyszerűen JHWH megmentő cselekvését jelenti. A háború a prófétai igehirdetésben és a deuteronomista teológiában, de a bölcsességi irodalomban is gyakran JHWH büntető igazságosságának az eszközeként értelmeződik, mely igazságosságot vagy saját népe, Izrael juttat érvényre harci cselekményekkel más népek ellen, vagy megfordítva: más népek lesznek eszközök JHWH kezében saját népének, Izraelnek a megbüntetésére. Ez utóbbi a fő témája a több évszázados ítéletes prófétai igehirdetésnek, mely egyedülálló vallási jelenség. A Papi hagyományban azután teljesen háttérbe szorul a JHWH-háború toposza, az a gondolat, hogy JHWH saját felségjogát népével illetve a népekkel szemben a háború eszközével érvényesítené. Ehelyett a Papi tradíció egyszerűen JHWH ítéletéről és dicsőségének megmutatásáról szól, mely nem igényel harci cselekményeket az emberek részéről.[84] (3) További jellemzője az erőszakhoz való viszonyulás ószövetségi tanúságtételének az az állandó törekvés Izraelen belül, hogy leleplezzék az erőszakot és feltárják a rejtve működő erőszakos társadalmi mechanizmusokat. Ennek a JHWH-hitből fakadó erős kritikai képességnek is köszönhető, hogy az ószövetségi írások sokkal több erőszakot tesznek szóvá, mint az ókori (vagy akár modern) népek irodalma, ahol az elfedés és eltussolás a meghatározó. Az emberi erőszakot szóvá tevő őszinte imádságok a zsoltárok. Az erőszak fő leleplezői a próféták, a JHWH nevében beszélő és a JHWH akaratát hirdető emberek. (4) Izraelnek az erőszakhoz való viszonyulását alapvetően meghatározta az exodus üdvtörténeti tapasztalata és a Sínai szövetségkötéskor kapott törvény. Az egyiptomi elnyomásból és erőszakos politikai rendszerből való kiszabadulás tapasztalatát megőrző hagyomány az istenismeret középponti elemeként tartotta elevenen Izraelben azt a hitet, hogy JHWH az elnyomottak és erőszakot elszenvedők megmentője, aki szembeszáll az erőszakkal párosuló emberi igazságtalansággal, és olyan népet akar magának, ahol az Ő akarata szerinti valódi igazságosság és szolidaritás uralkodik. Izrael alapvető meggyőződése, hogy JHWH mindig a jogtalanul üldözöttek, a szenvedők és az áldozatok oldalán áll. A szövetségkötéskor JHWH saját népének olyan törvényeket ad, melyek lehetővé teszik Izrael igazságos és szolidáris társadalmi rendjének kialakítását. Az ószövetségi törvénygyűjteményeknek – a szövetségkönyve (Kiv 20,22-23,33), a szentség törvénye (Lev 17-26) és a Deuteronómium törvényei (MTörv 12-26) – a társadalmi életre vonatkozó előírásai JHWH népe igazságos, az erőszakot és elnyomást megakadályozó rendjének a létrehívását célozzák. Az exodus tapasztalata és a szövetségkötés törvénye jelentették azt a szilárd istenismeretet tartalmazó mércét, melyet újból és újból emlékezetbe

[84] Norbert Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, 75-107.

idézve végezték a próféták küldetésüket: leleplezték az erőszakos elnyomás rejtett vagy nyíltan működő mechanizmusait és kilátásba helyezték JHWH ítéletét minden igazságtalanság felett. A deuteronomista és a papi hagyomány visszatekintő történelemértelmezésének ugyancsak ez a mérce volt a teológiai alapja. (5) Az erőszakhoz való viszonyulás és ezzel szoros összefüggésben az istenismeret terén új hitbeli belátást hozott a babiloni fogság tapasztalata. Jeruzsálem, a templom és az ország elveszítésének fájdalmas időszakában, a száműzetés szenvedéseinek kohójában Deutero-Izajás igehirdetésében fogalmazódott meg az a teljesen új és eredeti gondolat, hogy a jogtalan erőszak elviselése és a szenvedés önkéntes vállalása megváltó értékű lehet. Az erőszak hatalmát nem az ellenerőszak alkalmazása, hanem a bűn okozta szenvedések türelmes elviselése, az ellenségekért közbenjáró ima és az élet engesztelő áldozatként történő odaadása tudja megtörni. Jahve Szenvedő Szolgájának alakja és sorsa (Iz 52,13-53,12) – akár individuális, akár kollektív vagy korporatív személyiségként is értelmezzük – azt hirdeti, hogy a helyettesítő szenvedés és halál szolgálata mások igazzá válását teszi lehetővé. Az istenismeretben is radikális változást, fordulatot hoz ez a gondolat. A Szenvedő Szolga ugyanis éppen JHWH akaratának megfelelően viseli el türelemmel az erőszakot és vállalja a megigazulást hozó szenvedést és halált. Egy olyan Isten arca mutatkozik itt meg, aki nem a büntető igazságosság fegyverével, hanem Szenvedő Szolgájának támogatásával és irgalmával diadalmaskodik az igazságtalanság és az erőszak erői felett. (6) A fogságot követő időszak vegyes képet mutat az erőszakhoz való viszonyulás szempontjából. Egyfelől kialakul a JHWH-szegényei spirituális mozgalom, melynek hitvallása, hogy az erőszakmentes társadalmi együttélés csak akkor lehetséges, ha egész Izrael feltétlenül bízik Istenében és reá hagyatkozik. Másfelől a prófétai igehirdetésben egyre erőteljesebben megjelenik a végső idők, az eljövendő messiási korszak nagyszerű víziója az egyetemes és teljes békéről. A népek felzarándokolnak majd az Úr hegyére, aki igazságot szolgáltat nekik; az Úr törvényét tanulják, s nem lesz többé háború, a kardokat ekevassá, a lándzsákat sarlóvá kovácsolják (Mik 4,1-5; Iz 2,2-4). Izrael Messiás királya békét hirdet a népeknek és megvalósítja egyetemes királyságát (Zak 9,9-10). A Kr.e. 2. század közepén a IV. Antiochus Epiphanes által gyakorolt zsarnoki uralomra, erőszakos asszimilációs politikára és vallásüldözésre kétféleképpen reagált Izrael. Dániel könyvének apokaliptikus történelemteológiája szembe állítja egymással a vadállatok alakjában ábrázolt gonosz birodalmakat, melyek az erőszakon alapuló és embertelen hatalmak, valamint az emberfiához hasonló alakot, a „Fölséges szentjeinek a népét” (Dán 7,27), mely Istentől örök és egyetemes királyságot kap (Dán 7). Az apokaliptikus látomás meghirdeti, hogy Isten hamarosan véget vet a múlt és a jelen kor erőszakos uralmainak és megalapítja saját örök királyságát népe és az emberiség körében. Míg Dániel könyve Istenre hagyja az ítéletet az erőszakos emberi uralmak felett, a Makkabeusok könyve arról számol be, hogy a vértanúság vállalása mellett, a védekező szent háború is az ellenállás formájává válik. Mattatiás és fiai, élükön Makkabeus Júdással, fegyverrel szállnak szembe a zsarnoki hatalommal, és a véres erőszakra erőszakkal válaszolnak. Mindezt úgy teszik, hogy felelevenítik a JHWH-háborúk korai ószövetségi hagyományát. Céljuk Izrael vallási és politikai függetlenségének, valamint életrendjének helyreállítása a mózesi törvények alapján. Ugyanakkor e kései bibliai könyvben megjelenik csírájában a vértanúságnak, mint helyettesítő engesztelő áldozatnak a teológiai értelmezése is, mely az erőszak tudatos elszenvedését átalakítja üdvös tetté.

VI. JHWH válasza a bűnre: ítél és megbocsát, büntet és irgalmaz

JHWH-hoz tartozni nemcsak azt jelenti, hogy népe az üdvösség javait élvezheti, hanem azt a kötelezettséget is, hogy tetteit és magatartását Istenének akaratához igazítja. Amikor nem ez történik, küldöttei és a történelmi események által Isten megérteti népével, hogy az vétett a vele való kapcsolat ellen. Isten a legjobbat akarja népének és mindenkinek, de csak azok számára tudja feltárni üdvözítő jósága teljességét, akik akaratához igazodva megmaradnak élő kapcsolatban vele, vagy akik készek a saját bűnükkel szembesülve hozzá visszatérni. A bűn feltárása, a vele való szembesítés, a megtérésre felhívás, adott esetben a büntetés, mind-mind olyan tette Istennek, mely a bűnös bűnbánattartását, megváltozását, megtisztulását és így a sérült kapcsolat helyreállítását, az isteni megbocsátásban végződő visszafogadást célozzák.

1. Bűn, büntetés, megbocsátás

Az Ószövetség számos kifejezést ismer a bűnre. Ezek közül a három legfontosabb a véteni (ḥatah), a bűntettet elkövetni (paša') és a helytelenül, visszásan cselekedni ('avón).[85] A véteni igét (ḥatah) a célt tévesztés, elvétés, hibázás értelmében használják. A vétek irányulhat közvetlenül ember ellen – gyilkosság (Ter 4,7), házasságtörés (Ter 20,6), hatalmasok erőszakos tettei (Ez 28,16), melyek közvetetten Isten ellenes vétkek –, de közvetlenül JHWH ellen is, főként a bálványimádás formájában (Kiv 32,31; Jer 16,10, Oz 13,2). A vétektől való megtisztulás feltétele annak elismerése és megvallása, hogy valaki vétkezett embertársa és JHWH ellen. A *bűntettet elkövetni (paša')* a jog területéről származik és olyan cselekedetet jelent, amelynek során valakitől elveszik azt, ami őt jogosan megilleti. A kifejezés a törvényszegés, jogsértés, szakítás és lázadás jelentéstartalmát is hordozza. Teológiai értelemben JHWH felségjogának a tudatos, szándékos megsértését, a vele való kapcsolat megszakítását, az ellene való lázadást jelenti (Iz 1,2; 66,24; Jer 33,8; Oz 8,1). A *helytelenül cselekedni ('avón)* azt jelenti, hogy valaki az ellenkezőjét teszi annak, ami helyes, s így cselekedete visszás (1Sám 25,24; 2Sám 14,9; Oz 7,1.2; 8,13; Jer 16,17; Ez 44,2). A bűn megzavarja az Isten által alkotott rendet (Jer 5,25), felborítja az ember egész viszonyrendszerét, és főként az Istennel való kapcsolatát (Iz 59,2). A bűn magában hordja, azaz egyenes következményként maga után vonja büntetését (cselekedet-életsors összefüggése; Iz 5,18; 30,13; Ter 4,13; Ez 3,18; Jer 31,30). Ám ez a tett-következmény összefüggés, illetve a bűnt övező romboló tér/állapot is alá van vetve Isten rendelkezéseinek. „Ő engedi meg, hogy bekövetkezzék, és kibontakozzék hatása. (…) Meg tudja szabni hogyan hasson és mi legyen az; de azt is meg tudja tenni, hogy megakadályozza bekövetkezését, ha akarja."[86] Sőt, Ő maga személyesen is beavatkozhat, ha az emberi bűnnel szembesül, amikor megvizsgálja, felelősségre vonja és megbünteti a bűnöst (Iz 13,11; 65,7; Ám 3,14;Jer 16,18; Ez 3,20). Az Ószövetségben megfogalmazódik mind az a gondolat, hogy a bűnös csak a saját bűnéért tartozik személyes felelősséggel és kell viselnie a büntetést (Ez 18); mind az a gondolat, hogy

[85] Egyéb kifejezések a bűnre: erőszak, gonoszság, gaztett, keményszívűség, tisztátalanság, hűtlenség, megvetni, paráználkodni, elfelejteni stb. Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, 251.
[86] Uo. 257.

a közösséghez tartozás okán a bűn okozta szerencsétlenségben, illetve büntetésben való osztozást az egymással összetartozóknak (közösség tagjainak vagy leszármazottaknak) korlátozott mértékben viselniük kell. „A tízparancsolatban a bűnért való lakolás a harmadik és a negyedik nemzedékre korlátozódik: vagyis azokra is hatással van, akik a tettessel még együtt élhetnek. Így az ő életterükre vonatkozik csak. Amíg él, addig családját is sújtja."[87]

Az ószövetségi őstörténet szerint a bűn, s nyomában a büntetés, ám ugyanakkor az isteni irgalom is már az emberiség történelmének a kezdetén megjelent, s azóta végigkíséri azt. Az őstörténet (Ter 1-11) úgy mutatja be az embert, mint lehetőségeiben sokszorosan behatárolt lényt. Nemcsak a halál határolja létezését, hanem az is, hogy megtéved, helytelenül cselekszik és fellázad, s ez veszélybe sodorja kapcsolatát Istennel, a másik emberrel, a teremtményekkel és önmagával. Az őstörténet bemutatja a bűnelkövetés alapmódozatait és a nyomukban járó rombolást. A Teremtővel szembeni engedetlenséget (Ter 3), mely Isten és ember bizalmi kapcsolatát veszélyezteti; a testvérgyilkosságot (Ter 4), mely elveszi a legközelebb álló embertárs életét és ezzel az emberi közösség egészét sodorja veszélybe; a szülők megvetését (Ter 9,20-27), mely a nemzedékek közötti viszonyt és ezzel a tradíciót fenyegeti; a kollektív bűnelkövetést az emberi határok átlépésének kísérletében (Ter 6,1-4; 11,1-9), mely az embert egész emberségében veszélyezteti, egy egész nemzedék romlásához vezet (Ter 6-9) és nagy katasztrófák oka lesz. Ebbe a folyamatba Isten egyfelől büntető bíróként avatkozik be, amint a Ter 3-4 részletesen bemutatja. Eljárásával a gazságnak gátat vet, a gonoszságot korlátok közé szorítja. Ugyanakkor az ítélő és büntető beavatkozás mellett Isten magatartásában megjelenik a gondoskodás is a bűnösről (ruha készítése a bukott ember számára; Káin védelme a gyilkosság után), sőt a vízözön büntetése után az ünnepélyes elhatározás, hogy nem sújtja átokkal a földet, hanem türelmesen elviseli az embert dacára annak, hogy az ember hajlik a rosszra (Ter 8,21). Nem fog eljárni büntetőleg az ember gonosz tetteivel szemben minden esetben, hanem tud türelmesen várni. Ennek a gondolatnak a visszhangjával találkozhatunk Jézus szavaiban is, amikor arról beszél, hogy Isten felkelti napját gonoszokra és jókra, esőt ad igazaknak és bűnösöknek (Mt 5,45).[88]

A bűn nagysága, a büntetés jogossága és az irgalom mélysége azonban a maga teljességében csak JHWH népének történetében mutatkozik meg, e népnek Istennel való kapcsolatának történetében. E történetnek az a sajátossága, hogy itt minden lehetséges emberi megtévedést, helytelenséget és bűnt már mindig is megelőz az a jó, amit Izrael az ő Istene részéről megtapasztalt. Megelőzi Isten népének az az elhatározása és fogadalma is (Józs 24), hogy hűséges lesz az ő Istenéhez. Szintén megelőzi Istennek az útmutatásadása a Törvényben, mely világosan megmutatja a helyes élet rendjét. Isten megelőző szeretetének a tettei, a Törvény ajándékozása és annak elfogadása okán ebben a viszonyban a bűn sokkal nagyobb súllyal esik latba, a büntetés fokozottan jogos, és éppen ezért az isteni irgalom is még ragyogóbban fénylik.

Az Ószövetség hitvallása szerint JHWH meg tudja és meg akarja bocsátani a bűnöket. Sőt, egyedül ő tud gondoskodni arról, hogy a bűn, s a vele járó következmények megszűnjenek létezni. Ezt a teológiai igazságot nyelvileg a „megbocsátani" (salah) ige azon sajátossága fejezi

---

[87] Uo. 258.
[88] Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* 103 köv.

ki, hogy ennek az igének mindig és kizárólag Isten az alanya. Egyedül neki áll hatalmában, hogy megbocsátásában (salah) megszűntesse az ember bűnös állapotát és kiemelje őt a bajt hozó hatásösszefüggésből (Neh 9,17; Dán 9,9; Jer 5,1; Zsolt 130,3). Sokféle képes kifejezéssel írják le ezt a hatékony isteni cselekvést: JHWH elveszi (Lev 10,17), lemossa, eltörli, megtisztít tőle (Zsolt 51,3.11; Iz 43,25; 44,22), eltávolítja (Zsolt 103,12), háta mögé veti (Iz 38,17), nem tartja számon (2Sám 19,20) a bűnt. A bűnöst megváltja minden bűnétől (Zsolt 130,8) és meggyógyítja (Zsolt 30,3; 41,5; 103,3; 107,20). A JHWH nevet értelmező ún. „kegyelmi formula" (Kiv 34,6-7) is tartalmazza a hitvallást, hogy JHWH megbocsátó Isten, irgalmas és könyörületes. Gyakran a JHWH-névre hivatkozva kérik Isten bocsánatát (Szám 14,17-19; Neh 9,17), hívnak fel a megtérésre (Joel 2,12-14) vagy fejezik ki csodálkozó értetlenségüket JHWH irgalmának nagyságán (Jón 4,2). A „kegyelmi formulával", JHWH megbocsátó irgalmával azonban nem lehet visszaélni. Csak az hivatkozhat rá, aki féli és tiszteli az Urat (Zsolt 103,13.17) és kész a megtérésre. A megtérésre való készséget látva Isten kész lehet lemondani a kilátásba helyezett büntetésről, mely az elkövetett vétkekért jogosan járna (Jón 3,10; 4,11; Jo 2,12 köv; Kiv 32,12.14; 2Sám 24,16). Ugyanakkor a megbocsátás és a büntetés nem feltétlenül zárja ki egymást. Előfordulhat, hogy Isten a bűnbánónak megbocsátja a bűnt, de nem engedi el a büntetés egészét, hanem korlátozottan és mérsékelten alkalmazza, vagy engedi érvényesülni (Szám 12,14 sk; 20,11 sk; 2Sám 12,13 sk). A JHWH nevet értelmező „kegyelmi formula" is utal erre: JHWH „megbocsátja a vétket, a hibát, a bűnt, de nem hagyja egészen büntetés nélkül" (Kiv 34,7). Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy „az Ószövetség szerint a bűn és a bűnös állapot eltörlése, a büntetéstől való megkímélés, illetve a rossz következmények megakadályozása vagy megszüntetése csak Isten dolga. Ha mindezt megadja, az kegyelmének ajándéka. Az ember csak elfogadhatja ezt, Isten ajánlatára igent mondhat. Semmiképpen sem tudja önmagát megváltani. De Isten fölhatalmazza és utasítja, hogy úgy viselkedjék és cselekedjék, hogy a bűnök megbocsátása teljes hatékonysággal megtörténhessék."[89] Isten úgy bocsát meg, állítja helyre a bűnös emberrel a kapcsolatot, hogy az embert bevonja ebbe a cselekvésbe. Az ember feladata marad a megtérés. A prófétai fölhívásnak és Isten Lelkének engedelmeskedve visszatérni Istenhez (MTörv 30,10; Jer 36,3; Ez 13,22; 18;23; Jón 3,8.10): bűnbánatot tartva, bűnt megvallva (Zsolt 25; 38; 69; 130; Ezdr 9,5-15; Neh 9,6-37; Dán 9,4-19), bocsánatot és új szívet kérve (Zsolt 51,12; Ez 36,26), megváltozást, életjobbítást elhatározva (Iz 1,16; Jer 7,3; 18,11). A Papi írás szerint az Istenhez térés és megtisztulás útja az Isten által meghatározott engesztelő áldozat jelképes cselekményének végzése, melynek során maga Isten tisztítja meg a bűnöst (2Krón 3,18sk), eltörli bűnét (Jer 18,23) és leveszi terhét (Zsolt 65,4).[90]

2. Ítélet és üdvösség a prófétai igehirdetésben

2.1. Ítélethirdetés

Izraelben is megvolt a prófétaság előzetes formája a látó emberek és az eksztatikus jövendő mondók működésében, ám csak Izraelben létezett Ámosztól és Ozeástól egészen Jeremiásig

[89] Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája,* 276.
[90] Josef Schreiner, *Az Ószövetség teológiája,* 267-279.

és Ezekielig a próféták hosszú sora, amely évszázadokon keresztül szakadatlanul Isten saját népe elleni ítéletét hirdette. Az ítéletes prófécia feltűnő és kivételes vallási jelenség Izrael történetének egy bizonyos szakaszában, a királyság kezdetétől a végéig tartó történeti időszakban.[91] Az Ámosz előtti próféták – a korábbi próféták – csak bizonyos személyeknek, főként a népért felelős királyoknak hirdették Isten ítéletét (pl. Illés, Elizeus). Ámosszal kezdődően ez önmagában már nem elegendő. A próféták az egész nép fölötti isteni ítéletet hirdetik, az egész néphez fordulva, az egész nép felelősségét tudatosítva és megtérésre felhívva. Az ítéletes prófécia szoros kapcsolatban áll Izrael kezdeteivel, az egyiptomi fogságból megmentő és a pusztán átvezető Isten nagy tetteivel, melyek Izrael létét megalapozták, néppé tették. Mivel Isten megmentő tettei alapozták meg e nép létezését, ezért ha Izrael elfordul Istenétől, saját létezésének alapját veszíti el. A próféták ezért lépnek fel Isten ítéletét hirdetve, mert Izraelnek mint Isten népének léte forog kockán. A megmentő Isten most az ítélő Isten: a próféták által meghirdetett ítélet szükségszerű folytatása Isten megmentő cselekvésének népe felé. Istennek népével való történetének már a kezdeténél megmutatkozik ez a belső összefüggés, amikor a megmentés nagy történetébe beágyazódik az ítélet eseménye az aranyborjúról szóló történetben (Kiv 32-34) elbeszélt bűnre, a JHWH-tól való elfordulásra adott válaszként. A megmentő Istennek most ítéletet tartóvá kell lennie, látva népének bukását. Az ítélet valójában azonban Izrael megmentése érdekében történt. Nos, a próféták ítélethirdetése ugyancsak arra irányult, hogy Izrael megtérve Istenéhez megmeneküljön. A Kr.e. 722-ig, az északi országrész asszír elfoglalásáig tartó időszakban az ítéletet hirdető prófétai tevékenység színtere és címzettje elsősorban az északi országrész, Izrael volt; ezt követően 587-ig, Jeruzsálem elfoglalásáig a déli országrész, Júdea és Jeruzsálem. Az északi és a déli országrész prófétái és prófétai tradíciói szoros kapcsolatban álltak egymással, s ez hozzájárult ahhoz, hogy a politikai elkülönülés ellenére is a vallási és szellemi egység megmaradjon.

A prófétai ítélethirdetés címzetti csoportjai: a politikai vezetők, a papok, az udvari (hamis) próféták, az egész nép, valamint a népek. Nagy területei: a politikai élet, a szociális viszonyok, és az Istennel való kapcsolat, a vallási élet tartománya. Közvetetten a politikai és a társadalmi tartalmú igehirdetés is összefüggésben állt az Istennel való kapcsolattal, mert a próféták a politikai magatartás és társadalmi élet visszásságait is az Istennel való kapcsolat megromlásával magyarázták. Felfedték, hogy a rossz politikai döntések hátterében gőg és az Istenben való bizalom hiánya van a vezetők részéről. A társadalmi viszonyok torzulása – a szegények, gyengék elnyomása, az egyenlőtlenség növekedése – pedig annak köszönhető, hogy az isteni jogot, a JHWH által népének a szolidáris társadalmi rendjére vonatkozóan adott törvényeket figyelmen kívül hagyják. A prófétai ítélethirdetés a vallási élet torzulásait is kíméletlenül leleplezi: a hamis egyéni jámborságot, mely a valódi istenismeret és az isteni akarat maradéktalan követésének hiányában gyökerezik; a hamis kultuszt és áldozatbemutatást, mely megtérés és erkölcsi elkötelezettség nélkül akarja tiszteli Istent és megnyerni védelmét; a papok és az udvari próféták magatartásának visszásságait. A legsúlyosabb prófétai vád azonban a JHWH-tól való elfordulás és az idegen istenek tisztelete. Az Isten ítéletét hirdető prófétai szó – jelképes cselekedet és prófétai élet/sors – elsődlegesen a jelen helyzet Istennek nem tetsző és az isteni akarattal ellentétes visszásságait tárja fel, és

[91] Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen,* 109.

Isten ítéleteként egy olyan jövőbeli eseményt hirdet meg, mely egyenes következménye a jelen helyzetnek. Célja: felszólítás a megtérésre s ezzel az isteni ítélet bekövetkeztének elkerülése. A prófétai ítélethirdetés JHWH-nak a múltban véghezvitt nagy tetteiről szerzett üdvtörténeti tapasztalat, az általa adott Törvény és a szövetségkötés alapján ítéli meg a jelent és hirdeti a jövőt. Az üdvtörténeti múlt, a kezdetek felidézése a jelen kontrasztképét körvonalazza. JHWH és szavának elhagyása a jelenben súlyos és bűnös „elfeledését" (Jer 2,11) jelenti mindannak a jónak, amit Izrael korábban megtapasztalt Istene részéről. Olyan fokú hűtlenség és szeretetlenség, melyet csak a házasságtörés képe tud megközelítőleg kifejezni. JHWH elhagyása egyben a saját történelmének és létalapjának a megtagadása is Izrael részéről, ezért a népe elvetését, illetve megsemmisülését kilátásba helyező isteni ítéletet vonja magára. Az északi országrész 722-ben bekövetkezett asszír meghódítása előtt Ámosz és Ozeás próféták hirdették Isten ítéletét Izrael felett. Júda és Jeruzsálem 586-ban a babiloni király, II. Nebukadnezár által történt elfoglalása előtt főleg Jeremiás próféta hirdette Isten hamarosan megvalósuló ítéletét a déli országrész felett.

2.2. Üdvösséghirdetés

„A prófétáik ahogy Isten ítéletének a követei, ugyanúgy a megmentő, meggyógyító, megbocsátó és a nyomorúságból fordulatot előidéző Istennek a követei is voltak. Isten ítélete és Isten irgalma az Ószövetségben egyetlen történelem elemei; ezeket nem lehet statikus viszonyba hozni egymással. Ezért a prófétáik szavaiban Isten ítéletét és az ő irgalmát váltakozó történésben találjuk meg, melyben egyiknek a másikkal való kapcsolata soha nem jut nyugvópontra. Az ítéletes próféciát megelőzi az üdvösséget hirdető prófécia időszaka, amelyben azonban ítéletes prófécia is létezett; a fogsággal az ítéletes prófécia helyére az üdvösséget hirdető prófécia lép. Ám a fogságból történő megmentéssel nem következett el az üdvösségnek az az ideje, amelyben már ne létezne Isten haragja és ítélete."[92] Az ítéletet hirdető prófétáik soha nem voltak pusztán a szerencsétlenség követei, időnként ők is mondtak üdvösséget hirdető szavakat bizonyos helyzetekben, ahogy pl. Izajás Acház királyhoz (Iz 7). Az üdvösséghirdetés azonban itt csak részleges és behatárolt. A büntetés isteni szándéka és az irgalom a prófétai közlésben váltakozva erősödik fel vagy csökken, lép előtérbe vagy háttérbe, részben Izrael magatartásának függvényében. Így pl. Ámosz látomásaiban a próféta közbenjárására kezdetben adott isteni ígéret a megbocsátásra (Ám 7,1-3.4-6) egyszer csak ítélethirdetésbe fordul át (Ám 7,8; 8,2; 9,4), amikor a nép bűne túl hatalmasra nő. Az ítélet azonban nem szünteti meg Isten irgalmát; irgalmasságát Isten csak visszafogja, hogy az ítélet bekövetkezte után ismét előtörjön. Ennek mintegy az ellenkező folyamatáról számol be Ozeás, amikor ítéletes igehirdetése közepette egyszer csak a büntető ítélet helyére a felfoghatatlan isteni irgalom meghirdetése lép. „Hogyan vethetnélek el, Efraim, hogyan hagyhatnálak el, Izrael? (…) Szívem elváltozott, egész bensőm remeg. Nem hagyom, hogy fellobbanjon haragom: Efraimot nem pusztítom el többé, mert Isten vagyok, nem ember, a körödben élő Szent, és nem szeretem a pusztítást." (Oz 11,8-9). Isten szívében zajló drámai történésként ábrázolja az irgalom győzelmét a jogos harag és ítélet felett. S éppen ebben a győzelemben

[92] Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 124.

látja megnyilvánulni Isten istenségét, minden embertől különböző szent magatartását és lényét, Szentségét.

Az isteni ítélet értelmezésében, valamint az ítélet- és üdvösséghirdetés viszonyában lényegi változást hozott a babiloni fogság idején működő próféták tevékenysége (Kr.e. 586-539). II. Nebukadnezár újbabiloni uralkodó Kr.e. 586-ban elfoglalta és lerombolta Jeruzsálemet, a népesség nagy részét Babilóniába hurcolta. Az északi királyság után (Kr.e. 722) most Júda is elveszítette önálló állami létét, s ez immár egész Izrael fennmaradását kérdőjelezte meg.[93] A politikai válság egyben vallási krízist is kiváltott. JHWH népe elveszítette a legfontosabb üdvösséget közvetítő szakrális intézményeit, a templomot és a királyságot. Megszűnt a bűnbocsánat közvetítésére hivatott templomi áldozatbemutatás és a JHWH királyi uralmát szolgálni hivatott dávidi királyság. Mivel mindkettő isteni alapítású és isteni ígéreten nyugvó szent intézmény volt, joggal merült fel a kérdés, hogy érvényét veszítették-e JHWH ígéretei. Ugyancsak súlyos kérdésként fogalmazódott meg, hogy a szent földön és a szent városon kívül, idegen országban hogyan lehet Jahvét tisztelni és egyáltalán megmaradni a JHWH-hitben? S mi lesz azokkal az ígéreteivel, melyek az ígéret földjének ajándékára és Sionra vonatkoztak? Minden azt a látszatot keltette, hogy JHWH elveszítette országát, népét, városát, királyi felkentjét. Minden azt sugallta, hogy a győztes babiloni seregek istene, Marduk legyőzte JHWH-t, hogy JHWH alulmaradt és erőtlennek bizonyult övéi megvédésére. A súlyos történelmi katasztrófa mélyén még súlyosabb teológiai válság szakadékába zuhant JHWH népe. Végső soron JHWH isteni hatalma s ezzel együtt istensége forgott kockán. Ebben a mély válsághelyzetben döntő szerep jutott Izrael prófétáinak a fogságban. Jeremiás és Ezekiel, mint a fogság előtt JHWH ítéletét hirdető próféták, saját korábbi ítélethirdetésük beteljesedését látták a történelmi eseményekben. JHWH megítélte és megbüntette saját népét bűnei miatt. Deutero-Izajás a fogság előtti ítéletes prófétai igehirdetés egészének valóra váltásaként értelmezte a történelmi katasztrófát. JHWH megtartotta szavát, beváltotta fenyegető ígéreteit (Iz 43,22-28; 50,1-2; 42,18-25). A fájdalmas történelmi események nem cáfolják, hanem éppen igazolják JHWH isteni hatalmát: maga JHWH igazolja istenségét azzal, hogy ítélethirdető igéjét valóra váltotta a történelmi események által (Iz 41,1-5.21-29; 43,8-15). A történelmi jelen és múlt összefüggésének értelmezése mellett azonban legalább ugyanennyire fontos volt a jövőre irányuló prófétai igehirdetés. A fogság prófétái a bekövetkezett isteni ítélet utáni időre üdvösséget: szabadulást, megbocsátást, megújulást hirdettek. Az isteni ítéletet az isteni irgalom követi. Isten végső szándéka nem a pusztulás. Jeremiás egyszerre tárja fel az ember tehetetlenségét a belsejébe behatoló bűn hatalmával szemben (Jer 4,22; 5,3; 8,6; 13,23), és ugyanakkor Isten kegyelmének az ember belső világát is átformálni képes még nagyobb hatalmát, melynek erejében a bűnös képessé válik a megtérésre és engedelmességre Isten iránt (Jer 31,13-34). Isten „új szövetséget" ígér népének, gonoszságai megbocsátását, minden bűnétől való megtisztítását (Jer 33,8), mely belső és mély istenismeretettel ajándékozza meg népét (Jer 31,34). Ezekiel hasonlóképpen a minden bűnöktől való nagy megtisztításról és Isten akaratára érzékeny új szív ajándékozásáról beszél, mely Isten Lelkének műve lesz (Ez 36,26köv.). Deutero-Izajás a babiloni fogságból való szabadulást hirdeti, melynek előképeként tekint az egyiptomi szolgaságból megmentő isteni cselekvésre. A régi exodus, az új exodus reménységet adó jelévé válik (Iz 40,1-11; 41,17-20; 43,1-7.13-21; 49,7-26; 52,7-12). Ám az új

[93] Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 267.

exodus nemcsak JHWH szabadító és megmentő tettéről, hanem népének korábban elkövetett bűneire adott isteni megbocsátásáról is tanúskodik (Iz 54,4-10).

3. A nagy bűnvallás – a Deuteronomista Történeti Mű

Ugyancsak Izrael bűne és az isteni ítélet összefüggésének perspektívájában született meg a babiloni fogság idején Izrael egyik nagy történelemteológiai műve, a Deuteronomista Történeti Mű (DTM). Ez a munka átfogja Izrael mintegy 700 éves történetét, a honfoglalástól/letelepedéstől egészen a babiloni fogság kezdetéig (Kr.e. 586) tartó időszakot. A fogságba hurcoltak köreiből származó mű – melynek összeállításához sokféle forrást, hagyományt és ezen átfogó munka egy-egy nagyobb egységévé vált, de már korábban elkészített több önálló és terjedelmesebb írást felhasználtak – olyan visszatekintő reflexió Izrael több évszázados történelmére, mely arra az alapkérdésre keresi a választ: Hogyan juthattunk idáig? Mik voltak azok a döntő okok, melyek elvezettek e történelmi katasztrófához? A válasz teológiai, azaz Isten és népe kapcsolatának a szempontjából megadott válasz. E történelemteológiai válaszadás három fő teológiai támpontot vett alapul: (a) Jeremiás és Ezekiel próféta ítélethirdetését – s innét vissza az ítéletet hirdető próféták sorában egészen Ámoszig –, kiknek isteni ítéletet hirdető szava most beteljesedett. (b) Az Ámosz előtt működő próféták alkalmi ítélethirdetéseit a királyokkal szemben. (c) A mózesi Törvény – elsősorban a Második Törvénykönyv – rendelkezéseit, középpontjában a JHWH kizárólagos tiszteletét elrendelő fő paranccsal és a szövetség formulával (MTörv 26,17-19). E három teológiai szempont és értékelő mérce alapján megírt nagy történelemteológia úgy mutatja be Izrael történetének hét évszázadát, mint egyre nagyobb fokú eltévelyedést, hűtlenséget és hanyatlást a kezdetekhez, JHWH és népe kapcsolatának ideális kezdetéhez képest. A Deuteronomista Történeti Mű teológiai értelemben egyetlen nagy „bűnvallásnak", gyónásnak tekinthető, amennyiben részletesen feltárja és megnevezi a nép és a királyok azon bűneit, melyek növekvő és súlyosbodó sora végül Isten nagy ítéletéhez vezetett népe fölött.[94] A nagy mű szerzője azonban nemcsak a múlt bűneinek a feltárására és megnevezésére törekszik, hanem a „megtérés" nyomatékos hangsúlyozásával (vö. Salamon templomszentelési imája: 1Kir 8,33.35.4748) és történelmi példáival arra indít, hogy a babiloni fogságba jutottak maguk is tartsanak bűnbánatot s kérjék Istentől bűneik bocsánatát. „Hangoztatja, hogy Izraelnek az isteni ítélet után a fogságban is marad lehetősége a megtérésre, megvallhatja bűneit. JHWH-hoz kiálthat és bocsánatban részesülhet, vagyis a fogság nem végleges befejezése Izrael történetének (1Kir 8,46-53.57-58)."[95]

---

[94] Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 185k.
[95] Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 271.

VII. Ószövetségi teofániák

1. A teofánia mint részleges epifánia

Jörg Jeremias klasszikusnak számító monográfiájában – irodalom-, forma- és hagyománytörténeti szempontok alapján – az ószövetségi teofániáknak két fő csoportját különbözteti meg.[96] Eszerint szorosabb értelemben akkor beszélhetünk teofániáról (ún. részleges epifánia), amikor Isten megjelenése csak jövetelének (természeti) kísérőjelenségein – vihar, tűz, zivatar, mennydörgés, földrengés – felismerhető. Ebben az esetben hiányzik Isten antropomorf jellegű leírása és nem hangzik el Isten beszéde sem. Ítéletre vagy megmentésre érkezik, nem beszél, hanem cselekszik. Megjelenésének észlelője nem egy-egy kiválasztott ember, hanem Izrael népe, a népek, illetve Izrael ellenségei. E teofánia-típus tágabb kontextusai és irodalmi formái a következők lehetnek: (a) JHWH-himnusz: JHWH hatalmának és erejének dicsérete, melynek a természet engedelmeskedik (Ps 104; 76,9; 46; Ám 9,5; Jer 10,13), üdvtörténeti tettek dicséretével (Bír 5,4; Jud 16,15); (b) prófétai ítélethirdetés Izrael és a népek ellen: JHWH haragos jövetelének kifejezése (Mik 1,3; Ám 1,2; Iz 66,15); (c) prófétai üdvösséghirdetés Izraelnek, mely ítélet Izrael ellenségeinek (Iz 19,1-15; Zak 9,14; Agg 2,6.11); (d) prózai, narratív teofánia beszámoló (1Kir 19,11 köv; Ez 1,4 köv).

Jörg Jeremias irodalomtörténeti vizsgálata szerint e szoros értelemben vett JHWH-teofánia típus eredeti, egyszerű irodalmi megformálását tükrözi Debóra éneke (Bír 5,4 köv).[97] Itt egy két tagú formával találkozunk, melynek első része Jahve eljövetelét (Sionról illetve Szeirből), a második része JHWH jövetelének a természetre gyakorolt megrendítő hatását fogalmazza meg. Hagyománytörténeti feltételezése szerint Debóra éneke elárulja e teofánia-típusnak az életben elfoglalt eredeti helyét is, ami nem más, mint a JHWH-háborúk győzelmet ünneplő éneke. A teofánia megvallása – JHWH harcoló népe segítségére jött lakóhelyéről – központi gondolata lehetett a bírák és a korakirályság idején keletkezett himnuszoknak, melyeket a győztes ütközetek után énekeltek. A teofánia két elemének eredetére vonatkozóan J. Jeremias úgy gondolja, hogy (a) a természet megrendülésének motívumát Izrael a környező népektől vette át, akik a háborúkban őket segítő isteneik erejét dicsérték így. (b) Ugyanakkor a másik elemnek, hogy tudniillik JHWH lakóhelyéről, a Sínairól (vagy a mennyből, illetve Szeírből stb.) jön népe megsegítésére (vö. Bír 5,4; Ps 68,9; 68,18; MTörv 33,2; Hab 3,3.), nincs analógiája a szomszédos népek vallásában. Ennek eredete a Sínai tradíció lehetett, mivel a sínai teofánia volt a szövetséget megalapozó első és döntő tapasztalata Izraelnek JHWH eljöveteléről, megjelenéséről (Kiv 19,18; 34,5 vö. Mk 1,3; Zsolt 18,10; Iz 31,4; 63,19). Irodalmi szempontból a sínai teofánia konkrét ábrázolása azonban nem kizárólagos módon hatott a későbbi teofánia-leírásokra. A két elem (a és b) később a JHWH-háborúk győzelmi énekében ötvöződött, mely JHWH hatalmas

---

[96] Jörg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, in Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, Bd. 10, Neukirchen-Vluyn 1965, 119-135.

[97] „Jahve, amikor kivonultál Szeirből, és átvonultál Edom mezein, a föld megrendült, az egek megindultak, a felhők vizet ontottak. A hegyek megremegtek Jahve előtt, a Sionról, Izrael Istene előtt." (Bír 5,4; vö. MTörv 33,2; Hab 3,3; Ám 1,2; Mik 1,3; Zsolt 46,7; 68,8 köv; Iz 63,19b). Jeremias ebből az eredetinek feltételezett formából kiindulva így rekonstruálja a későbbi módosulásokat: (a) egyik tag új tartalommal bővülése; (b) mindkét tag kibővülése; (3) első tag – Jahve érkezése – önállósodása; (4) második tag – természet megrendülése – önállósodása; (5) kiegészítő elemek teofániaszövegekké önállósodtak. Jörg Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, 15 köv.

beavatkozását és győzedelmes jövetelét dicsérte népe javára. Még később ezt az alapgondolatot kiegészítették más izraeli tradíciókból származó elemekkel, mint például: JHWH harca és győzelme a káosz felett; JHWH megmentő tette a Sás-tengeri csodával; JHWH jövőbeli, ítélkező napjának tradíciója; a frigyláda hagyománya; Jahve királyságának hagyománya. A teofánia-ábrázolás az eredeti történelmi kontextus megszűnte után is megmaradt és átértelmezve, aktualizálva tovább élt az új kontextusokban: a Sion-zsoltárokban (Ps 46); az ítéletet és üdvösséget hirdető író prófétáknál; az egyetemes távlatú apokaliptikában (Dán); Ezekiel meghíváslátomásában (Ez 1,4 köv).[98]

A sínai teofánia döntő jelentőségét mi sem tanúsítja jobban, minthogy mindegyik Pentateuchus hagyomány megőrizte. A Jahvista (Kiv 19,18; 34,5-6b), a Papi (Kiv 24,15b-17) és a Deuteronomista (MTörv 4,11b-12a; 5,23a.24.a; 9,15b) tradíció a vulkánkitörésre emlékeztető kísérőjelenségekkel (tűz, füst, hegy megrendülése) ábrázolja JHWH alászállását, jövetelét. Más (Elohista?) szövegrészek (Kiv 19,16.19) inkább heves viharra utaló kísérőjelenségeket (mennydörgés, villámlás, sötét felhő) említenek. A későbbi teofánia-ábrázolások az új történeti kontextusokban sok tekintetben módosítanak a sínai teofánia eredeti elemein. Így például: míg a sínai teofánia leírásában a mennydörgés nem más, mint JHWH-nak Mózeshez szóló értelmes szava, addig a későbbi teofániákban JHWH csatakiáltásával azonos. A sínai teofánia ábrázolásban a villámlás és a tűz csak kísérőjelenségei Jahve megjelenésének, később Jahve fegyvereiként (nyilai) és haragjának képeként értelmeződnek. A sínai teofánia régmúltbeli eseményként beszéli el, prózai módon JHWH eljövetelét, a későbbi teofánia szövegek Jahve most megtapasztalt (himnuszok), vagy a közeli jövőre meghirdetett (prófétai szövegek) jövetelét ábrázolja részletesen kidolgozott képi anyaggal (vö. a természet megrendülése).[99]

2. A teofánia mint teljes epifánia – az ószövetségi teofánia-elbeszélések szerkezete és típusai

Jörg Jeremias megkülönböztetése szerint tágabb értelemben abban az esetben beszélhetünk teofániáról, amikor Isten úgy nyilvánítja ki jelenlétét és akaratát, hogy valamilyen emberi tulajdonságokra emlékeztető alakban, képben láthatóvá teszi önmagát – dicsőségét, arcát, küldöttét – az általa kiválasztott embernek és szól hozzá. A kiválasztott láthatja őt és hallhatja beszédét. Ez történhet álomban (1Sám 3,10) vagy látomásban (Iz 6, pátriárkai történetek). Küldetésadás, áldás, vagy valamilyen kegyelmi aktus kapcsolódik hozzá. A teofánia ezen típusa, különösen a JHWH arcának látásáról szóló szövegek a kultuszhoz és a kultusz szent helyéhez is kapcsolódnak. J. Jeremias ezt a teofánia-típust „teljes epifániának" is nevezi szemben a fentebb bemutatott „részleges epifániával", hogy ezzel is jelezze, ebben az esetben Isten teljesebb megnyilvánulásáról van szó.[100] A továbbiakban ezzel a teofánia-típussal foglalkozunk. Alapvetően G. W. Savran megfontolásait követjük,[101] aki azonban nem részleges és teljes epifánia típust különböztet meg, hanem a himnikus, költői vagy hitvallásszerű teofánia-szövegeket és a teofánia-elbeszéléseket. Ez utóbbi esetben olyan szövegekről van szó, melyekben Isten megnyilvánulásának mind vizuális, mind verbális eleme jelen van, és

[98] Uo., 144-149; 151-164.
[99] Uo., 103-111.
[100] Uo., 119-135.
[101] George W. Savran, Theophany as Type Scene, in Prooftexts, vol. 23., n. 2. 2003, 119-149.

felismerhető az Istennel való találkozás leírásában az elbeszélő szerkezet: időbeli kibontakozás, különböző nézőpontok ütköztetése, a szereplők interakciójának bemutatása.[102] A teofánia-elbeszélések összevetése lehetővé teszi a visszatérő, konstans mozzanatok beazonosítását – az ún. tipikus jelenet meghatározását –, de ugyanakkor az egyes teofánia-elbeszélések sajátos, egyedi dinamikájának a megállapítását is. E megközelítés további előnye, hogy képes felmutatni a formatörténeti módszer szerint különböző műfajokba sorolt és más-más hagyománytörténeti összefüggésekbe állított elbeszélések közötti összefüggéseket, s így a rendszerező teológia számára is jól hasznosítható. A teofánia-elbeszélések visszatérő fő elemei, melyek kirajzolják a tipikus jelenet körvonalait, a következők: a jelenet exponálása, Jahve megjelenése és beszéde, az ember válasza az Isten jelenlétére, az istentapasztalat külső kifejeződése.[103]

A teofánia-elbeszélések első lényegi elemeként, az expozíció arra szolgál, hogy megnevezze és bemutassa az istentapasztalat emberi alanyát, s főként, hogy az emberi szereplőt időlegesen elkülönítse a környezetétől, családjától, rokonságától, népétől. Ezzel máris jelzi, hogy személyesen átélt, vagy egyenesen „magányosságban" osztályrészül jutó tapasztalatról van szó. Ez történik Jákob esetében a bételi álom (Ter 28,10), vagy a Jabboknál történt teofánia (Ter 32,25) előtt. Mózes elkülönül Jetró családjától (Kiv 3,1) és a pusztában egyedül találkozik a neki megnyilatkozó JHWH-val. Hasonló elkülönülés és egyedüllét figyelhető meg Sámuel (1Sám 3), Hágár (Ter 16,7; 21), Manoah felesége (Bír 13,2.9) vagy Illés (1Kir 19,5) esetében, ahogy a prófétáknál is (Iz 6; Ez 1).[104] Az emberi szereplők időlegesen kiszakadnak a hétköznapi világból, amikor a szent Titokkal, Istennel találkoznak, s maga e találkozás is titokzatos esemény. Az expozíció másik célja az istentapasztalat helyszínének a megnevezése, mely vagy szent hely, csak éppen az emberi szereplő nem tud róla (Mózes: Kiv 3; Jákob: Ter 28), de a teofánia után elismerten szent hellyé, szentélyalapításnak és kultusznak helyévé lesz (Bétel, Gibeon, Siloah), ahol emlékezetbe lehet idézni a teofánia tapasztalatát. Vagy az is lehetséges, hogy a teofánia helye „profán" helyszín (terebintfa: Bír 6,11), de a teofánia után szent kultuszhellyé válik (Bír 6,24). Az istentapasztalat tartalma szempontjából mindenképpen jelentősége van a helyszínnek, akár szent hely (Izajás meghíváslátomásában a jeruzsálemi templomra utaló helyszín: Iz 6), akár profán helyszín (Ezekiel látomása a száműzetés földjén: Ez 1).

A teofánia második lényegi mozzanata, s egyben középpontja, JHWH megjelenése és beszéde. Ez történhet álomban vagy éber állapotú látomásban/látásban, de küldött (malak) révén is (vö. Ábrahámnak: Ter 18; Jákobnak: Ter 32,2-3.25; Bileámnak: Szám 22; Józsuénak: Józs 5,13; Gedeonnak: Bír 6,12; Manoah feleségének: Bír 13). Ha a későbbi tapasztalatokat megalapozó első teofániáról, Istennel való találkozásról van szó, akkor a látás/látvány megelőzi a beszédet (Ter 28; Kiv 3; Iz 6; Ez 1-2). A látvány szerepe a figyelemfelkeltés, és alárendelt a szóbeli üzenetnek. A szóbeli üzenet elhangzása után már nem játszik szerepet (Kiv

[102] Uo., 120.
[103] Uo., 125köv.
[104] A sínai teofánia ebből a szempontból kivételes, hisz itt az egész népnek észlelhető teofániáról is olvashatunk, bár ebben az esetben kétséges, hogy a nép mennyiben tanúja, hallgatója Isten Mózeshez intézett beszédének (Kiv 19,16-19). Annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy ebben az esetben magára a népre igaz, hogy elkülönített a többi néptől, s bizonyos fokú pusztai egyedüllétben alanya az istentapasztalatnak.

3; Ez 1). A látvány egyúttal jelképezi, kifejezi a megjelenő JHWH tulajdonságait, és előre vetítheti a kiválasztott küldetésének sajátosságát. Ha nem első teofániáról van szó, akkor Isten beszéde, illetve az emberi szereplővel folytatott párbeszéd megelőzi, vagy keretezi a vizuális elemet (Mózes: Kiv 19,3-20; Kiv 33; 34; Illés: 1Kir 19,9-1). Minden teofánia-elbeszélésben az isteni üzenetet – küldetésadás, gyermek születésének híre, áldásadás – a szóbeli közlés tartalmazza, de a vizuális elem is utalhat jelképesen az üzenet tartalmára. Konstans eleme az elbeszéléseknek annak sokféle módon történő érzékeltetése, hogy Isten látása, vizuális érzékelhetősége korlátozott, a látás számára adott megjelenésének és megjelenése felfogásának határai vannak. Az istentapasztalat korlátozottságát kifejezheti a látás jelenetét bevezető utalás arra a különbségre, mely a szent Isten és az emberi szereplő között van (Kiv 3,5). Az istenismeret korlátozottságát kifejezheti az a megfogalmazás, hogy az emberi szereplő nem magát Istent, vagy nem Isten arcát látja szemtől szemben, hanem Isten küldöttét, az Úr angyalát (malak JHWH: Ter 32,2-3.25; Szám 22; Józs 5,13; Bír 6; 13), az Úr dicsőségét, illetve az elvonuló Istent mintegy hátulról. A tapasztalat határoltságát az is kifejezheti, hogy az isteni megjelenés álomban történik, illetve fokozatosan megy végbe és annak megértése az emberi szereplő részéről szintén fokozatokon halad keresztül, s csak utólagos felismerés, beazonosítás során válik teljessé. Így az elbeszélés menete Jákob álmáról Bételben (Ter 28,10-22) jól tükrözi ezt a fokozatosságot: először a földet és a mennyet összekötő létrát lát, majd a létrán le-föl járó angyalokat, végül Istent a létra és az angyalok fölött. Álmából felébredve tudatosodik benne teljesen a szent Isten jelenléte, s érti meg teofánia-tapasztalatát, mely egyszerre tartalmazza Isten egészen más mivoltát, s ugyanakkor reális közelségét és kinyilvánulását.[105]

A teofánia-elbeszélések harmadik lényegi jegye az emberi reakciók bemutatása Isten megjelenésére. Isten kinyilvánulása összetett hatást vált ki az emberi szereplőben. A hódoló tisztelet, elismerés és alázat magatartását Isten felé, erre utal a leborulás (Kiv 24,1; 34,8; Szám 22,31; Józs 5,14; Bír 13,20; Ez 1,28), a saru levetése (Kiv 3,5) és az engedelmes készség kinyilvánítása (Ter 46,2; Kiv 3,4; 1Sám 3,10). Ugyanakkor az Istennel találkozót elfogja a halálfélelem és a rettenet is a szent Isten közelsége miatt, ezért eltakarja arcát és megáll (Kiv 3,6), de eltölti a hála is a megjelenő Isten kegyelmi aktusáért, hogy a találkozás dacára életben hagyja az embert (Ter 16,13; 32,31; Szám 22,35; Bír 13,22; Iz 6,5). Nem egyszer azonban a rettenethez a csodálkozás és vonzódás érzése is társul a látottak miatt; Mózes közelebb megy az égő csipkebokorhoz (Kiv 3,3), a látomásos álomból felébredő Jákob csodálkozik, hogy Isten jelen van tartózkodása helyén (Ter 28,16), majd mindkét szereplőt félelem és rettenet tölti el, amikor teljes tudatossággal felismerik a szent Isten jelenlétét. Hasonlóképpen Izajás, akit lenyűgöz a királyként trónoló Jahvénak és mennyei udvarának látása, majd hirtelen felébred benne a félelem (Iz 6,5). Rudolf Otto kifejezésével élve, a „mysterium tremendum et fascinans" kettős tapasztalatáról számolnak be a teofánia-elbeszélések.

E közvetlen és összetett emberi reakciót Isten megjelenésére sok esetben követi egy újabb magatartáselem az emberi szereplő részéről, nevezetesen a kétség kifejezése. Ez a természetes és másodlagos reakció annak a jele, hogy az istentapasztalatban részesedett

[105] Uo., 129. Ezekiel meghíváslátomásának elbeszélése is előre haladó fokozatosságot sugall a látomásban (Ez 1).

ember a megrendültség állapotából kezd visszatérni a normál hétköznapi életvilágba és számot vet saját elégtelenségével, illetve az isteni ígéret (Ábrahám) vagy az Istentől kapott küldetés teljesítésének lehetetlenségével, ha az ember pusztán önmagára tekint és önmagára hagyatkozik (Mózes, Gedeon, Jeremiás, Izajás). Az elbeszélések egy részében azután felbukkan az a mozzanat, hogy a megjelenő Isten elutasítja az emberi szereplőnek azt a kérését, hogy egy bizonyos módon cselekedjék. Így Mózes kérését, hogy JHWH mutassa meg neki dicsőségét, azaz arcát (Kiv 33,18.20); Illés kérését, hogy büntesse meg a népet (1Kir 19.15-18); Jákob és Manoah kérését, hogy az Úr angyala fedje fel nevét (Ter 32,30; Bír 13,17-18). Ahogy az emberi kétségek és ellenkezések feltárják az ember törékeny és szorongó természetét, úgy az emberi kérés isteni visszautasítása jelzi JHWH isteni természetét, teljes szuverenitását, mely csak egy bizonyos határig lehet az emberi megismerés tárgya.

A teofánia-elbeszélések utolsó, lényegi mozzanata az átélt istentapasztalat külső, nyilvános jelének a felállítása. A Jákob titokzatos álmát elbeszélő történet azzal végződik, hogy Jákob olajat önt a kőre, melyen aludt, emlékkő gyanánt felállítja és fogadalmat tesz, hogy ezen a helyen templomot épít majd az Úrnak (Ter 28,18-22). Az Istennel való találkozás maradandó, külső jele egy kultikus helynek az alapítása Bételben, ahol az eredeti teofánia-esemény által létesített kapcsolat ápolása, a kultusz megvalósulhat. A Sínai hegyről az Istennel való találkozás eseményéből visszatérő Mózes arca ragyog, mint külső jele annak, hogy láthatta az Úr előtte elvonuló dicsőségét (Kiv 34,29-35). Bőrének ragyogása mintegy visszfénye Isten dicsőségének, s ezért félelmet vált ki Izrael fiaiban. Mózes arcának sugárzása maradandó, külső jel, melyhez a lepel rituális használatának szintén külső és maradandó szokása kapcsolódik: amíg Mózes az Úrral beszél, vagy Izraelnek mondja el az Úr akaratát, leveszi arcáról a leplet, utána azonban ismét befedi arcát. A teofánia-esemény után Gedeon oltárt emel az Úrnak, mely „ma is ott van" (Bír 6,24). Ebben az esetben is arról van szó, hogy a külső, maradandó jel nemcsak egyszerűen emlékeztet az egyszeri istentapasztalatra, hanem kultikus célja van. Arra szolgál, hogy annak az Istennek a tiszteletére, s a vele való kapcsolat ápolására szentelt hely legyen, aki megjelent az ősatyának. A prófétáknak meghívás-látomása alkalmával történő teofánia-elbeszélések esetében maga a prófétai küldetés nyilvános gyakorlása lesz az a külső és maradandó jel, mely a megjelenő Istennel való helyes kapcsolat kialakítására szolgál a címzettek részéről.

Ha a teofánia-elbeszélések dinamikáját a maga egészében nézzük, akkor a következő kép rajzolódik ki előttünk. (a) Az emberi szereplő bemutatása a hétköznapi életvilágban; (b) elkülönülése, kiszakadása a megszokott életvilágból; (c) találkozás Istennel, Isten megtapasztalása: Isten megjelenése/látása és beszéde; (d) emberi reakció, belső átformálódás: csodálkozó vonzódás, elborzadó félelem, hódoló engedelmesség; (e) kezdődő visszatérés a köznapi életvilágba: emberi kétség, kérés és elutasító isteni válasz; (f) teljes visszatérés a köznapi életvilágba: maradandó, külső, nyilvános jel és kultikus hagyomány létesítése.

E konstans elemekkel rendelkező tipikus teofánia-elbeszélés hagyományán belül G. W. Savran három altípust különböztet meg, melyek mindegyike sajátos vonásokat és hangsúlyokat is mutat. (1) Az első, kezdeti és bevezető teofánia típusa, melynek középpontjában az emberi szereplő küldetés-identitásának a meghatározása áll. Ez történhet

úgy, hogy a teofánia-elbeszélés, és a tágabb kontextus szövege világosan bemutatja az emberi szereplőt a teofánia előtt, alatt és után, s ezzel markánsan érzékelteti az „új identitását” (Kiv 3,1-4,17; Ter 28,10-22; 1Sám 3,1-21; Bír 6,11-24). Ám olyan teofánia-elbeszélésekkel is találkozhatunk e típuson belül – főleg a prófétai meghíváslátomások esetében –, melyekben hiányzik az emberi szereplő tágabb életkontextusának a pontos bemutatása, s így nem egészen világos a teofánia-esemény jelentősége és helye az emberi szereplő életében (Iz 6,1-13; Jer 1,1-21; Ez 1,1-3,15). (2) Egy másik altípusa a teofániáknak az a csoportja, amikor a teofánia nem elindítója és bevezetője az emberi szereplő küldetésidentitásának, nem is feltétlenül először történik vele, hanem a szereplő egy későbbi életszakaszában, életének vagy küldetésteljesteljesítésének valamely válságos időszakában megy végbe. Ilyen az a teofánia, melyben az Arámból visszatérő és testvére, Ézsau bosszújától tartó Jákobnak a Jabbok gázlójánál része van, s melynek során megkapja az Izrael nevet (Ter 32,23-33). Az aranyborjú történet után Mózes a krízisbe jutott nép számára Jahve irgalmáért könyörög, önmaga számára az isteni dicsőség megmutatkozását, a megerősítést cézó teofániát kéri (Kiv 33,12-23). Az Izebel haragja elől menekülő, az életét féltő és saját gyengeségével is szembesülő Illés a Hóreb hegyén, a számára nem várt módon találkozik Jahvéval. E teofánia eredménye az lesz, hogy Illést az Úr mintegy felmenti prófétai küldetése alól, s feladatul adja a prófétának, hogy utódjául Elizeust kenje fel (1Kir 19,1-21). (3) Végül a teofánia-szövegek külön csoportját alkotják azok a szövegek, melyek arról számolnak be, hogy Isten nem egy-egy embernek, hanem egy egész csoportnak nyilvánítja ki magát. Ez történik például akkor, amikor a Sínai hegyre az egész népnek észlelhető módon leszáll JHWH (Kiv 19,1-20), vagy a Sínai hegyre Mózes, Áron, Nadab és Abihu kíséretében felmenő hetven vénnek megjelenik (Kiv 24,1-18). Ezek az elbeszélések meglehetősen összetettek, az előző két teofánia-altípusból egyaránt tartalmaznak elemeket. Ami a történetekben a nép és a hetven vén számára első és kezdeti teofánia-esemény, az Mózes számára egyáltalán nem az. Mózes szerepe a közvetítés, mely magában foglalja a kettős képviseletet: JHWH-t a nép felé, a népet JHWH színe előtt. A csoport-teofániák dacára, a szövegek következetesen hangsúlyozzák Mózes egyedülálló helyzetét, különleges közvetlenségét JHWH-hoz, a neki osztályrészül juttatott teofániák páratlanságát.

VIII. A Sínai teofánia-elbeszélések (Kiv 19,1-40,38)[106]

1. A Sínai-teofániák különleges jelentősége

Amint korábban már utaltunk rá, mivel a sínai teofánia (Kiv 19,16-20) volt az első és döntő tapasztalata Izraelnek JHWH eljöveteléről, melyet valamennyi Pentateuchus-hagyomány megőrzött, ezért a sínai hagyomány lett az eredete a JHWH hatalmas megjelenését költői, imádságos vagy prófétai igehirdetés formájában később megvalló teofánia-szövegeknek (vö. Mik 1,3; Zsolt 18,10; Iz 31,4; 63,19), az ún. részleges teofánia-ábrázolásoknak. Ehhez most hozzátehetjük, hogy a sínai hagyományban megőrzött teofánia-elbeszélések különleges, sőt egyedülálló helyet foglalnak el az ószövetségi teofánia-elbeszélések között jelentőségük, összetettségük és hatástörténetük miatt. Különleges jelentőségüket az adja, hogy a lehető legszorosabban kapcsolódnak a szövetségkötés, a törvényadás és a JHWH névkinyilatkoztatás központi témáihoz. A sínai teofániák a szövetségkötésnek, a törvényadásnak és a JHWH-név értelmezésének a keretét és közegét adják. A teofániák e három nagy eseménnyel együtt, s azoktól elválaszthatatlanul az ószövetségi istenismeret csúcspontját jelentik. Megjelenéseivel, a szövetség megkötésével, törvénybe foglalt akaratának közlésével és saját nevének értelmezésével ismerteti meg Isten önmagát az emberrel. A sínai teofániák elbeszélésének a bibliai hatástörténete is egyedülálló. Nemcsak a Pentateuchuson belüli Számok könyve és a Deuteronomium értelmezi tovább a Mózesnek és a népnek osztályrészül jutó teofániákat, de Illésnek a Hóreben szerzett istentapasztalata sem lenne érthető a sínai teofánia kontrasztja nélkül. Nem hiányoznak azonban az újszövetségi visszhangok sem, amikor a János-evangélium a Fiú-Jézus istenismeretének páratlanságát hangsúlyozza a prófétai istenismeret csúcspontját jelentő Mózeséhez képest (Jn 1,17-18); vagy amikor éppen Mózes és Illés, az Ószövetségben egyedülálló teofániákkal kitüntetett személyiségek jelennek meg a Tábor hegyén alakjában elváltozó Jézus mellett (Mt 171-13; vö. Mk 9,2-8; Lk 9,28-36). A Szentlélek pünkösdi kiáradásának a jelei (zúgás, láng, hely megrendülése: ApCsel 2,1-4) ugyancsak felidézik a sínai teofániát, ezzel is jelezve, hogy az újszövetség népének, az Egyháznak a kezdeténél vagyunk.

A sínai teofánia-elbeszélések összetettségüket tekintve is egyedülállóak az Ószövetségben. Nem egymás mellett álló, elszigetelt eseményekről van szó, hanem egyetlen, összefüggő eseménysorról. A teofánia-elbeszélések szerves részét képezik egyetlen nagy drámai elbeszélésnek, melynek során egyre inkább feltárul Isten kiléte az ember előtt. Az átfogó történet alapkérdése az, hogy miként válhat valóra az emberileg lehetetlen: hogyan tud a szent Isten a szövetség közösségére lépni az emberrel, megmaradni népe körében és

[106] Ebben a fejezetben főként a következő művekre támaszkodunk: John I Durham, Exodus, in Word Biblical Commentary 3, 1987, 415-469; Duane L Christensen, Deuteronomy 21,10-34,12, in WBC 6, Colombia 2002, 861-875; Michael Widmer, Moses, God and the Dynamics of Intercessory Prayer, in FAT 8, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 142-203.

népét megtartani a szövetségben, a bűn ellenére. A teofániák sora ebbe a drámai cselekménybe illeszkedik bele. Már a Mózesnek osztályrészül jutó első teofánia is az égő csipkebokornál (Kiv 3,1-20) az egyiptomi fogságból való kivezetés küldetésén túl a későbbi szövetségkötésre irányul, amennyiben isteni ígéretként hangzik el, hogy „ezen a hegyen mutattok be áldozatot Isteneteknek" (Kiv 3,12). Ez a hegy a Hórebbel azonosított Sínai hegy, ahol majd később megtörténik a szövetségkötés, melyet valóban áldozatbemutatásokkal pecsételnek meg (Kiv 24,5-8). A szövetségkötéshez kapcsolódóan a Sínai hegynél négy teofánia követi egymást, majd egy ötödik zárja a sort. Isten feltárulásának és a róla szerzett ismeretnek is egyúttal állomásai ezek. Mózes mindegyiknek főszereplője, de mellette alkalmanként mások is tanúi lehetnek Isten megjelenésének, noha korlátozottabb módon, mint Mózes. Mózes nemcsak látja JHWH jövetelének jeleit vagy dicsőségét, hanem hallja és érti az Úr szavát, amit közvetítenie kell a nép felé. Sajátos és kiemelkedő helyzetét jól kifejezi az az ismételten felbukkanó motívum, hogy újból és újból el kell különülnie a néptől, hogy egyedül találkozzék Istennel; a népnek és a kiválasztott tanúknak azonban nem szabad egy bizonyos határt átlépniük az Istenhez való közeledésben. Mózes Isten és a nép közötti közvetítő, s ezzel együtt istenismeret közvetítője is. Ezt a szerepét nyomatékosan hangsúlyozza a fölfelé és lefelé tartó ismétlődő mozgásának a leírása: a néptől fölmegy a hegyre Istenhez, Istentől lemegy a hegyről a néphez, újra és újra. A sínai teofániák konstans elemei mellett – Jahve jövetele, látása, hallása, Mózes alakja – azt is érzékeljük, hogy részben eltérő funkciójuk is van az átfogó elbeszélés egészén belül.

2. Az első három teofánia

Az első teofánia (Kiv 19,9-25) célja Mózes hitelesítése a nép előtt Isten részéről. „Ezután az Úr így szólt Mózeshez: 'Sűrű felhőben jövök hozzád, hogy a nép hallja, amikor veled beszélek, s így mindenkor higgyen neked'" (Kiv 19, 9). Megjelenésének tapasztalható jeleivel igazolja Isten, hogy amit Mózes eddig mondott az ő nevében – a szövetség felajánlása és a tulajdonul lefoglalás ígérete (Kiv 19,1-8) –, és amit ezután fog mondani az ő nevében – Jahve parancsolatai (Kiv 20,1-23,32; 25,1-31,17) és utasításai (Kiv 33,1-6) – azok hitelreméltóak, magának Istennek a szavai. A teofánia jelenete különösen is hangsúlyozza Isten szentségét, mely a bűnös vagy felkészületlen ember számára veszélyes és halálos lehet. Ezért aztán fel kell készülni Isten megjelenésére: a népnek meg kell tisztulni, a papoknak meg kell szentelődni, és senkinek nem szabad közeledni a hegyhez vagy érinteni azt JHWH engedélye nélkül. Maga a szent Isten rendeli el a vele való találkozással kapcsolatos óvintézkedéseket – közöttük az Isten által kijelölt határok tiszteletben tartását (19,10-13.21.24) –, melyeket azután Mózes megismétel (19,23). Mózes igazolása mellett a teofánia célja, hogy Isten felébressze a népben az iránta való félelmet, s így a bűn elkerülésére sarkalljon (Kiv 20,20). A teofánia kísérőjelenségei – tűz, füst, mennydörgés, villámlás, a hegy megrendülése, sűrű felhő – mind jelzik a megjelenő szent Isten hatalmát és félelmet ébresztenek szentsége iránt. Maga a teofánia lényegi tartalma abban áll, hogy Jahve jön és leszáll a Sínai-hegyre. A „jönni" (19,9; 20,20) és a „leszállni" (19,11.18.20) ige ismételt, hangsúlyos használata jelzi, hogy a teofánia lényege Isten megmutatkozó közeledése az ő népéhez, és azt is sejteti, különösen a „leszállni" ige, hogy mennyei lakóhelyéről száll alá. A nép láthatja az alászállás kísérőjelenségeit, de csak

mennydörgést hall, melyben Jahve szól Mózeshez és válaszol Mózes beszédére (19,19; 20,18-19).[107]

A második teofánia címzettje már nem az egész nép, hanem Mózesen kívül csak néhány kiválasztott – Áron, Nádáb, Abihu – és Izrael képviseletében hetven vén. Csak ők mehetnek fel Mózessel a hegyre (Kiv 24,1-2.9), de csak Mózes járulhat az Úr elé. Miután a nép kétszer is igent mondott az Úr minden szavára és parancsára, melyet Mózes kihirdetett és felolvasott (24,3.7), az így létrejött szövetséget többféle rítussal is megpecsételik: a hegy lábánál tizenkét emlékoszlopot állítanak, égő és közösségi áldozatokat mutatnak be, Mózes meghinti az áldozati állat vérével az Istent jelképező oltárt és a népet (24,4-8), végül Izrael képviselői felmennek a hegyre és egy lakomát költenek el a hegyen. Ekkor történik a teofánia: „Látták Izrael Istenét. A lába olyan valami volt mint a zafír kövezet, és fénylett, mint a tiszta ég. De a kezét nem emelte fel Izrael képviselői ellen, ezért láthatták Istent" (Kiv 24,11). A leírás hangsúlyozza, hogy Isten kegyelmi aktusáról van szó. Továbbra is a szent Isten jelenlétéről van szó, melyet leborulással kell elismerni (24,1), de a szövetségkötés után ez a szentség immár nem fenyegető és elrettentő, hanem látást és ismeretet lehetővé tevő kegyelmi aktus. Az első teofániánál a nép csak kísérőjelenségeit láthatta az alászálló Jahve megjelenésének, most a vének láthatják Izrael Istenét (Elohim Iszraél). Ám ennek a látásnak is megvannak a határai.[108] A látvány leírása rendkívül tömör. Noha a megfogalmazás szerint Izrael Istenét látják, a leírás tárgya mégsem közvetlenül Isten, hanem inkább Isten királyi méltósága, mintegy a mennyei trón előtt leborulók perspektívájából. A kiválasztottak mintegy alulról, az átlátszó zafír kövezeten keresztül látják Istent, aki a mennyben, az égboltozat fölött van. A leírás az áttetsző zafír kövezetet/padlózatot a „tiszta éghez" hasonlítja, s ezzel azt látszik kifejezni, hogy a látványban a zafírkövezet voltaképpen az égboltozatot jelenti, mely fölött trónol Isten.[109] A „fénylett/ragyogott" kifejezés talán arra utal, hogy a látást elvakítja a fényesség, s ezért korlátozza is. A látvány leírása hasonlóságot mutat egyrészt a prófétai látomásokkal, ahol szintén királyi méltóságában, fényességében, fönséges trónján (vö. Iz 6,1-2), vagy az égbolt fölött zafírkőhöz hasonló trónján ülve (vö. Ez 1,26-28) látja a próféta Istent. Másrészt a látvány emlékeztet a templomi kultikus teofániák leírására is, amikor a zarándokok feltekintenek a királyi uralmat gyakorló Jahvéra az ő szentélyében (vö. Zsolt 63,2; 84,7; lásd még: Kiv 23,15; 34,20-24). A teofánia-jelenet összességében azt sugallja, hogy a Sínai hegyre felmenő és ott JHWH előtt hódoló kiválasztottak Izrael Istenét mennyei templomában látják és az ő királyi színe előtt, mintegy az ő vendégeiként fogyasztják el a lakomát (vö. 1Kir 1,25; 2Kir 25; 2 Sam

---

[107] A Mózes visszatekintő beszédeként megfogalmazott deuteronomiumi értelmezés nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a teofánia alkalmával a nép nem látta magát Jahvét (MTörv 4,12-15: „alakot nem láttatok") és szavát Mózes közvetíti (MTörv 5,2-4: szemtől szembe beszélt veletek az Úr a hegyen a lángok közül, magam az Úr és közöttetek álltam, hogy az Úr szavait közvetítsem nektek").

[108] Figyelemre méltó a szöveg fordítása a LXX-ban. Hogy Isten transzcendenciáját és az emberi látás korlátozottságát hangsúlyozza és ezzel az antropomorfizmus lehetőségét elkerülje, a görög fordítás szerint a vének nem magát az Urat látták, hanem a helyet, ahol Izrael Istene állt: „látták a helyet, ahol Izrael Istene állt" (Kiv 24,10: καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ).

[109] Robinson kommentárjában arra az érdekes vallástörténeti adatra is utal, hogy a babiloni zikkuratok legfelső részének a padlója, ahova az istenek lakását képzelték, zafír kőből készült. Vö. Ez 1,26 és 10,1 szövegeivel, ahol JHVH trónja, mely az égbolt fölött van, zafírkőből készültként jelenik meg. Az is valószínűsíthető, hogy ennek a teofánia-jelenetnek is lehetett másodlagosan igazoló szerepe, amennyiben az istenlátás részeseinek, a vezető szerepet betöltő véneknek a tekintélyét hitelesíthette a nép előtt. Robinson, 11.

9,7.10.13; 11,13; 19,9, 1 Kir 2,7; Eszt 1,3.61), melyet ő ad vendégeinek jóindulata és kegyelme jeleként. Mindez előrevetíti a későbbi templomi liturgiát.[110] E második teofánia sajátossága, hogy ennek során nem hangzik el Jahve semmilyen beszédje; csak látás van ige-esemény nélkül. Ebben az értelemben hiányos teofánia-elbeszéléssel van dolgunk.

A harmadik teofánia-elbeszélés (Kiv 24,12-18) emberi főszereplője Mózes. Az Úr szavára Mózes egyedül megy fel Isten hegyére, hogy átvegye a parancsokkal teleírt kőtáblákat Istentől. A nép és a vének csak távolról, a hegy lábától kísérik figyelemmel Mózes felmenetelét és észlelik a teofániát. JHWH dicsősége ereszkedik le a Sínai hegyre és felhő takarja be a hegyet. A leereszkedő isteni dicsőség, melyet a hegy lábánál maradó izraeliták emésztő tűznek látnak, és a felhő emlékeztetnek az első teofániára, mint Isten leszállásának kísérőjelenségeire. Ugyancsak felbukkan az első teofánia-elbeszélésből már ismert motívum is, hogy Mózes belép a felhőbe (Kiv 20,21; 24,18). Mind a fénylő dicsőség, mind a felhő homálya Isten megközelíthetetlenségét, fölségét és kifürkészhetetlenségét jelzik. Ahogy a fény erős ragyogása, úgy a felhő homálya is eltakarja Istent az emberi látás elől. Az Úristen azonban jelen van a felhőben és szól Mózeshez. Ha JHWH az első teofánia alkalmával a tízparancsolatot és a szövetség törvényét közölte Mózessel (Kiv 20,1-23,33), úgy a mostani teofánia alkalmával a felépítendő szentélyre és az istentiszteletre vonatkozó rendeleteit adja tudtul, sőt nyújtja át neki a bizonyság két tábláján (Kiv 25,1-31,18).

3. A negyedik teofánia

3.1. Krízis és új kezdet

A Sínai hagyományban megőrzött negyedik teofánia sok tekintetben eltér az első háromtól, noha kapcsolódik is hozzájuk. A leglényegesebb különbségek a következők. Míg az első három teofánia esetében a főszereplő, Mózes mellett, ott találunk más emberi szereplőket is – a népet, a hetven vént, Áront, Nadabot és Abihut –, akkor is, ha csak erősen korlátozott tapasztalati lehetőséggel, addig a negyedik teofániának kizárólag Mózes a részese, ő az egyetlen emberi szereplő. Az első három teofánia értelemadó kontextusa a szövetség megkötése, mint az Egyiptomból való kivonulás és Mózes megbízatásának a célja. A teofániák e cél megvalósulásának a szerves részei, eszközei: megvalósult a szövetség, JHWH jelenlétére számíthat a nép, hiszen ismerheti törvényeit és az Ő népévé vált; Mózes közvetítő küldetése is igazolást nyert és célba ért. Ettől eltérően a negyedik teofánia kontextusa a szövetségszegés kritikus helyzete. Alighogy megköttetett a szövetség, tetőpontjára jutott JHWH és népe kapcsolata, máris bekövetkezett a bukás. Ezt beszéli el az aranyborjú készítésének a története (Kiv 32,1-6). Mózes hosszas távollétében, bizonytalanság és kétség vesz erőt a népen, kételkedni kezd Mózes visszatérésében, további vezetésében és ezzel együtt JHWH megbízható jelenlétében és isteni vezetésében is. Azzal a kéréssel fordul Áronhoz, hogy készítsen számára isteneket, akik előtte járnak és vezetik (32,1). Hogy biztosak lehessenek az

[110] Uo. 13. Robinson felhívja a figyelmet arra, hogy a Deuteronomium szerint az áldozati lakoma örömteli elfogyasztása a templomban bizonyos esetekben előírás volt (MTörv 12,4-7.11-12.18). A lakoma metaforikus értelmezésével találkozunk Philón írásaiban és a midrás hagyományokban, a hódolat és az Isten jelenléte fölötti örvendezés jelképeként.

isteni jelenlétben és vezetésben, istenszobor készítését követelik, mire Áron aranyborjút önt. Az aranyborjú elterjedt istenkép az ókori keleten, így Egyiptomban Amon-Re szimbóluma, minden isten fejének a jelképe. Innét nézve a nép felkiáltása: „Izrael, ez a te istened, aki kihozott Egyiptomból" (Kiv 32,4) értelmezhető lehetne úgyis, mint JHWH elhagyásának a bűne más isten/istenek kedvéért. Áron kijelentésének a fényében azonban – „Holnap Jahve ünnepe lesz" (Kiv 32,5) – inkább arra gondolhatunk, hogy az aranyborjú JHWH jelképeként, JHWH jelenlétét kifejező, megjelenítő szimbólum gyanánt készül.[111] Ebben az esetben a nép szándéka ugyan nem JHWH elhagyása vagy megtagadása, vagyis nem az első parancsolatot (Kiv 24,2-3) hágják át, de mégiscsak törvényszegés történik, mert JHWH-nak a szövetség tízparancsolatában adott második parancsolatot (Kiv 20,4-5) szegik meg, amikor nem az Ő általa rendelt módon tisztelik és imádják. Az aranyborjú lép a JHWH jelenlétét kifejező dicsőségének (vö. teofániáinak kísérőjelei) és akaratát, közelségét kifejező törvénynek a helyére. Ugyancsak az aranyborjú lép a JHWH által elrendelt és az isteni jelenlétet kifejező szimbólumok (szent sátor és felszerelése, vö. Kiv 25-30) helyére, ahogy a szövetséget megpecsételő áldozatot és JHWH színe előtt a hegyen elköltött lakomát (Kiv 24) is az aranyborjú előtt bemutatott áldozat és mulatozó evés-ivás váltja fel (Kiv 32,6). E teljes szövetségszegés a JHWH iránti bizalmatlanság és engedetlenség bűne, és egyben JHWH szolgája, Mózes elutasításának a bűne. E teljes bukás mindent megkérdőjelez, ami eddig történt, amit JHWH eddig tett népével: az egyiptomi szabadítás és a szövetségkötés értelmét. Ez a mély krízis alapvető kérdések sorát veti fel: JHWH jelenlétének, isteni természetének, Izrael identitásának és Mózes tekintélyének a kérdését. Hogyan tud jelen lenni a szent Isten bűnös népe körében úgy, hogy ne pusztítsa el? Milyen az az isteni természet, amely JHWH jelenlétét egy ilyen drámai helyzetben is lehetővé teszi? Hogyan állítható helyre Mózes JHWH-t képviselő tekintélye? Hogyan állítható helyre a szövetség, s vele Izrael identitása, JHWH népeként való egziszteciája? A drámai feszültséget, annak fokozódását, de egyben a megoldás útját is plasztikusan fejezik ki a JHWH és Mózes közötti párbeszédek, melyek során a vétlen Mózes teljesen azonosul a bűnös néppel. Mózes háromszoros közbenjárása alkalmával (Kiv 32,11-14; 32,30-32; 33,12-17) minden lehetséges érvet – JHWH eddigi tettei, az egyiptomiak miatt, az atyáknak tett ígéret miatt, a néppel együtt őt is törölje el ultimátuma – felvonultat annak érdekében, hogy Jahve ne törölje el és ne hagyja el népét, ne Mózes leszármazottaiból akarjon egy új népet alkotni magának, hanem bocsásson meg népének, maradjon vele és vezesse. A kitartó közbenjárásra az Úristen válasza a megbocsátó irgalom és ezzel együtt mindannak a megújítása lesz, ami eddig történt. A megújítás egy magasabb szinten történő helyreállítást jelent. Megtörténik a megszegett szövetség megújítása (Kiv 34,10-28), a széttört kőtáblák helyett az újak elkészítése (Kiv 34,1-5.28), Mózes tekintélyének a megerősített helyreállítása (Kiv 34,29-35: Mózes sugárzó arcának tanúbizonysága), JHWH kultikus rendelkezéseinek a végrehajtása (Kiv 35-40), JHWH maradandó jelenlétének és vezetésének a megvalósulása a szent sátorban, népe körében (Kiv 40,34-38: JHWH dicsősége felhő és tűz jelében a találkozás sátorán). E teljes megújítást hozó cselekedetsor alapja és bevezetője azonban az a teofánia, melyben JHWH új módon nyilvánítja ki magát Mózesnek (Kiv 33,18-34,9). Ennek során Jahve eddig megismert isteni természete is teljesebb értelmet nyer.

[111] A Királyok könyve (1Kir 12,28) arról számol be, hogy Jeroboám Bételben és Dánban aranyborjút állított fel Jahve jelképeként.

A szövetség megújított helyreállítását bevezető mostani, immár negyedik teofánia több szempontból is visszautal arra a kezdetet jelentő első teofániára, amikor az égő csipkebokorban megjelenő JHWH megszólította Mózest (vö. Kiv 3,1-20). Mindkét esetben kizárólag Mózes a teofánia tanúja és címzettje, nincs más emberi szereplője a történetnek. Ennek oka, hogy mindegyik történetben Mózes személyes küldetéséről van szó, mely isteni megerősítést és igazolást igényel mindenekelőtt magának az emberi szereplőnek a számára. Mindkét esetben a nép valamilyen emberileg megszüntethetetlen nyomorúságos helyzete a teofánia háttere: az elsőben az egyiptomi fogságé, a másodikban a szövetségszegéssel bekövetkezett bukás nyomorúsága. Mindkettőt csak az isteni irgalom tudja megszüntetni. Mindkét elbeszélésben Jahve nevének kinyilatkoztatásáról van szó, mégpedig úgy, hogy az első teofániában adott kezdeti névkinyilatkoztatást újra értelmezi a mostani teofániában adott névkinyilatkoztatás. Mindkét esetben Mózes kérdésére, illetve kérésére adott válaszként történik meg a névkijelentés. Ezek a kapcsolódási pontok még egyszer aláhúzzák azt, hogy most is valami új kezdetről van szó, mint a meghívás-teofánia esetében. A szövetségszegés után valóban valami új kezdetre van szükség. Ugyanakkor persze ez az új kezdet nem abszolút kezdőpont, hiszen sokszorosan visszautal az első kezdetre, és éppen az időközben megszegett szövetséget állítja helyre.[112]

3.2. A teofánia tartalmi elemei és értelmezési lehetőségei

A teofánia-elbeszélés két részre tagolódik: a teofánia isteni ígéretére (Kiv 33,18-23) és az ígéret valóra váltására (Kiv 34,5-9), s a kettő közé ékelődik annak elbeszélése, hogy Mózes az újonnan készített kőtáblákkal felmegy a Sínai hegyre (Kiv 34,1-4). A kontextus azt sugallja, hogy az isteni ígéret jelenetének a helyszíne a Mózes által a táboron kívül felállított sátor, a találkozás sátra, ahova ki kellett mennie annak, aki JHWH akaratát kívánta megtudakolni (33,7) és ahol „Jahve szemtől szemben beszélt Mózessel, ahogy az ember barátjával beszél” (Kiv 33,11). Mózes itt, a találkozás sátrában adja elő harmadszor is kérését, hogy Jahve maradjon az ő népével és vonuljon vele az ígéret földje felé (33,12-17). Miután erre ígéretet kap Jahvétól (33,17), Mózes újabb kérést ad elő: „Hadd lássam dicsőségedet” (33,18). Mózes itt valójában tanúsító, látható jelet kér JHWH már megígért jelenlétéről, az ígéret valóra váltásáról, az isteni jelenlét és vezetés biztosítékául. Jahve a szövetségkötéskor természeti jelenségekkel nyilvánította ki dicsőségét a népnek (Kiv 19,16-20; 24,15-18), az Egyiptomból való szabadítás és a pusztai vándorlás során tűz- és felhőoszlop jelében tette ezt. Most Mózes a dicsőség újabb kinyilvánítását kéri a maga számára, melyre megerősítésül van szüksége küldetése teljesítéséhez, ahogy a meghívás-teofánia alkalmával is kapott megerősítő jeleket (Kiv 3,11.13; 4,1-9: hegyen áldozat, név, bot, kéz, víz). JHWH válasza a korábbi ígéret megerősítése újabb ígérettel, nevezetesen a teofánia ígéretével. A teofánia tartalmi elemei a következők: JHWH jóságának/dicsőségének elvonulása Mózes előtt; figyelmeztetés: lehetetlen JHWH arcának látása; kegyelmi óvintézkedések Jahve részéről Mózesért; a JHWH-név kimondása (33,19-22).

[112] A kezdeti és a mostani teofánia közötti különbségek éppen azt emelik ki, hogy e második kezdet, nem abszolút nullpontról indul. Ilyen különbség például, hogy az isteni megjelenés és az isteni beszéd (s ezzel együtt az emberi látás és hallás) sorrendje fordított a két esetben. Továbbá, az első Jahve abszolút kezdeményezésére történik, míg a mostani Mózes kérésére. Az elsőben Mózes csak a maga nevében beszél, a mostaniban népének képviselőjeként (Kiv 34,9).

A teofánia részleteinek a leírása itt, az ígéretszövegben történik. Később, magának a teofánia eseményének a jelenetében (Kiv 34,5-9) a figyelem középpontjában egyértelműen a JHWH-név értelmező kinyilatkoztatása áll. Ennek az eseménynek színhelye azonban már a Sínai hegy, melyre felhő jelében leereszkedik Jahve. Mózes eléje járul, segítségül hívja JHWH nevét, aki kimondja saját isteni nevét s értelmezi annak tartalmát. Erre Mózes leborulva kéri Jahvét, hogy vonuljon népével, bocsássa meg bűneiket és fogadja el őket örökségül (34,8-9). Ezt követi a szövetségkötés (megújítása) JHWH részéről (34,10).

Az előző teofániákhoz képest e negyedik teofánia sajátos vonásokkal rendelkezik. Ezek közül a leglényegesebb az, hogy míg korábban a teofániák JHWH jövetelét, leereszkedését jelentették a Sínaira (illetve a találkozás sátrára) hatalmának és szentségének kinyilvánító jeleivel (tűz, felhő, mennydörgés), addig most a leereszkedés mellett (Kiv 34,5) felbukkan, sőt domináns elemmé válik az „elvonulás" motívuma. Az elbeszélésben háromszor ismétlődik az „elvonulni" ige (Kiv 33,19.22; 34,6). Mózes előtt elvonul maga Jahve (Kiv 34,6), JHWH egész jósága (33,19), JHWH dicsősége (33,22). A teofánia ezen új és domináns eleme egyszerre több mindent jelenthet.

(1) A Mózes előtti elvonulása JHWH-nak jelképes és pozitív válasz lehet Mózes kérésére, hogy JHWH vezesse az ő népét, s így megerősítése az erre adott ígéretének. A Mózes előtti elvonulás jelképezheti azt, hogy Isten Mózes és az ő népe előtt fog haladni.

(2) Az elvonulni, illetve az átvonulni ige azonban felidézheti a pászka, az átvonulás éjszakáját is, amikor Jahve büntető csapással sújtott Egyiptomra, de pusztítás nélkül haladt el népének házai előtt (Kiv 12,11-12; 12,23-27). JHWH-nak a Mózes előtti elvonulása a Sínai hegyen kifejezheti ezt a megkímélő, irgalmas magatartását is, megbocsátását bűnbe esett népe iránt. Ekkor Jahve óvintézkedései, melyeket Mózessel gyakorol – szikla mélyedésébe teszi, kezével befedi (33,22) – éppen a néppel szembeni kíméletes magatartását is jelképezné. Az „elvonulás" jelképes gesztusának e kegyelmi értelmét támaszthatja alá az a megfogalmazás is, hogy a Mózesnek adott isteni ígéret szerint „elvonul előtted egész jóságom (tób)" (33,19). Maga JHWH azonosítja jóságát a dicsőségével, az isteni jóság elvonulása azonos az isteni dicsőség elvonulásával, azonos magának JHWH-nak Mózes előtti elvonulásával (Kiv 33,19-22). JHWH jósága az ő dicsősége, jóság és dicsőség azonos őbenne. Az elvonulás jelképes gesztusának e kegyelmi jelentését erősítheti meg az ígéretbeszédben JHWH-nak az a kijelentése is, ami a könyörületéről tett vallomásként hangzik: „Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök" (Kiv 33,19). A későbbi teofánia esemény középpontjában álló JHWH-név isteni önértelmezése éppen JHWH isteni magatartásának, természetének ezt a kegyelmi és irgalmas mivoltát mondja ki.

(3) A Mózes előtti „elvonulás" domináns motívuma a szintén az ígéretbeszéd kontextusában elhangzó következő isteni kijelentés összefüggésében hangzik el: „De arcomat nem láthatod, mert nem láthat ember engem úgy, hogy életben maradjon" (33,20). Innét nézve az „elvonulás" motívuma, sőt az egész szöveg az istenismeret lehetőségének és határainak a kérdése felől nyeri el értelmét. Ebből a látószögből tekintve JHWH kijelentése azt hangsúlyozza, hogy a teofánia dacára, még Mózes istenismeretének is megvannak a senki által át nem léphető korlátai, még ő sem láthatja JHWH arcát, vagyis JHWH-ét úgy, ahogyan Ő önmagában van. A Sínai hagyomány szerint Mózes istenismerete mindenki másét felülmúlja,

hiszen beléphet a felhőbe és a találkozás sátrába, szemtől szembe (arctól arcig) beszélhet JHWH-val (Kiv 19,21; 24,18; 33,11), megállhat JHWH mellett a sziklán (33,21) és JHWH előtt a hegyen (34,5).[113] E közelség és egyedülálló kapcsolat ellenére, mégsem láthatja JHWH arcát, mert az rá nézve is halálos lenne. Az a gondolat, hogy az emberre nézve veszélyes, sőt halálos lenne Isten vagy Isten arcának/színének látása, vagy egyáltalán a Szenttel való közvetlen kapcsolat, nemcsak a Sínai teofániában (vö. Kiv 19,12.21; 20,18-19), de más bibliai hagyományokban is gyakorta szerepel (vö. Ter 32,31; Szám 4,20; Bír 6,22köv; 13,22).[114] Az Isten szentségének, fönséges hatalmának megtapasztalása kettős hatású lehet. Egyfelől örömet válthat ki, amikor JHWH Izrael javára kinyivánítja hatalmát, szentnek bizonyítja magát (vö. Lev 9,24). Másfelől a szent Istennel való közvetlen találkozás veszélyes is a bűnös ember számára. Az Isten szentségének lényegileg ellentmondó bűnt a szent Isten felszámolja, de a bűnt hordozó embert is elpusztíthatja. A szent Isten, Isten szentségének beszédes metaforája „az emésztő tűz" képe (Lev 10,1-3): Isten szentsége megtisztíthatja a bűnöst a bűnétől (Iz 6,1-8), de el is emésztheti bűnével együtt.[115] A szent Istenhez közeledő, vele találkozó embernek fel kell készülnie erre a találkozásra, s az Istentől kijelölt határokat be kell tartania (Kiv 19,9-13). A határátlépés halálos lenne az embernek, mert ez Isten istenségének megkérdőjelezése, felségjogának elvitatása, az Isten feletti rendelkezni akarás bűne lenne, merénylet a szent Istennel szemben. Isten szentségét, vagyis sérthetetlen akaratát és méltóságát feltétlenül tiszteletben kell tartani. Ennek a tiszteletnek érvényesülnie kell az istenismeret területén is annak elfogadásával, hogy Isten úgy és oly mértékben teszi önmagát ismertté az ember számára, ahogyan ő akarja. Az ember istenismeretének is megvannak az Isten által kijelölt határai. Az ember részéről bűn lenne, ha át akarná lépni e határokat, ha mintegy ki akarná kényszeríteni a közvetlen kapcsolatot Istennel, ha a maga módján akarná látni Istent. Az aranyborjú története (Kiv 32) éppen ennek a bűnös magatartásnak a megnyilatkozása. A nép kultikus képmásban látni kívánja Istent, biztosítani akarja magának JHWH jelenlétét és vezetését látható formában, s ezzel megsérti JHWH felségjogát, szentségét. Ahogy Isten szentségével való találkozás kettős hatású lehet, úgy Isten (Isten arcának/színének) látása is kettős értelmű. Egyfelől kívánatos és különleges megtiszteltetés, melyben a pátriárkák, Mózes

---

[113] A Pentatuechus egyéb könyvei és a későbbi hagyományok még nyomatékosabban kiemelik Mózes kivételes istenismeretét és helyét a próféták sorában. Míg a prófétáknak álomban és látomásban jelenik meg, Mózessel kapcsolatban így nyilatkozik Jahve (Szám 12,6-8): „De nem ilyen Mózes, a szolgám! Őrá az egész házam van bízva! Szemtől szemben beszélek vele, világosan, nem rejtélyesen, az *ÚR alakját* is megpillanthatja." (Magyar Bibliatársulat új fordítású Bibliája). A fordítások eltérő módon adják vissza, hogy mi Mózes látásának a tárgya. Károli: „Szemtől szembe szólok ő vele, és nyilvánvaló látásban; nem homályos beszédek által, hanem *az Úrnak hasonlatosságát* látja." SZIT: De nem így (teszek) szolgámmal, Mózessel. Ő mindenütt otthonos házamban. Vele szemtől szembe beszélek, nem pedig rejtélyesen. Igen, ő láthatja *az Urat a maga valóságában*." Káldi-Neovulgata: „Ám Mózes, az én szolgám nem ilyen: ő az én egész házamban meghitt, mert vele szemtől szembe beszélek, s ő *nyíltan*, nem rejtélyekben és jelképekben *látja az Urat*." A „temunah Jhvh" kifejezés szó szerint annyit jelent, hogy „Jahve alakja". Ezt fordítja a Károli úgy, mint „az Úrnak hasonlatossága", a SZIT mint „az Urat a maga valóságában", a Káldi mint „nyíltan … az Urat". Mózes egyedülálló szerepére vonatkozóan a deuteronómiumi hagyomány megjegyezi: Nem is támadt többé Izraelben Mózeshez hasonló próféta, akivel szemtől szemben érintkezett volna az ÚR." (MTörv 34,10). Őhozzá hasonló közvetlen istenismerettel és kapcsolattal rendelkező prófétát ígér a jövőre vonatkozóan (MTörv 18,15.18).

[114] Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, in StBA 51 (Hgg. Thomas Hiecke/Thomas Schmeller), Stuttgart 2012, 123.

[115] Uo. 124.

és a próféták részesednek, s melyre a Jeruzsálembe zarándokló hívők szívből vágynak. Másfelől veszélyes, sőt halálos lehet, úgyhogy nemcsak Mózes takarja el arcát (Kiv 3,6), de még az Isten trónja körül lebegő szeráfok is (Iz 6,1-6). E paradoxnak tűnő kettősség hátterében az a felfogás húzódik meg, mely a JHWH-val való kapcsolatot az uralkodó királyhoz való viszonyként gondolja el. A király színe elé kerülni és arcát látni óriási megtiszteltetés, különleges privilégium. Ugyanakkor hívatlanul, önkényesen a színe elé tolakodni felségsértés, súlyos bűn, mely halált érdemel.[116] Isten arcát látni annyit jelent, mint Isten kegyelméből Isten színe elé bocsáttatni, az ő jelenlétébe lépni, közelségét és a kéréseket meghallgató jóindulatát megtapasztalni, akaratát közvetlenül tőle magától megtudni. Ezt kikényszeríteni azonban nem lehet, szent felségének halált érdemlő megsértése lenne.[117]

A határátlépés elkerülése érdekében szükségesek az óvintézkedések, melyeket Jahve elrendel és a népnek be kell tartani. A határok mozoghatnak, de ezt a mozgást is csak Isten határozhatja meg, a határokat ő jelöli ki minden esetben. A Sinai teofániában szereplő és a találkozás sátrára leereszkedő felhő nemcsak jelzi Isten jelenlétét és nemcsak behatárolja az emberi istenismeretet, hanem egyben védelmet is nyújt az ember számára az illetéktelen határátlépéstől (Szám 4,17-20; Lev 10,1-3; Lev 16).[118] A meghívás-teofánia alkalmával Mózesnek le kellett vetnie saruját, és eltakarta arcát, amikor Isten szólt hozzá (Kiv 3). A Sínai hegyi negyedik teofánia esetében is JHWH jelöli ki Mózes istenismeretének határait: JHWH elvonuló dicsőségét láthatja, de arcát nem. A másik megfogalmazás szerint: „hátulról látni fogsz, arcomat azonban nem láthatod" (33,23). A teofánia-jelenet sajátossága, hogy itt maga JHWH cselekszi meg az óvintézkedéseket: a szikla mélyedésébe ő teszi Mózest és ő fedi be kezével, amíg elvonul előtte (33,22). Végső soron maga Jahve óvja meg Mózest saját isteni dicsőségének, szentségének esetlegesen veszélyes hatásától, a kijelölt határ átlépésétől. Megjegyzendő, hogy maga Mózes előzetesen nem is kérte Istentől arcának/színének látását. Mózes kérése az volt, hogy JHWH ismertesse meg vele útjait (Kiv 33,13),[119] vagyis a Mózesre és népének jövőjére vonatkozó isteni tervét, és mutassa meg dicsőségét (33,18). JHWH ezt a kérést teljesíti is. JHWH kinyilvánítja, hogy Mózes és a nép előtt fog haladni, vezetve őket az ígéret földje felé; Jahve dicsőségének elvonulása Mózes előtt könyörülő irgalmának a pászkára emlékeztető gesztusa. Ezek a tartalmak egyszersmind kijelölik Mózesnek a teofánia alkalmával kapott istenismeretének a határait is. Nem JHWH arcát látja, nem azt, ahogyan Isten önmagában, saját lényege szerint létezik, hanem Isten dicsőségét/jóságát, mely isteni természetének kinyilvánulása döntéseiben és tetteiben. „Hátulról" láthatja Őt, ahogyan a történelemben cselekszik, működése hatást fejt ki, előre jelez és nyomokat hagy maga után. Mózes és népe számára ez felszólítás is, hogy az előtte haladó Isten vezetését bátran kövesse,

---

[116] Vö. Eszter

[117] Jan Joosten, Seeing God in the Hebrew Bible and the Septuagint, in Gottesschau – Gotteserkenntnis. Studien zur Theologie der Septuaginta, Bd. I., (Hg von Evangelia G. Dafni), in WUNT 387 (Hg. Jörg Frey), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 19-27.

[118] Uo. 126köv.

[119] A LXX másként fordítja és értelmezi a szöveghelyet. Itt nem Isten útjainak, hanem magának Istennek az önkinyilvánítását és látó ismeretét kéri magának Mózes Istentől: „Ha kegyelmet találtam előtted, nyilvánítsd ki magad nekem, hogy megismerve lássalak" (εἰ οὖν εὕρηκα χάριν ἐναντίον σου, ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς, ἵνα ἴδω σε). (Kiv 33,13)

s így egyre mélyebben ismerje meg azt, akinek dicsősége elöl halad. Így aztán JHWH dicsősége tölti be a találkozás sátrát, s a hajlék felett lebegő felhőként vagy benne égő tűzként vezeti a vándorló Izraelt az ígéret földjére, az egyre teljesebb istenismeret útján (Kiv 40,34-38).

Kitekintés (A): teofánia Illésnek a Hóreben

A Mózesnek és Illésnek osztályrészül juttatott teofániáról szóló elbeszélések (Kiv 32-34; 1Kir 19) első pillantásra is szembeötlően hasonlítanak egymásra. E rokonság magyarázatára különböző hagyománytörténeti feltevések születtek, de az irodalmi-teológiai megformálás hasonlósága tény.

(1) Mindkét esetben (Kiv 32-34; 1Kir 19) a prófétának súlyos, válságos helyzetben jut osztályrészül a teofánia. A nép súlyos bűne miatt – a szövetség megszegése az aranyborjú készítésével és imádásával, illetve Baál tiszteletével – válságba jut a szövetség és ezzel együtt a próféta küldetése. Baál prófétáinak megöletése után Illés Izebel haragja elől a pusztába menekül, és a saját halálát kívánja (1Kir 19,2-4). Mózes megbünteti az aranyborjú elkészítőit, majd közbenjár a népért és a bocsánat elmaradása esetén a saját halálát kéri (Kiv 32,25-32). A válságot csak Isten tudja feloldani a szövetség és a prófétai küldetés megújításával.

(2) Ez mindkét esetben egy teofánia keretében történik, melynek elemei hasonlóak, bizonyos pontokon azonosak. A helyszín ugyanaz, Isten hegye: az egymással azonosnak tekintett Sínai és Hóreb. Mózes egy szikla mélyedésében (Kiv 33,22), Illés egy barlangban (1Kir 19,13) elhelyezkedve tapasztalja meg Isten megjelenését. Illés negyven nap és negyven éjjel vándorol a teofánia helyszíne felé (1Kir 19,8); Mózes negyven nap és negyven éjjel időzik az Úrnál a hegyen (Kiv 34,28) Mindkét teofániához párbeszéd i csatlakozik Isten és a próféta között (Kiv 34,5-9; 1Kir 19,911; 19,13-18). A teofánia tartalma azonos: JHWH elvonulása, melyet Mózes Isten kezétől befedve (Kiv 33,22), Illés saját arcát eltakarva tapasztal meg. Mindkét teofánia közös sajátossága, hogy a megjelenő Isten félelmetes szentségét hangsúlyozó hagyományos kísérőjelenségek – mennydörgés, villámlás, sötét felhő, harsonazúgás, emésztő tűz (vö. Kiv 19,16-19; 24,17) – nem képezik részét a teofániának. Az Úristen egyik esetben sem ezekben a külső jelekben nyilvánítja meg magát. Ezek hiánya Illés esetében különösen is hangsúlyos, amennyiben visszatérő tagadásként ismétlődik, hogy az Úr sem a földrengésben, sem a szélvészben, sem a tűzben nincs jelen. E hagyományos teofánia-elemek legfeljebb előjelei JHWH érkezésének, de nem őt magát kinyilvánító jelenségek. A korábbi teofániákhoz képest ebben az új válsághelyzetben mind Mózes, mind Illés számára bizonyos értelemben új istentapasztalatról van szó. JHWH nem úgy érkezik, mint a szövetségkötést megelőzően vagy annak alkalmával (vö. Kiv 19,16-19; 24,17), illetve a Kármel hegyén megtapasztalható volt (1Kiv 18,20-40). Újabb teofániáiban Mózes és Illés előtt úgy vonul el, hogy elsősorban könyörülő jóságát, jóságának hatalmát nyilvánítja ki. Mózest megóvja dicsősége fényének emésztő sugarától, és elvonulásával tudtára adja, hogy előtte és népe előtt fog vonulni. Illés számára „halk és szelíd hang” hangzása, „enyhe szellő susogása” nyilvánítja ki Isten irgalmas jelenlétét (1Kir 19,12). JHWH „elvonulásának” tapasztalata mindkét esetben arra is utalhat, hogy Isten jelenléte sohasem rögzíthető. Ő tetszése szerint jön, érkezik és távozik, jelenlétének nyomait és hatásait hagyva az őt megtapasztaló emberben. Mózes láthatja, de csak az elvonuló Isten dicsőségét mintegy hátulról. Illés észlelheti az elvonuló Istent, de csak a hirtelen támadt szélcsend hangjában.

(3) A teofánia és a párbeszéd célja a próféta küldetésének megerősítése, a krízisre válaszoló Isten magatartásának és tervének a kinyilatkoztatása. Mózes megkapja Istentől másodszor is a szövetség szavait, a tíz szót, melyet felír a kőtáblákra, hogy a népnek közölje (Kiv 34,28). Illés feladatul kapja, hogy kenje fel Szíria és Izrael királyát, és kenje fel Elízesut maga helyett prófétává (1Kir 19,15-

18). A hasonlóság mellett azonban itt felbukkan egy különbség is. Illés esetében a küldetés megerősítése egyben a megbizatás végét is magában foglalja, amennyiben kilátásba helyezi, hogy Elízeus lesz a próféta utódja.

(4) Végül mindkét történet annak elbeszélésével zárul, hogy miként kezd megvalósulni Isten terve. Mózes a törvénnyel lejön a hegyről, visszatér népéhez, hogy küldetését folytassa (Kiv 34,29-35). Illés tanítványának hívja Elízeust (1Kir 19,19-21) és folytatja ítélethirdető küldetését Acháb királlyal szemben (1Kir 20,35-43; 21,17-26).

Kitekintés (B): Jahve arcának látása a zsoltárokban és a Sion-hagyományban

Amint az előzőekben láttuk, a Sínai hagyomány teofániájában szereplő gondolat, hogy Jahve arcát még Mózes sem láthatja, Mózes istenismeretének a határait fejezi ki. JHWH közvetlenül – arctól arcig, szájtól szájig – beszél Mózeshez és Mózes Jahvéhoz, de e közvetlen társalgás, kapcsolat és ismeret ellenére, Mózes mégsem láthatja Jahve arcát. JHWH arca látásának a lehetetlensége nem a kapcsolat és ismeret közvetlenségének a lehetetlensége, hanem a teljes és lényegszerű istenismereté. Az Isten-arc nem láthatása nem is a kegyelmi kapcsolat elutasítását fejezi ki, hiszen JHWH elvonuló dicsőségének/jóságának a látása éppen hogy kegyelmi aktus Isten részéről. Jahve arca látásának a témája azonban a Sínai és a régebbi hagyományok mellett (vö. Bírák könyve) az Ószövetség egyéb hagyományaiban is felbukkan, de más kontextusban és más jelentéssel. Itt elsősorban a zsoltárok imádságos hagyományára, s főleg a Jahve királyságához és a jeruzsálemi templomhoz kapcsolódó imádságos tradícióra gondolhatunk.

A „JHWH arca" (pené JHVH) kifejezés jelentésének a megvilágításához nagy mértékben hozzájárultak azok a kutatások, melyek döntő nyelvi és tartalmi analógiákat mutattak ki az uralkodó király arca, a színe előtt zajló kihallgatás és a jeruzsálemi templomban a szentek szentjében (fogság előtt a kerubok és a frigyláda felett) trónoló JHWH-király arca, színe elé járulás között. Az uralkodó arca, azaz színe elé járulni, vele közvetlen szemkontaktusba kerülni és vele szemtől szemben, „arctól archoz" beszélni olyan esemény, mely egyszerre foglal magában közvetlen kapcsolatlétesítést és áthidalhatatlan távolságot a kihallgatást adó király és a kihallgatott alattvaló között.[120] Így az udvari és a kultikus kontextusban egyaránt ugyanazon szavakkal fejezhették ki a király és JHWH „arcának látására", a földi uralkodó és a jeruzsálemi templomban mennyei Uralkodó „arcának keresésére" irányuló vágyat. A JHWH színe elé járulást, az Úristenhez való kultikus közeledést a királyi kihallgatás udvari eseményének mintájára fogták fel. Ez az elképzelés magától értetődően adódott abból a hitbeli meggyőződésből, hogy JHWH a saját népe, minden nép és a világ fölött hatalmat gyakorló Király, a királyi cselekvésre jellemző szerepkörrel: igazságos uralkodó és igazságot szolgáltató bíró, megmentő és övéiért síkra szálló harcos. A zsoltárok szövegei különösen is jól tükrözik a jeruzsálemi templomban vagy egyszerűen a templomon kívül bárhol végzett imában a JHWH-hoz közeledő ember szituációjának és Istennel való kapcsolatának a leírására háttérmintaként szolgáló királyi kihallgatás folyamatának lépéseit. (1) Ebben első mozzanat JHWH arcának felkeresése (Zsolt 24,6; 27,8; 105,4), látása (Zsolt 42,3), illetve a JHWH arca elé lépés, színe elé bemenetel (Zsolt 42,3; 86,9; 95,6) mint a királyi audienciára engedés. (2) Második mozzanat a hódolat kifejezése, leborulás, remegés, ujjongás JHWH, a királyi Uralkodó előtt (Zsolt 22,28.30; 86,9; 95,6; 68,5 114,7). (3) Harmadik mozzanat az elfogadás és a megmentés kérése, a szív kiöntése és kegyelemért esedezés az Isten, mint király arca előtt (Zsolt 62,9; 102,1; 142,3; 19,15). (4) Negyedik mozzanat az imameghallgatás, a kérés elfogadása az Uralkodó

[120] Friedhelm Hartenstein, Das Angesicht JHWs. Forschungen zum Alten Testament 55, Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-43 (hrsg. B. Janowski – M. S. Smith – H. Spieckermann), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

részéről, melynek gyümölcse a védelem és megmentés, az élet és szolgálat a királyként uralkodó Isten arca előtt. Ezt ismét sokféleképpen tudják kifejezni a zsoltárok. Olyan kifejezések jelzik az elfogadást, mint „látni Jahve arcát" (11,7; 17,15), „örvendezni Jahve arca előtt" (16,11; 21,7), „lakni/trónolni Jahve arca/színe előtt" (102,29; 140,14), „elrejtőzni Jahve arcának árnyékában" (31,21), „Jahve arca nem rejtőzik el" (22,25), „állni Jahve arca előtt" (41,13; 89,15), „járni Jahve arca előtt és Jahve arcának fényében" (56,14; 85,14). Az imameghallgatás úgy is kifejeződhet, hogy Isten az ellenség kezéből megmentőként és a bűnösök felett ítélő bíróként jelenik meg és cselekszik: arcának tüze (21,10; 50,3) pusztít és ítél (9,4; 34,17); arca fény és megmentés (44,4; 42,6), melyből jog és igazság fakad (17,2). A zsoltárokban egyértelmű és közvetlen tapasztalatként, az üdvösség minden kilátásának hiányával rendkívül ritkán olvasható az a panasz (Zsolt 44; 88), hogy Isten megvonja közelségét az embertől és magára hagyja. A királyi kihallgatás mintáját követve ez a tapasztalat úgy fogalmazódik meg, hogy „Jahve elrejti arcát" (44,25; 88,15), az embert „elveti arca elől" (88,15).

A mondottak alapján az a benyomásunk támadhat, hogy szinte ellentétekig feszülő különbség van a JHWH-arc látásának teológiai értelmezésében a Sínai és a templomi, Sion-hagyomány között. Az egyikben nem szabad és egyenesen életveszélyes Isten arcát látni, a másikban Isten arcának a látása az ember minden vágya. Az egyikben maga Isten teszi lehetetlenné arcának látását, a másikban Isten arcát egyenesen az imádkozó felé fordítja, aki megláthatja azt. Ezeket a felületi feszültségeket az oldja fel, ha figyelembe vesszük az „Isten arca látásának" eltérő jelentését a két különböző hagyományban. A Sínai (és régebbi) tradícióban Isten arcának látása olyasmit jelent, mint JHWH szentségével a maga teljes súlyával szembesülni, és őt teljes valója, lényege szerint megismerni. Ez lehetetlen az ember, még Mózes számára is. Ezzel szemben a templomhoz kötődő zsoltáros imahagyományban JHWH arcát látni annyit jelent, mint közvetlenül a megmentő Istenhez fordulni, meghallgatásra találni nála, és kegyelmét megtapasztalni. Tartalmát tekintve ez utóbbi gondolatkör szerves része a Sínai hagyománynak is, ahol Mózes éppen így járul JHWH elé és tapasztalja meg irgalmát. A formai különbség azonban megmarad, hiszen a Sínai tradícióban ezt az istentapasztalatot/ismeretet nem nevezik így „JHWH arcát látni". Ez utóbbi hagyományban ezt így fejezik ki: „JHWH színe elé járulni", illetve „JHWH-val beszélni szemtől szemben". Mózes ezt teszi a Sínai hegyen és a találkozás sátrában. Ha meggondoljuk, hogy a „színe előtt", illetve a „szemtől szemben" kifejezések abból a „paním" szóból képződnek, ami az „arcot" jelenti, akkor formailag sem olyan túl nagy a különbség.[121] Mózessel Isten arctól arcig beszél, Mózes Isten színe, azaz arca előtt van a sátorban. Formailag nézve innét nem túl nagy az ugrás addig a kifejezésformáig, hogy aki Isten arca előtt van, és Isten arcához beszél, az látja Isten arcát. Ez az ugrás a Sínai hagyományban tartalmi okok miatt nem következett be, a Sion hagyományban azonban igen.

---

[121] A héber „páním" kifejezés mind elöljárószói (pl. lipné stb.), mind főnévi értelemben (arc) használatos az ószövetségi Szentírásban, s egyszerre tartalmaz térbeli és társadalmi kapcsolatra vonatkozó jelentést. Az „arc" szó a személyek egymás felé fordulásának, a kapcsolatfelvételnek és kapcsolatfenntartásnak a szerve. Ha két ember beszélget egymással, akkor többnyire egymás felé fordítják arcukat, a közvetlen szemköztiség (arc-közöttiség: arctól arcig, szemtől szemben reláció) kapcsolata létesül közöttük. E „közöttiség" azonban térbeliséget és közöttük lévő távolságot is magában foglal. Ami a közvetlen kapcsolattartás közben történik közöttük, az mindegyikük „előtt" zajlik. Az arccal egymás felé fordulás olyan közelséget és közvetlen kapcsolatot jelent, mely ugyanakkor térbeli távolságot is magában foglal, a két arc/személy közötti teret, melyet a szemkontaktus képes felmérni és áthidalni. A *páním* kifejezés elöljárószói használata (azaz az „l" és a „mn" elöljárószókkal történő összetételei) is ezt az összefüggést tükrözi. Az „előtt" (lpn) és az „elől" (mpn) elöljárószók a térbeli látótengelyhez igazodó vízszintesen elhelyezkedő köztes teret jeleznek. Az egymás felé fordulás közvetlenségének (szemkontaktus) és ugyanakkor az egymásra felé forduló arcok térbeli távolságának (látótávolság) ez az együttese sajátos jelentést nyer abban a helyzetben, amikor két különböző társadalmi réteghez tartozó olyan személy találkozik egymással, mint az uralkodó király és egyik alattvalója a királyi kihallgatás, fogadás alkalmával. Vö. Friedhelm Hartenstein, Das Angesicht JHWs,72 sk.

IX. JHWH egyetlenségének megvallása – Izrael monoteizmusa

1. A JHWH-hit sajtosságai

A legjelentősebb ószövetségi hagyományokban megőrzött istentapasztalatok áttekintése után a következőképpen összegezhetjük a JHWH-hit lényegi és megkülönböztető sajátosságait. (1) A bibliai vallásnak a sajátos vonásai között a legelső helyen JHWH-nak a történelemmel való erőteljes kapcsolatát kell kiemelni, mely az egyiptomi fogságból megszabadító JHWH-Isten tettéről szóló eredettörténetben gyökerezik. (2) Ehhez szorosan kapcsolódik JHWH-Isten második alapvető sajátossága, amely Izraelhez, mint saját népéhez, saját házanépéhez, családjához való személyes viszonyulásában jelölhető meg. Ez fejeződik ki JHWH egyik leggyakoribb ószövetségi megnevezésében, a JHWH „Izrael Istene" formulában. JHWH-nak Izraelhez, mint saját népéhez való személyes viszonyulása tükröződik a „házasság" és a „szövetség" bibliai kulcsfogalmaiban, alapvető jelentőségű metaforáiban is. A nép egészéhez való személyes viszonyulás megkülönböztető sajátossága JHWH-nak a többi közel-keleti vallások isteneihez képest, akik csak családokkal (család istene) vagy a királyi házzal (dinasztia istene) állnak személyes viszonyban. E vallások istenei nem a nép egészéhez, hanem legfeljebb városokhoz vagy országokhoz kötődnek, mely kapcsolatot többnyire a királlyal való személyes viszony közvetít. (3) Harmadik sajátos és eredeti vonása JHWH-nak, hogy eredendően nem része istenek genealogikusan vagy hierarchikusan rendezett panteonjának, nem tagja semmiféle isteni családnak, hanem önmagában áll és cselekszik, egyedülálló és egyetlen. Nem léteznek vele kapcsolatban az Izrael szomszédságában élő népek vallására jellemző mítoszok, melyek Izrael Istenét összekapcsolnák istenek történetével. Amikor a királyság korában megtörtént Izrael Istenének, JHWH-nak a részleges azonosítása a Kánaánban tisztelt „Él", az „istenek királyának" alakjával, még akkor sem nevezték soha a JHWH-nak alárendelt isteneket „JHWH fiainak", hanem legfeljebb az „Él fiai" elnevezés maradt fenn. Az istenek mint hatalomvesztett anonim csoport állnak szemben JHWH-val, nem mint saját névvel és történettel rendelkező egyének.[122] A bibliai hagyomány nem isteneket, hanem Izraelt, illetve az izraelitákat nevezte JHWH fiának, illetve JHWH fiainak. Ezzel juttatta kifejezésre azt az üdvtörténeti tapasztalaton alapuló hitvallást, hogy JHWH ennek a népnek a megalkotója és személyes kapcsolatban áll vele, mint saját házanépével. JHWH valódi partnerei vagy ellenvelei nem az istenek, hanem az emberek, a népek, illetve Izrael. (4) Végül, JHWH-nak, Izrael Istenének sajátos vonása kezdettől fogva, hogy nincs sem emberalakú, sem állatformájú képi ábrázolása, s ilyen nem is készíthető róla. Az izraelita vallás esetében legfeljebb JHWH láthatatlan, de valóságos jelenlétének szimbólumaival találkozunk – mint például a szövetség ládája a két kerubbal, mely az istentrón szimbolikus kifejezése – a jeruzsálemi templomban, illetve kultuszban, de kultikus képi ábrázolással nem.[123] A fentebb említett négy lényegi vonás – hatékony történelemfomálás, Izrael népével való személyes viszony, önmagában álló egyetlenség, képnélküliség – szorosan összetartozik. A továbbiakban JHWH egyetlenségének megvallásával foglalkozunk.

---

[122] Rózsa Huba, JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében, in Uő, Isten a kezdet és a vég, Válogatott tanulmányok, SZIT, Budapest 2010, 209-275, itt: 275.
[123] Erich Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, 20-22.

2. JHWH egyetlenségének megvallása a bibliai hagyományokban

A Biblia arról tanúskodik, hogy JHWH egyetlenségének igénye és az egyetlenség megvallása Izrael részéről valamilyen formában, lényegi része az eredeti JHWH-tapasztalatnak és konstans eleme a JHWH-hitnek. Az egyetlenség mintegy JHWH istenségének a lényegéhez tartozik. Ugyanakkor az egyetlenség igénye és ennek hívő megvallása Izrael vallásában különböző formákban fejeződött ki, mellyel kapcsolatban joggal beszélhetünk az eredeti istentapasztalat kibontakozásának történeti folyamatáról. E folyamat két fő szakaszának a leírására alkalmazza a kutatás a monolatria és a monoteizmus kifejezéseket. A monolatria az a kultikus gyakorlat, melynek során az egyén vagy egy emberi közösség (család, törzs, nép) tartósan és kizárólagosan egyetlen Istent tisztel anélkül, hogy más istenek létét tagadná vagy kifejezetten elismerné vagy azokat tisztelné. A kutatás a monolatrián belül is különböző megvalósulási formákat különböztet meg; így pl. különbséget tesz tényleges (megállapító) és normatív (felszólító), „integráló és türelmetlen" (F.L. Hossfeld), „nem vitázó és vitázó" (E. Zenger) monolatria között. A monolatriától eltérően a monoteizmus olyan istenfogalmat és vallási gyakorlatot jelent, mely határozottan tagadólag foglal állást más istenekre vonatkozóan. A gyakorlati monoteizmus elvitatja és tagadja az idegen istenek hatalmát és tiszteletre méltóságát. Az eméleti monoteizmus pedig egyenesen más istenek létét is tagadja.[124] Izrael JHWH-hite, JHWH egyetlenségének a megvallása a babiloni fogság idején jutott el a tiszta elméleti monoteizmus szakaszába. A bibliai hagyomány tanúsága szerint az ezt megelőző időszak a monolatria különböző formái és a gyakorlati monoteizmus korszaka Izrael vallási életében.

2.1. A monolatrikus JHWH-hit

Izrael monolatrikus vallása egészen a JHWH-tisztelet kezdetéig nyúlik vissza, s azon alapszik, hogy JHWH egyedül, más istenek (említése) nélkül fordult a későbbi Izrael magját jelentő embercsoporthoz, akiket egyedül ő mentett meg az egyiptomi fogságból. JHWH kizárólagos tisztelete a későbbi Izrael identitása szempontjából lényegi szerepet játszó, az Exodus-hagyományát közvetítő Mózes-csoport részéről erre a kizárólagosan JHWH-nak köszönhető megmentő cselekvésre adott megfelelő válasz volt. JHVH ősi megnevezése „JHWH a Sínairól" – amint az a királyság kora előtt keletkezett Debora-énekben feltűnik (Bír, 5,4köv) és számos ószövetségi szövegben visszhangzik (MTörv 33,2; Hab 3,3; Zsolt 68,8köv) – őrzi annak emlékét, hogy a kizárólagos JHWH-tisztelet a megmentő isteni cselekvés tapasztalatával együtt az Egyiptomból kivonuló és a midiánaita-edomita régióból Palesztínába érkezett exodus-csoport vallása. Innét eredeztethető Izrael kizárólagos JHWH-tisztelete – a monolatria valamilyen formájában – már a babiloni fogság előtti időszakban, mely az Ószövetség fogság előtti elbeszélő, prófétai és jogi hagyományaiban jól tükröződik.

Ami az elbeszélő hagyományt illeti, itt elég a Kr.e. 9. században, az Omri és a Jehu dinasztia korában működő Illés próféta tevékenységéről szóló elbeszélésre utalnunk. Már Illés próféta nevének jelentése is – JHWH az én Istenem – hitvallás, a monolatrikus JHVH-hit tanúsítója és a próféta küldetésének meghatározója. Illés igehirdető tevékenysége során úgy lép fel, hogy figyelmezteti a népet: egyedül

[124] Rózsa Huba, JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében, 248-251.

JHVH, Izrael Istene a természet erőinek ura, aki biztosítani tudja népe számára a termékenységet hozó esőt, s ezzel a fennmaradást (1Kir 17,1; 18,1; 18,41-46). Ugyanígy figyelmezteti Achaszja királyt, hogy betegségéből a gyógyulást ne Ekron istenénél, Baál-Zebulnál keresse, hanem forduljon JHVH-hoz, aki egyedül tud segíteni mint az élet egyedüli ura (2Kir 1,3.6). Illés nem vonja kétségbe, hogy idegen istenek léteznek, vagy hogy jelentőségük lehet tisztelőik számára, de Izrael – a nép és a király – számára elutasítja annak lehetőségét, hogy idegen istenekhez forduljon (1Kir 18,36). A próféta azt is feltételezi, hogy mind a népnek, mind a királynak tudnia kellene, hogy Izrael számára egyedül JHVH a segítő. Ezzel a próféta fellépése tanúsítja, hogy JHWH kizárólagos tisztelete Izrael számára egy korábbi és normatív hagyomány része, a JHWH-tisztelet lényegéhez tartozik.[125] Az Illésről szóló elbeszélő ciklusban felbukkan olyan történet is, mely a monolatria vitázó formáját tükrözi (1Kir 18,16-40). Itt a próféta nem pusztán figyelmeztet, hanem mintegy szellemi-lelki ütközetre hívja Baál prófétáit a Kármel hegyére,[126] hogy bebizonyítsa az egész nép előtt, hogy Izrael számára egyedül JHWH az Isten, csak hozzá szabad fordulnia, csak őt szabad tisztelnie. A próféta célja Izrael visszatérítése JHWH kizárólagos tiszteletére, azért imádkozik, hogy JHVH nyilvánítsa ki, hogy ő „az Isten Izraelben", hogy „ez a nép fölismerje: te JHWH vagy az Isten" (1Kir 36-37). Ezt a célját el is éri, amikor JHWH elfogadja Illés áldozatát, az áldozati állatot elemésztő tüzet bocsát az égből, a nép pedig hitvallást tesz: „JHWH az Isten, JHWH az Isten!" (1Kir 18,39) felkiáltással. Illés kifejezett célja itt sem annak bebizonyítása, hogy Baál nem létezik, hanem az, hogy Izraelt visszatérítse JHWH-nak mint Izrael egyedüli Istenének kizárólagos tiszteletére. Izrael számára egyedül JHWH az Isten. Ugyanakkor az elbeszélés mintha túl is mutatna a monolatria vitázó formáján a gyakorlati monoteizmus felé, de legalábbis megnyílik feléje. Illésnek az elbeszélés kezdetén Izraelhez intézett kérdése és felszólítása – „Meddig akartok még kétfelé sántikálni? Ha JHWH az Isten, akkor őt kövessétek; ha meg Baál, akkor kövessétek azt!" (1Kir 18,21) – kétféleképpen is értelmezhető. Az elbeszélés egészének kontextusa alapján a prófétai felszólításba kézenfekvő beleérteni az „Izrael számára" kiegészítést: „Ha JHVH az Isten Izrael számára …" formában. Ezt az olvasatot követve azt mondhatjuk, hogy Illés azt bizonyítja be a Kármel hegyi áldozattal, hogy Baál Izrael számára hatástalan, cselekvésre képtelen isten, JHWH az egyedüli Isten, mert ő képes Izrael előtt, az ő számára és érte cselekedni. Ha azonban eltekintünk a kontextustól és önmagában olvassuk a prófétai felszólítást, akkor Illés kijelentése általános érvényű jelentést kap: „Ha JHWH az Isten (mindenki, s nemcsak Izrael számára) …. Ebben az esetben nem annak a kérdésnek kell eldőlnie, hogy Izrael számára ki az Isten, hanem hogy egyáltalán ki az Isten: JHWH vagy Baál? Ezt az olvasatot követve arra jutunk, hogy Illés a Kármel hegyi áldozattal azt bizonyítja be, hogy egyedül JHWH az Isten, Baál nem az, mert egyedül JHWH cselekedett, míg Baál nem. Ezen a ponton a monolatria megnyílik a gyakorlati monoteizmus irányába, mely általánosságban tagadja az idegen istenek hatalmát és tiszteletét. Mindenesetre az elbeszélés végén maga Illés nem von le ilyen következtetést, de a nép akklamációja – „JHWH az Isten, JHWH az Isten!" (1Kir 18,38) önmagában tekintve megint csak megengedi mind az egyszerű monolatrikus, mind a gyakorlati monoteista értelmezést.

A fogság előtti monolatrikus JHWH-tiszteletet tükrözik az író próféták könyvei, akik a Kr.e. 8-7. században egybehangzóan és a korábbi hagyományokra hivatkozva hirdetik a JHWH-tisztelet kizárólagosságát Izraelben. Ezek a próféták nem parancs vagy tiltás formájában,

---

[125] Rózsa Huba, JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében, 254.

[126] Ez a szellemi ütközet az elbeszélés végén erőszakos cselekménybe torkoll, amikor az izraeliták Illés ösztönzésére Baál prófétáit megölik (1Kir 18,40). Ez a tett egyfelől ellen-erőszak alkalmazása, válasz Izebel erőszakos vallásüldözésére, melynek során a királyné megölette JHVH prófétáit (vö. 1Kir 18,4.13.22). Másfelől, az erőszak alkalmazása egyúttal Baál prófétáinak megbüntetése és további kártékony tevékenységük megelőzése is. Miután bebizonyosodott, hogy Baál tehetetlen Izraelre vonatkozóan, s így nem lehet Izrael Istene, lelepleződik Baál prófétáinak hazugsága is, akik ezt állították. A hamis próféták büntetését kapják, mely annak is elejét veszi, hogy hazugságukkal továbbra is elpártolásra tudják bírni Izraelt.

hanem bátorításként, hitvallásként, illetve JHWH bemutatkozásának keretében hirdetik, hogy egyedül JHWH cselekszik az ő népéért, ezért kizárólag őt illeti a tisztelet. Ozeásnál Isten önvallomásaként olvassuk: „Én vagyok JHWH, a te Istened, amióta elhagytad Egyiptom földjét; rajtam kívül más Istent nem ismersz, nincs kívülem Szabadító" (Oz 13,4; vö. 12,10). A prófétai kijelentésben szereplő „ismersz" ige (ismerni=jada) tapasztalaton alapuló személyes ismeretet jelent. Izrael szabadítója egyedül JHWH; ezt tapasztalta meg az egyiptomi fogságból való megmeneküléskor, ezt kell emlékezetben tartania, ez alapozza meg a JHWH-hoz tartozás kizárólagosságának igényét. Ozeás a házasság metaforájával írja le ezt a kölcsönös összetartozást és elkötelezettséget JHWH és népe között, s ennek megfelelően az idegen istenek, Baálok tiszteletét a házasságtörés és hűtlenség bűneként értelmezi (Oz 2,4-17). Izajás próféta JHWH egyedülállóságát és egyetlenségét még szélesebb távlatba helyezi, amely magában foglalja JHWH Izraellel való kapcsolatát, de túl is mutat rajta. JHWH egyetlenségét a jeruzsálemi kultusz hagyományából kölcsönzött, őt megszólító, megnevező, a JHWH nevet helyettesítő kifejezésekkel írja le. Ezek koncentráltan bukkannak fel a próféta meghíváslátomásában (Iz 6,1.3.5). Istendicséretükben a szeráfok háromszor szentnek és a seregek JHWH-éjának nevezik őt (Iz 6,3), akinek dicsősége betölti az egész földet. A próféta pedig fönséges királyi trónon ülve látja (Iz 6,1) és „a királynak" nevezi (Iz 6,5). A „szent" (kadós) megnevezés JHWH világfelettiségét, egészem Más mivoltát és mindattól való „elkülönítettségét" jelenti, ami bűnös. Ugyanakkor a bűnös, miként Izajás próféta is, éppen a szent Isten jelenlétében ismeri fel saját tisztátalanságát és bűnösségét. A meghíváslátomás azt is kifejezésre juttatja, hogy JHWH, a Szent meg tudja és akarja tisztítani a bűnöst. Így teszi alkalmassá Izajást is a küldetés teljesítésére, JHWH igéinek közvetítésére. JHWH szentsége tehát azt is magában foglalja, hogy érvényre tudja juttatni akaratát saját népe és a nemzetek körében (Iz 5,16). JHWH lényéhez/lényegéhez oly szorosan hozzátartozik szentsége, hogy a „szent" nemcsak háromszorosan megismételt állítmányként hangzik el róla, hanem Izajásnál egyenesen nevévé válik, hogy ő „Izrael Szentje" (Iz 1,4; 5,19.24; 12,6; 17,7; 29,19.23; 30,11.15; 31,1). A „Szent" megnevezés mellett a „seregek JHWH-ja"(Iz 1,4; 2,12; 3,1.15; 5,7.9.16.24; 6,3.5, összesen 56-szor szerepel) és „a király", szintén a jeruzsálemi templom kultuszából származó kifejezések is hordozzák JHWH egyedülálló és egyetlen mivoltának megvallását. JHWH láthatatlanul, de valóságosan jelen van a jeruzsálemi templomnak a szentek szentje részében a szövetség szekrénye fölött, s ebből az égi udvarával érintkező tróntermből, erről a trónusról, egyedüli királyként uralkodik saját népe, a nemzetek és azok istenei fölött. Ezzel együtt a „seregek JHWH-ja" kifejezés értelme is kitágul. Már nemcsak azt jelenti, hogy Izrael seregeinek ő az igazi vezére, hanem azt is, hogy a népek, nemzetek történelmének is ő az Ura (vö. Iz 14,24-27; 17,3; 19,4.12). Izajásnál ez az egyetemes perspektíva a monolatria horizontját megnyitja a monoteista hit felé, de még nem alakítja át kifejezetten reflektált monoteista istenhitté, amely tagadná más istenek létét. Ezt a lépést majd Deutero-Izajás teszi meg a fogságban. Jeremiás Ozeás hagyományához csatlakozik, amikor JHWH panaszos önvallomásaként fogalmazza meg kritikáját az idegen istenek tiszteletére átpártoló izarelitákkal szemben: „elhagytak engem az élő vizek forrását, azért, hogy ciszternákat ássanak maguknak, ciszternákat, amelyek megrepedeznek, így nem tarthatják meg a vizet" (Jer 2,13). JHWH üzenete prófétája által az ő népéhez: Egyedül JHWH képes népének éltető vizet adni, egyedül ő Izrael számára az üdvösség forrása. Jeremiás nem kifejezetten az idegen istenek létét vonja kétségbe, hanem cselekvő hatékonyságukat Izrael számára.

Az elbeszélő és a prófétai mellett a jogi hagyományban is tükröződik JHWH kizárólagos tiszteletének igénye a korakirályság, sőt a királyság előtti időszaktól kezdve. A törvényszövegek ezt a korai időkben konkrét kultikus cselekedeteket szabályozó parancsolatokban, majd később az első parancs átalános érvényű felszólításában fogalmazzák meg. A legkorábbi kultikus rendelkezések a korakirályság időszakából túlnyomórészt az ún. tényleges monolatria szemléletmódját tükrözik. Szemben a később kialakuló polemikus monolatriát megtestesítő törvényekkel, melyek határozottan tiltják más istenek tiszteletét, az ősi oltártörvény (Kiv 20,24) még kifejezetten nem tartalmaz ugyan ilyen tiltást, de gyakorlatilag feltételezi JHWH kizárólagos kultikus tiszteletét, amennyiben a hivatalos áldozatbemutatás rendjét szabályozva előírja, hogy JHWH-nak melyik helyeken és milyen módon kell bemutatni égő- és közösségi áldozatot. A JHWH én-beszédeként megfogalmazott törvényben JHVH ígéretként hangzik el: „Eljövök hozzád, és megáldalak minden helyen, amelyet kiválasztok, hogy nevemről megemlékezzenek" (Kiv 20,24). Ehhez hasonlóan a JHWH tiszteletét Jeruzsálemre korlátozó, későbbi kultuszcentralizációs törvényben is találhatunk a tényleges monolatriát tükröző szövegrészeket (MTörv 12,13-18). Ezekben sem jelenik meg kifejezetten más istenek tiszteletének elutasítása, amikor JHWH hivatalos kultikus tiszteletére egyetlen legitim helyet jelöl ki, de magától értetődően feltételezi, hogy ezen a helyen kizárólag JHWH tiszteletére történik áldozatbemutatás.[127] Ugyanakkor a polemikus monolatria felbukkan már a Szövetség könyvének egyik rendelkezésében, mely határozottan tiltja és keményen bünteti, hogy az izraliták más isteneknek mutassanak be áldozatot, kivéve JHWH-nak egyedül (Kiv 22,19). A kultikus dekalógus (Kiv 34,10-26) középpontjában áll a JHWH kizárólagos tiszteletét előíró parancs: „Nem imádhatsz más istent, mert JHVH neve az, hogy féltékeny, igen féltékeny Isten" (Kiv 34,14). A dekalógus (Kiv 20,2-17; MTörv 5,1-21) első parancsa pedig egészen általános érvénnyel és összefoglaló jelleggel mondja ki: „Ne legyenek neked más istenek előttem" (Kiv 20,3; MTörv 5,7). Figyelemre méltó, hogy az első parancsot közvetlenül megelőzi JHVH kijelentése, mellyel emlékezteti Izraelt az egyiptomi fogságból kiszabadító nagy isteni tettére: „Én vagyok JHWH, a te Istened, én hoztalak ki Egyiptom földjéről, a szolgaság házából" (Kiv 20,2; MTörv 5,6). Ez a bevezető formula világossá teszi, hogy JHWH igénye a kizárólagos tiszteletre azon alapszik, hogy (egyedül) Ő volt Izrael Megmentője. Szabadító tette révén elkötelezte magát Izrael mellett, a sajátjának, Őhozzá tartozónak ismerte el, Izrael Istenének bizonyította magát („Én vagyok a te Istened"), s most azt várja, hogy Izrael is elkötelezze magát, kizárólag Őt ismerje el Istenének. A dekalógus etikája az üdvtörténeti emlékezeten alapuló válasz-etika, anamnetikus és responzorikus természetű. A parancsolatok – köztük a más istenek tiszteletét tiltó parancs – megtartásának a legerősebb motívuma a JHWH szabadító és Izraelt megalapító tettére adandó megfelelő válasz követelménye. Ez nem zár ki egyéb motivációkat, mint pl. a Törvényhozó isteni tekintélye iránti feltétlen tiszteletet, vagy a törvény megtartásának esetére kilátásba helyezett jutalmat-áldást (MTörv 4,40; 32,45-47), ahogy a Törvény útmutatásainak ésszerűségét és értelmes-boldog életre vezető bölcsességének a felismerését sem. Ezek a fontos motiváló tényezők mind megjelennek az

[127] Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bildverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterojesaja und im Ezechielbuch, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 19-24.

ószövetségi törvény etikájában. Mégis, a legdöntőbb motiváció a JHWH üdvözítő tettére való emlékezés és az arra adott egyedül megfelelő válasz követelménye marad.

2.1.1. JHWH egyetlenségének megvallása és a „JHWH egyedül mozgalom”

A monolatrikus JHWH-tiszteletre felhívó bibliai szövegek csoportjában kiemelkedő csúcspontot képez az a Deuteronómiumban található ünnepélyes hitvallás és felszólítás, mely JHWH egyetlenségét mondja ki: „Halld Izrael! JHWH a mi Istenünk, JHWH egy/egyetlen (echad). Szeresd JHVH-ét a te Istenedet, egész szíveddel, egész lelkeddel, minden erőddel!” (MTörv 6,4-5). A Deuteronómium jelenlegi, kánoni formájának összefüggésébe ágyazottan – mely végső forma több évszázados redakciós folyamat eredménye –, ahol később keletkezett kifejezetten monoteista kijelentések is találhatók (MTörv 4,35.39; 32,39), a fenti hitvallás is monoteista értelmet nyer. A „JHWH az Isten, nincs más rajta kívül” (MTörv 4,35) monoteista kijelentés fényében az a hitvallás, hogy „JHWH egy/egyetlen” (echad) maga is egyetemes érvényű és abszolút jelentéstartalom hordozója lesz. JHWH abban az értelemben egy/egyetlen, hogy csak valójában csak ő létezik Istenként, rajta kívül egyáltalán nem létezik más isten (MTörv 32,39) „sem fönn az égben, sem lenne a földön” (MTörv 4,39). A JHWH-nak a MTörv 6,4-5 hitvallásban megfogalmazott egyetlensége azonban eredetileg monolatrikus jelentéssel bírt, azaz az Izrael való kapcsolatát illetően fogalmazta meg JHWH egyedüliségét, egyetlenségét: Izrael számára csak JHWH létezik, csak őt szabad tisztelni, mert semmilyen más isten nem tudja Izraelnek azt adni amit JHWH adott és ad. JHWH egyetlensége az Izraelért véghezvitt egyedülálló és összehasonlíthatatlan cselekvésében gyökerezik.[128] A „JHWH egy/egyetlen” monolatrikus hitvallás több jelentésmozzanatot sűrít magába. Keletkezését és jelentésekkel telítődését általában az ún. „JHWH egyedül” mozgalommal hozzák összefüggésbe. (1) A Kr.e. 9. században Illés próféta által elindított szellemi mozgalom választásra szólított fel JHWH és Baál között tisztelete között. Ebben az összefüggésben a JHWH egyedüliségét hirdető hitvallás annyit jelentett, hogy „egyedül JHVH és nem Baál”. JHWH kizárólagos választása megkövetelte a környező népek isteneivel összefüggő vallási rítusok, szokások és kultikus szimbólumok elvetését. (2) A Kr.e. 8-7. században a „JHWH a mi Istenünk, JHWH egyedül” hitvallás az Izrael ellen támadó országok/birodalmak, főként az asszírok politikai és vallási terjeszkedésével szembeni nemzeti-vallási ellenállás hitvallásává is lett.[129] (3) A külső fenyegetésekkel szembeni nemzeti- vallási identitás megerősítésén túl azonban Izraelen belül a JHWH-tisztelők közötti vallási-hitbeli egység biztosítását is célozta. A „JHWH egyedül” hitvallás határozott elutasítását jelentette azoknak a Kr.e. 8. századtól egyre szélesebb körben terjedő törekvéseknek, melyek a szomszédos népek vallásaihoz hasonóan egy istennőt, isteni partnert kívántak volna JHWH mellé állítani (vö. JHWH aserája). A hitvallás ebben a kontextusban azt jelentette, hogy JHWH-nak nincs isteni partnere, istennő nem áll mellette. (4) A „JHWH egyetlen” hitvallást rögtön követi az iránta való osztatlan szeretetre

---

[128] Erich Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, 39köv.

[129] A „JHWH a mi Istenünk, JHVH egyedül” hitvallás kategorikus szembeszegülést jelent az erőszakosan terjeszkedő újasszír birodalmi-vallási világnézettel szemben, mely szerint Asszur az egy/egyetlen isten és egyetlen uralkodó, akinek fennhatóságát az asszír birodalom hódításaival ki kell terjeszteni. Vö. Mark S. Smith, God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 145, 149-163.

hívó felszólítás: „Szeresd JHWH-ét a te Istenedet …”. A JHWH iránti szeretet parancsa átfogja és igénybe veszi a benne hívő egész valóját: Őt egész szívvel, egész lélekkel, minden erővel kell szeretni. Nem egyszerűen félni, tisztelni vagy imádni, hanem mindent odaadva szeretni. Ez az egyetlen megfelelő válasz JHVH megelőző szeretetére, aki minden jót megadott és megad szeretett népének. A kölcsönös szeretetnek ebben a kontextusában a „JHWH egyetlen” hitvallás a szeretet hitvallásaként. Izraelnek a viszontszeretet érzületével és a szeretet nyelvén kell megvallania, hogy számára JHVH az egyedüli, az egyetlen, a legbecsesebb, a minden. JHWH egyetlenségének a megvallása a szerelmi vallomás jelentésárnyalatával gazdagodik. A JHWH és Izrael szövetségesi viszonyát leíró házasságmetafora, mely az Énekek énekében bomlik ki a maga teljességében, ugyanezt a szeretetkapcsolat közegében megvallott egyetlenséget fejezi ki. Ugyanakkor a MTörv 6,4-5 hitvallásnak van még egy sajátos jelentéstartalma és polemikus éle. A hitvallást az ókori keleti, főként újasszír vazallusi szerződések és hűségeskük mintájára fogalmazták meg, melyekben a leigázottaknak teljes lojalitásukról, szeretetükről kellett biztosítaniuk az őket leigázó uralkodókat. A királyok az istenek földi helytartóinak tekintették magukat. Az általuk kormányzott emberek jóléte azon múlott, hogy „egész szívvel szeretik-e” uralkodójukat, azaz készek-e hűségesen szolgálni a királyt és államát, akár életük árán is. A deuteronómiumi hitvallás és szeretetparancs forradalmi újdonsága, hogy egyedül JHVH-nak lehet jogos és valódi igénye az ember teljes szeretet-szolgálatára. A MTörv 6,4-5 ezzel megfosztja a földi uralkodót és államát minden isteni igénytől és hatalomtól.[130] (5) A „JHWH echad” hitvallás azonban nemcsak a „JHWH egyedül”, hanem a „JHWH egy” jelentését is hordozhatja. Izrael korai történetében a JHWH-tiszteletnek számos helyen voltak szentélyei, amellyel együtt járhatott, hogy a helyi kultuszokban sajátos vonásokat is öltheteth a tisztelete. Ez magában hordozta a veszélyt, hogy JHWH alakja széttöredezik, elveszíti egységes profilját. Egy ilyen széteséssel fenyegető tendenciával szemben a „JHWH egy” hitvallás a számos helyen tisztelt JHWH egy és ugyanazon valóságát tudatosíthatta.[131] (6) Az is elképzelhető, hogy a „JHWH egy” programja további sajátos jelentést nyert akkor, amikor Kr.e. 722-ben az asszírok elfoglalták az északi országrészt és onnét menekültáradat indult dél felé, Júdába. A „JHWH a mi Istenünk, JHWH egy” kijelentés ebben a történeti helyzetben az egy- és ugyanazon JHWH-ba vetett hitet nevezhette meg olyan teherbíró hitbeli alapként, mely lehetővé tette az északról érkező menekültek integrálását a júdeai népességbe az évszázados elkülönülés után. Ebben az olvasatban különösen is hangsúlyos a „mi Istenünk” kifejezés s benne a „mi” többes szám első személyű birtokos névmás, mely a két országrész lakosságát foglalja magában s közös hitként hangsúlyozza: a mi Istenünk egy és ugyanaz, JHWH.[132] (7) Még általánosabb értelemben a „JHWH egy” hitvallás válasz lehetett az északi országrész elvesztése és a déli országrészben bekövetkezett hanyatlás után arra a kérdésre, mely JHWH hűségét és megbízhatóságát vonta kétségbe. A súlyos helyzetben és az istentapasztalatok sokféleségével szembesülve könnyen

---

[130] Erich Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, 42köv.

[131] Pl. Kuntillet ’Ajrudban talált feliratokon feltűnnek a következő kifejezések: „Szamaria JHVH-ja” és „Témán JHVH-ja”, melyek tehát egy-egy konrét földrajzi hely szerint nevezik meg JHVH-ét, könnyen keltve azt a benyomást, mintha JHVH helyhez lenne kötve, s így több alakja-tisztelete létezhet. A „JHVH egy” hitvallás ezzel szemben kifejezhette, hogy JHVH Izrael egészének az egy Istene, nem egy-egy helyé. Mark S. Smith, God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, 144.

[132] Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bildverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterojesaja und im Ezechielbuch, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 30-33.

adódhatott a hamis következtetés, hogy JHWH kiszámíthtatatlanul szeszélyes, egyszer ilyennek, másszor más milyennek mutatkozik. E félelemre is válaszolhatott a „JHWH egy" hitvallás, hangsúlyozva JHWH maradandó hűségét, rendíthetetlen állandóságát, önmagával való azonosságát.

2.2. Teoretikus monoteizmus

Izrael JHWH egyetlenségének monolatrikus megvallásától a kifejezetten elméleti monoteizmus hitvallásáig vezető lépést a babiloni fogság idején, a Kr.e 6. században tette meg. A teoretikus vagy reflektált monoteizmus JHWH-én kívül kizárja más istenek létezését, s JHWH-ét az egész történelmet irányító és az egész kozmoszt teremtő egyetlen Istennek, az egész mindenség egyetlen és egyetemes uralmat gyakorló Urának hirdeti. A monoteista hitvallás egyértelmű kijelentéseivel a fogság alatt Babilonban tevékenykedő Deutero-Izajás igehirdetésében, a fogság vége felé (kb. Kr.e. 520) Babilonban keletkezett Papi írásban és Deuteronomium későbbi redekciós rétegeiben találkozhatunk. A babiloni fogság megrendítő történelmi katasztrófát és egyúttal mély hitbeli krízist jelentett Izrael számára, mert az isteni alapítású vagy isteni ígéretekkel megerősített legszentebb (vallási) intézmények romba dőltek vagy a megszűnés küszöbére jutottak (a dávidi királyság, a szent város, a jeruzsálemi templom és a benne folyatott kultusz, a JHWH-tól hazául kapott ország, s maga a választott nép). „A Júda királyságának pusztulása, népének fogságba hurcolása, Jeruzsálem templomának lerombolása Kr.e. 586-ban felvetette a kételyt JHWH isteni voltában. A győztes hatalom, Babilon istenei erősebbnek bizonyultak, velük szemben JHWH nem volt képes megvédeni népét, még a saját templomát sem."[133] Ebben a válságos időszakban lépett fel a fogságban Deutero-Izajás, az izajási prófétai tradíció folytatója, aki Isten embereként egészen új és eredeti értelmezését adta a történelmi katasztrófának. Eszerint „Babilon győzelme nem JHWH vereségének, Babilon istenei hatalmának, hanem egyenesen JHWH istenségének bizonyítéka. Ugyanis Babilont Ő hozta népe megbüntetésére, és Ő hozza Kürosz perzsa királyt is, aki a Babilon feletti győzelmével meghozza Izrael szabadítását is a fogságból."[134] JHWH ígéreteit a történelmi eseményekben valóra váltja, s ezzel igazolja istenségét, sőt azt is, hogy valójában Ő az egyetlen Isten, mert Ő az egész történelem egyetlen Ura. Ahogy a fogság előtti prófétákon keresztül kilátásba helyezett fenyegető ígéreteit beteljesítve most a jelenben igazolja istenségét, s ahogy igazolta istenségét a múltban az előre meghirdetett szabadító tettének véghezvitelével, úgy fogja igazolni istenségét azzal, hogy a prófétai szó által már most előre meghirdetett szabadító ígéretét valóra váltja a jövőben. „Én, én vagyok JHWH, rajtam kívül nincs Szabadító. Én hirdettem előre és hoztam szabadulást, én nyilatkoztattam ki, amikor még nem volt idegen isten a körötökben. Ti vagytok a tanúim – mondja JHWH –, hogy én Isten vagyok, és örökre az vagyok." (Iz 43,11) Deutero-Izajás igehirdetésében többnyire perbeszédek formájában hangzanak el a monoteista kijelentések. „JHWH peres félként a mennyei törvényszék elé idézi a 'mindenség isteneit' és tisztelőiket, az idegen népeket és Izraelt, akik a hallgatóság, illetve a tanúk szerepét töltik be. Az isteneknek azzal kellene bizonítaniuk istenségüket, hogy képesek a történelem eseményeit irányítani (41,5-7) és előre

[133] Rózsa Huba, JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében, 265köv.
[134] Uo.

megmondani, mi történik majd a jövőben (41,21-29; 43,8-13; 44,6-8). Az istenek nem tudják igazolni magukat JHWH előtt. (…) Ezért végső következtetésként hangzik el JHWH kijelentése az istenekről: 'Bizony, semmik vagytok, s minden művetek semmiség. Gyalázatos, aki benneteket választ' (41,24.29)."[135]

Deutero-Izajásnál a monoteista hitvallás alapformája JHWH én-beszédeként fogalmazódik meg, melyben egy állítás és egy tagadás kapcsolódik össze: „Én vagyok JHWH és senki más" (Iz 45,5.6.18). Az „Én vagyok JHWH" – állítás felidézi a JHVH-név kinyilatkoztatását (Kiv 3,14) és annak egész tartalmát, mellyel maga JHWH értelmezte Mózes számára nevének jelentését, s ezzel önnön valóját (Kiv 34,6-7). Az „Én vagyok JHWH" – bemutatkozó és önazonosító formulával nyomatékosan jelzi, hogy a JHVH-név tartalmát megvalósító Istenként beszél és cselekszik. Az „Én vagyok JHWH" formula rövidített alakjaként az „én (vagyok) az" (ani hú) formula is állhat (Iz 43,10). Az én-beszédként megfogalmazott hitvallás tagadó eleme – „és senki más" – abszolút kizárja, hogy bárki más úgy tudna cselekedni és létezni mint JHWH. Ez pedig egyet jelent annak állításával, hogy rajta kívül nincs más isten. Az „és senki más" gyakorta ismétlődő tagadó elem tartalmilag egyenértékű a következő tagadó formulák tartalmával: „rajtam kívül nincs isten" (45,5.21), „rajtam kívül nincs szabadító" (43,11). Ugyancsak JHWH én-beszédeként jelenik meg Deutero-Izajásnál egy másik fajtája a monoteista hitvallásnak, mégpedig a következő formában: „Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs más isten" (Iz 44,6). A megnevezés – „első és utolsó" – annyit jelent, mint a mindeneket átfogó. JHWH-nak az egész történelmet és teremtést átfogó világkormányzó cselekvő hatalmát és fönségét fejezi ki.[136] Olyan megfellebezhetetlen és igazságos királyi hatalmat gyakorlóra utal, akinek kezében van az abszolút kezdeményezés és a végső beteljesítés, akié az első szó és akié az utolsó szó, a létbe szólító és a történelmet alakító teremtői szó és a történelem szereplői-eseményei feletti ítélő szó.[137]

Az a hitvallás, hogy JHWH az egyedüli Szabadító, egyetemes perspektívát nyer: nemcsak Izrael, hanem a föld minden népe, határa számára Ő az egyedüli Szabadító. Szabadító cselekvése pedig igazságosságában gyökerezik: JHWH az egyedül igazságos és szabadító Isten, aki érvényre juttatja az igazságosságot. Ennek felismerése vezeti el majd a népeket JHWH istenségének elismerésére.[138] „Rajtam kívül nincs más isten; igazságos Isten és Szabadító nincsen rajtam kívül. Térjetek hozzám és megszabadultok, ti, határai a földnek, mind! (…) Előttem hajlik meg minden térd, és rám esküszik minden nyelv" (Iz 45,21-23). JHWH egyetemes szabadító hatalma, akarata és cselekvése végső soron abban gyökerezik, hogy Ő teremtette a mennyet és a földet, vagyis a mindenséget. Ő az egyedüli Szabadító, mert ő az egyetlen Teremtő. Az egyetlen Teremtő tudja és akarja érvényesíteni az egyetemes igazságosságot az általa teremtett földön, melyet lakhelyül adott a népeknek és minden embernek. Deutero-Izajás tehát JHWH egyetlen istensége mellett éppúgy felvonultat szótériológiai mint teremtésteológiai érvet. Amint csak tekinthető Istennek, aki

[135] Uo. 266.

[136] Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs, 225; Erich Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, 45köv.

[137] Az „első és utolsó" kifejezést talán úgyis lehet értelmezni mint a politeista vallás hierarchikusan rendezett istenpanteonjával szemben polemikus kifejezést. Az istenek panteonjában hierarchikus rend szerint van első és van utolsó isteni alak, s köztük istenek sokasága. Ezzel szemben JHVH egyetlen, első és utolsó egy személyben.

[138] Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs, 215köv.

igazságosságában Szabadító, úgy csak az nevezhető Isennek, aki Teremtő. „Mert ezt mondja JHWH, aki az eget teremtette, ő az Isten, aki megalkotta és létre hozta a földet, és megszilárdította, mert nem a zűrzavarnak teremtette, hanem, hogy lakjanak rajta: Én vagyok JHWH és senki más!" (Iz 45,18). Deutero-Izajás JHWH egyedüli Szabadító és egyedüli Teremtő mivoltának megvallását – s ezzel együtt egyedüli istenségének a megvallását –, valamint a két cselekvése közötti lényegi összefüggést még egyszer kiemeli azzal, hogy ugyanazzal a „bara" igével írja le JHWH teremtői és üdvözítő cselekvését, melynek kizárólag Isten lehet az alanya. JHWH Izrael teremtője (Iz 43,1.7.15), sőt a jövőben végbemenő dolgok, azaz a jövőbeli történeti események teremtője már most a jelenben (48,6-7). Egyedül ő képes erre az üdvtörténeti értelemben vett teremtésre, vagyis a történelemben valami teljesen újnak, az előzményekből levezethetetlennek a minden előfeltétel nélküli létrehozására. Ahogy ugyancsak ő az egész világmindenségnek az egyedüli teremtője (40,28; 41,20; 42,5; 44,24; 45,12). Deutero-Izajásnál az Izajás próféta igehirdetéséből átvett olyan hagyományos istencímek is egyértelműen monoteista tartalommal telítődnek mint például a „Király", a „Seregek JHWH-ja" (44,6) és a gyakran használt „Izrael Szentje" (41,14.20; 43,3; 48,17), illetve egyszerűen csak „a Szent" (40,25) kifejezések. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Deutero-Izajás igehirdetésében egy olyan üdvtörténeti tapasztalaton alapuló monoteista hitvallás fogalmazódik meg, mely az igaz istenség kritériumai szerint állítja JHWH egyetlenségét és más istenek nem létét. Az igaz istenség kritériumaként a következő jegyeket rögzíti: a jövő ismerete és előre hirdetése, az egész világtörténelem egyetemes érvényű irányítása-formálása, képesség és akarat a szabadításra-üdvözítésre, az igazságosság és annak egyetemes érvényesítése, a világmindenség teremtése. Ezeknek a kritériumoknak egyedül JHWH felel meg, ezért egyedül Ő az Isten, rajta kívül nincs más.

A Deutero-Izajás igehirdetésében található monoteista kijelentésekhez hasonló tartalmú és velük rokon explicit monoteista hitvallási formulákkal találkozunk a Deuteronomium azon redakciós rétegeiben, melyek a babiloni fogaság idején illetve közvetlenül a fogságot követő időszakban keletkeztek. Ezekben a szövegekben nem JHWH én-beszédének részeként bukkannak fel, hanem Mózesnek Izraelhez intézett, JHWH tetteit és parancsait felidéző nagy beszédének az elemeiként. Ezen hitvallási formuláknak a szerkezete és a tartalma azonban lényegileg megegyezik a Deutero-Izajásnál olvasható formulákéval, amennyiben egy JHWH istenségét kimondó állítást kötnek össze egy más istenségek létét elvető tagadással a következő formákban: „JHWH az Isten, nincs más rajta kívül" (MTörv 4,35); „Tudd meg hát, és vésd szívedbe, hogy JHWH az Isten fönn az égen és lenn a földön, senki más! (MTörv 4,39). Ugyanakkor a Deuteronomium kánoni szövege hűségesen megőrizte a korábbi hagyományok monolatrikus hitvallását is a gyakran megismételt parancs formájában: „ne legyenek más isteneid!" (MTörv 5,7; 6,14; 7,14.16; 12,2köv; 13,1köv). Az explicit monoteista hitvallás (MTörv 4,35.39) átfogó és végső kontextusába ágyazva azonban ezek az önmagukban monolatrikus felszólítások is erősebb teológiai megalapozást kapnak. A Deuteronomium bizonyos szöveghelyein egy-egy olyan implicit monoteista kijelentéssel találkozunk, melyek előfeltételezik, illetve sugallják JHWH abszolút egyetlenségét, de nem mondják ki határozott módon és abszolút értelemben más istenek nem létét.[139] „Ismerd hát föl, hogy JHWH, a te Istened, ő az Isten (hú ha-elohim), a hűséges Isten (ha-él ha-emúnah), aki szövetségét és szeretetét az ezredik nemzedékik megőrzi azok iránt, akik szeretik és megtartják parancsait." (MTörv 7,9) A határozott névelős alak, „az Isten", bennfoglaltan kizárja más istenek létét, de ezt nem mondja ki. A formula egyúttal felidézi és megismétli a JHWH-név

[139] Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs, 96köv.

tartalmát (hűséges, szeretete ezredik nemzedékig tart), s megvallja annak megvalósulását. Mózes énekében is felbukkan egy implicit monoteista formula, itt JHWH én-beszédének részeként, egy állítás és egy tagadás összetételeként: „Lássátok, hogy én, én vagyok az (ani, ani hú), s nincs más isten mellettem" (MTörv 32,39). A nyomatékosan hangsúlyozott „én, én vagyok az" formula visszautal a korábbi kijelentésekre, s tartalmilag azt állítja, hogy egyedül JHWH az, aki igazságot szolgáltat népének és megkönyörül rajta, nem más istenek. Ez ismét csak a JHWH-név jelentéstartalmára utal. A „nincs más isten mellettem" kijelentés ezt erősíti meg, amikor szoros értelemben azt állítja, hogy nincs JHWH-hoz fogható, vele egyenlő (vö. mellettem) isten; JHWH felette áll az isteneknek. Ez az implicit monoteista kijelentés, ha eltekintünk a közvetlen kontextusától, és ráadásul az explicit monoteista kijelentések tágabb összefüggésében értelmezzük, akkor maga is explicit monoteista hitvallásként cseng. A Deuteronomium kánoni szövegében az implicit monoteista kijelentések mintegy átmenetet képeznek a monolatrikus és az explicit monoteista hitvallási formulák között.

A fogság idején Babilonban keletkezett Papi írás ugyancsak tanúsítja Izrael monoteista hitét. Anélkül, hogy kifejezetten használná a Deutero-Izajásnál vagy a Deuteronomiumban alkalmazott monoteista hitvallási formulát, mégis egyértelműen monoteista hitet és hitvallást tükröz a papi teremtéstörténet (Ter 1,1-2,4a). Amit az elbeszélés felirata – „Kezdetben teremtette Isten az eget és földet" (Ter 1,1) – összefoglalóan megvall, azt bontja ki a hat napos séma liturgikus kerete szerint szerkesztett elbeszélés Isten teremtő tevékenységéről: „a teremtő, szuverén, személyes és egyetlen Istent mutatja be, aki szabad akaratával megteremti a mindenséget minden harc és ellenállás nélkül."[140] Deutero-Izajáshoz hasonlóan hirdeti, hogy a kozmosznak egyetlen Teremtője van, s ez az egyetlen Teremtő az egyetlen Isten. A prófétához hasonlóan a teremtéselbeszélés papi szerzője is következetesen a „bara" igét használja Isten egyedülálló teremtő tevékenységének a leírására, s ezzel még egyszer kiemeli a teremtő Isten egyetlenségét. A Papi írás úgy beszéli el Izrael eredettörténetét is, hogy az az egyetlen teremtő Istennek, azaz az igaz Istennek a kinyilvánulása lesz, ítélet Egyiptom istenei fölött: „Ítéletet tartok Egyiptom minden istene felett, én JHWH" (Kiv 12,12). Ezzel megvallja, hogy az egyetlen teremtő Isten, Elohim, azonos JHWH-val, aki a fogságból megszabadítja népét. Az exodus eseményeiben JHWH-Elohim cselekszik, aki mindenható Teremtőként egyetlen ura a természet erőinek (tíz csapás Egyiptomban, Sás-tenger kiszáradása) és irgalmas Szabadítóként egyetlen ura a történelemnek. Az igazságos JHWH, aki egyedül szolgáltat igazságot népének, s ezzel ítéletet tart az igazságtalanságot eltűrő egyiptomi istenek felett. Így bizonyul ő az egyetlen igaz Istennek. Így végső soron a Papi írás teológiája is ugyanazokat a jegyeket tekinti az igaz istenség kritériumainak, mint Deutero-Izajás, melyek alapján megvallja JHWH egyetlenségét.

[140] Rózsa Huba, JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében, 267.

X. JHWH egyetlensége, a képtilalom és a képi ábrázolás kritikája

1. Vallástörténeti megfontolások

Az ókori közel-keleti vallások szellemi univerzumában egyedülálló jelenség, hogy JHWH monolatrikus tiszteletéhez kapcsolódóan kialakult Izrael vallásában a kultikus képi ábrázolás és tisztelet kritikája, mely a Deuteronomium keletkezésének időszakában, de legkésőbb a babiloni fogság alatt elvezetett a képtilalom parancsához. A kutatásban vitatott, hogy ennek az egyedülálló vallási jelenségnek milyen előzményei lehettek. Megfogalmazódott az a feltevés, hogy a honfoglalás előtti ősi JHWH-tisztelet nagy valószínűséggel a nomád népekre jellemző képnélküli tisztelet lehetett, s ehhez a tradícióhoz kapcsolódva, illetve ehhez visszatérve alakulhatott ki a követelményként állított képnélküli JHVH-tisztelet egy a jeruzsálemi templomhoz kötődő konzervatív csoport hatására.[141] Olyan nézet is felmerült, hogy az ősi JHWH-tisztelet képi-figuratív ábrázolás nélküli volt, de a palesztínai térségben és a Negev területén élő népek istentiszteletéhez hasonlóan JHWH vallási szimbólumaként kőoszlopokat (massebah) állított.[142] Ehhez kapcsolódhatott a korakirályság korától fogva a képnélküli „üres-tér" vallási szimbólum alkalmazása – pl. JHWH láthatatlan jelenlétére utaló vallási szimbólumként a frigyláda, tetején az engesztelés táblájával és a két kerubbal, ami fölött láthatatlanul trónol JHWH –, majd a képtisztelet elleni kritika, és a képtilalom kifejezett parancsa. Ezek a feltételezések azonban nem igazolhatók, s mégha lettek volna is ilyen történeti előzmények, azokból nem vezethető le a JHWH monolatrikus majd monoteista tiszteletéhez kötődő képtilalom.[143] Igen vitatott és ellentmondásos a Palesztína területén a régészeti leletek között található vallási tárgyak értelmezése, melyek istenséget ábrázolnak kép vagy szobor alakjában – pl. trónoló isten vagy karjával lesújtó isten képe –, melyeken látható jellegzetes motívumok feltűnnek JHWH-ról tett bibliai kijelentésekben is (vö. Kiv 15,3-6; Zsolt 9,12; 33,14).[144] Mindenesetre nem zárható ki, hogy Izrael történetének egy-egy időszakában bizonyos helyekhez kötődően a hivatalos JHWH-kultusz része lehetett a kultikus-képi megjelenítés. A bibliai hagyomány időnként tesz utalásokat erre, például a Királyok könyve beszámol arról, hogy Izrael királya, Jerobeám a bételi és a dáni szentélyben JHWH tiszteletére egy-egy aranyborjút állíttatott, amelyek előtt áldozatot mutatott be (1Kir 12,26-33). Ugyanakkor az is igaz, hogy mindeddig nem került elő Palesztína területéről olyan kép vagy szobor, mely specifikusan és minden más isten kultikus képétől megkülöböztetett módon Izrael Istenét, JHWH-ét ábrázolná.[145] Abban a kérdésben is igen megoszlanak a vélemények, hogy létezhetett-e a jeruzsálemi templomban kultikus képi ábrázolása JHWH-nak Izrael vagy Júda történetének valamelyik időszakában. Összességében inkább egy ilyen kultikus kép létezésének tagadása mellett szóló érvek tűnnek meggyőzőnek, mint a létezés alátámasztására felvonultatott megfontolások.[146]

---

[141] Christoph Dohmen, Bildverbot, 176-180; 244-251.
[142] Tryggve N.D. Mettinger, Image, 135-197.
[143] Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs, 62-68.
[144] Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, in StBA 51 (Hgg. Thomas Hiecke/Thomas Schmeller), Stuttgart 2012, 86 köv.
[145] Uo.
[146] Egy ilyen a jeruzsálemi templomban felállított kultikus JHVH-kép létezése melletti érvek mind csupán „kellett, hogy legyen" vagy „vannak pozitív utalások" típusú következtetések. Ezekkel szemben joggal lehet azt mondani, hogy semmiféle közvetlen bizonyíték - régészeti vagy írásos – nem létezik, ami egy ilyen kultikus kép létezését alátámasztaná. Ha lett volna ilyen kép, akkor érthetetlen lenne, hogy a deuteronomium és a deuteronomista történeti mű miért hallgatna egy ilyen kép meglétéről, amikor a képtilalom parancsának fényében minden helytelennek ítélt korábbi gyakorlatot (pl. rézkígyó kultusza, aranyborjak felállítása Jerobeám uralkodása idején) kemény kritikával illet és élesen elítél. Az sem világos, hogy miért is lett volna szükség a fogság előtt JHVH-képre

2. A bibliai hagyományok

2.1. A képtilalom jelentése a bibliai hagyományokban

A képtilalom parancsával a dekalógus mindkét szövegváltozatában (Kiv 20,4; MTörv 5,8) találkozunk: „Ne csinálj magadnak faragott képet vagy hasonmást arról, ami fent van az égben, vagy lent a földön, vagy a vizekben a föld alatt. Ne borulj le ilyen képek előtt, és ne imádd őket…”(Kiv 20,4; vö. MTörv 5,8). Ugyanígy – bár kisebb-nagyobb szövegvariánsok formájában – felbukkan az Ószövetség valamennyi nagy törvénygyűjteményében is (Szövetség könyve: Kiv 20,23; Privilégikus jog: Kiv 34,17; Szentség törvénye: Lev 19,4; 26,1; Szichemi tizenkétparancsolat: MTörv 27,15). A különböző szövegvariánsok közötti függőségi kapcsolat pontos rekonstrulása és az eredeti forma kétségen kívüli bizonyossággal történő megállapítása aligha lehetséges.[147] A képtilalom parancsának eredeti értelmét megvilágítja az a kontextus, melyben a jogi szövegekben szerepelve található. A dekalógus mindkét szöveghelyén a más istenek tiszteletét tiltó parancsolat – „Senki mást ne tekints Istennek, csak engem!” (Kiv 20,3); „Ne legyenek más isteneid” (MTörv 5,7) – után közvetlenül következik. A többi jogi szöveggyűjteményben a képmások készítése úgy jelenik meg mint istenek aranyból és ezüstből gyártott képmásainak (Kiv 20,23) vagy istenek öntött képmásainak a készítése (Kiv 34,17; Lev 19,4). Minden esetben idegen/más istenek kultikus használatra szánt – ezt jelzi a leborulni, imádni igék gyakori használata is – képmásainak a tiszteletét tiltja a parancs, mert ez összeegyeztethetetlen JHWH kizárólagos tiszteletével. Így tehát a más istenek tiszteletét tiltó és a képmások – más istenek képmásainak – készítését és tiszteletét tiltó első két parancs a lehető legszorosabban összetartozik: amit az első parancs elvontabb formában állít követelményként, a második parancs ugyanazt konkretizálja a vallásgyakorlat szempontjából. JHWH kizárólagos tisztelete alapozza meg a képtilalmat, mely gyakorlati következménye és oldala annak. A képtilalom parancsa a monolatrikus JHWH-tiszteletnek ebben a korszakában hallgatólagosan előfeltételezi, hogy az ókori keleti vallási kultuszokban használt kultikus-istenképek valóban megjelenítik az ábrázolt isteneket, így a kultuszképek tisztelete az ábrázolt istenség tiszteletével azonos.[148] Éppen ezért tiltott a kultuszképek készítése és tisztelete, hiszen ez az ábrázolt istenek tiszteletével lenne azonos.

Amikor a fogság idején a monolatrikus JHWH-tisztelet átalakul teoretikus monoteista JHWH-hitté, ez hat a képtilalom parancsának értelmezésére és a parancs nyelvi megformálására.[149] Egyre inkább jelentőségét veszti és háttérbe kerül az idegen istenek tiszteletének tiltása, mely eredetileg megalapozta a képtilalmat – hiszen ezek az istenek

---

a templomban, amikor feltételezhetően a szentek szentjében ott volt a JHVH láthatatlan jelenlétére utaló frigyláda. Vö. Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs, 68-71.

[147] Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, 28, 114.

[148] Ez a hallgatólagos előfeltételezés nyilvánvalóan az ókori közel-keleti vallások önfelfogásából és képértelmezéséből indul ki, amely valóban nagy fokú megjelenítő erőt, egyfajta azonosságot látott a képi ábrázolás és az ábrázolt istenség között. Valamely szentélyben felállított és felszentelt isten-képet, isten-szobrot felkeresni a közel-keleten széles körben elterjedt szóhasználat szerint annyit jelentett, mint „isten arcát látni”. A képi ábrázolásnak tulajdonított megjelenítő erő következménye a kép előtti leborulás. Vö. Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, 85.

[149] Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, 81köv; 89köv.

valójában nem is léteznek. Másfelől, ezzel párhuzamosan a képtilalom parancsa önállósodik, önálló alakban jelenik meg és a jelentéstartalma is kitágul. A fogság végén vagy azután keletkezett szövegekben megfigyelhető ez a jelentéskiterjesztés: a más istenek kultikus képmásának készítését és tiszteletét tiltó parancs átalakul mindenfajta kultikus ábrázolást tiltó paranccsá. Ez a jelentésváltozás figyelhető meg többek között a Deuteronomium egyes szöveghelyein (vö. MTörv 4,23.25; 27,15). Itt nem idegen istenek képmásának készítését és tiszteletét tiltó kijelentésekkel találkozunk, hanem olyanokkal, melyek általános érvénnyel tiltanak bármilyen alakban kultikus Isten-ábrázolást. A Deuteronomium e kiterjesztett érvényű tiltás teológiai indokaként nem is az idegen istenek tiszteletének a helytelenségére, hanem a Sínai-teofániára hivatkozik. „Amikor az Úr Hóreben a lángok közül szólt hozzátok, semmiféle alakot nem láttatok. Ne vetemedjetek hát arra, hogy istenképet csináljatok magatoknak, férfi vagy nő alakjában, valamelyik szárazföldi állatnak az alakjában …" (MTörv 4,16). A szöveg kétszer is hangsúlyozza, hogy „alakot (temúnah) nem láttatok" (4,12.16). Az érvelés logikája szerint: mivel senki nem látta JHWH alakját, nem is lehet őt ábrázolni. Ha valaki mégis készítene képet róla, az szembe menne JHWH akaratával, aki nem mutatkozott meg semmilyen alakban, egyedül szava által nyilatkozott meg. Az embernek kizárólag oly módon kell tisztelni JHWH-ét, ahogyan ezt ő maga lehetővé teszi: nem képi ábrázolás útján, hanem kinyilatkoztatott szavának/törvényének engedelmes megtartásával, melyet a két kőtáblára írt, azaz írásba foglalt szava tartalmaz. Míg más népek kultuszában a képek jelenítik meg az ábrázolt istenséget, addig Izrael számára ezt a szerepet JHWH szava, törvénye tölti be.[150]

A jogi szöveggyűjtemények mellett a bibliai elbeszélő, prófétai és bölcsességi hagyománynak is témája a képtisztelet kérdése. A Kivonulás könyvében olvasható történet az „aranyborjú" készítéséről (Kiv 32,1-6) több szállal is kapcsolódik a képtisztelet kérdésköréhez. Az elbeszélés elsődlegesen nem a képi ábrázolásról vagy a képtilalomról szól, hanem a történet középpontjában Isten lehetséges jelenléti módjának az alapkérdése áll: igéjében vagy kultikus képmásban van-e jelen Isten népe számára?[151] Az elbeszélés azonban előkészíthette a dekalógusnak a képtilalomról szóló jogi előírásait, s úgy is tekinthető – ez magában a bibliai hagyományban tetten érhető értelmezés – mint az ószövetségi képtilalom ún. alapító-története. Az aranyborjú-készítés bűnének redakciós feldolgozása, mely többek között a Mózes és JHWH közötti párbeszédben jelenik meg (Kiv 32,7-14), egyértelműen JHWH kizárólagos tiszteletének és a hozzá kapcsolódó képtilalom parancsának a fényében értelmezi a történetet, a dekalógus és a Szövetség könyve erre vonatkozó előírásaihoz kapcsolva azt (Kiv 20,3-5; 20,22-23). A történet eredeti üzenete is számot vet a képi ábrázolás teológiailag problematikus voltával, de annak értelmezésében, hogy mi teszi az aranyborjú készítését bűnös cselekedetté, eltér a redakciós olvasattól. Az elbeszélés onnét indul, hogy a Hórebre felment Mózes távollétében a nép elbizonytalanodik, úgy látja, hogy Mózes, aki eddig vezette őket JHWH és közvetítette az Istennel való kapcsolatot, JHWH jelenlétét, nem fog lejönni a hegyről. Ebben a helyzetben fordul a nép Áronhoz: „Készíts nekünk isteneket (elohim), akik előttünk járnak" (32,1). A népnek szüksége van Isten további jelenlétére és vezetésére, de ezt Mózes nem tudja biztosítani. A nép kérése tehát Isten jövőbeli jelenlétének és vezetésének a

[150] Egyes értelmezések szerint a lehetetlen megkísérlése, JHVH képi ábrázolása egyszersmind az idegen/más/hamis istenek tiszteletét tiltó törvény hatálya alá is esne, mert az így előállított kép csak egy más/hamis isten ábrázolása lehet. Vö. Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs, 81.

[151] Christoph Dohmen, Exodus 19-40, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Hg. von Erich Zenger), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, 292köv.

biztosítására irányul, amikor úgy látja, hogy ez veszélybe kerül. Talán már ez a bizalmatlanság is bűn, mely megkérdőjelezi JHWH hűségét, de a bűnös magatartás akkor éri el tetőpontját, amikor a nép így kiált az aranyborjú előtt: „Íme, ezek a te isteneid (elohim) Izrael, akik Egyiptom földjéről kivezettek" (32,8).[152] Ez a felkiáltás már nem a jövőbeli isteni vezetésre vonatkozik, hanem a Jahve üdvözítő cselekvéséről és jelenlétéről szerzett, Mózes által közvetített üdvtörténeti tapasztalatot most utólagosan egy emberi kéz által előállított kultikus isten-ábrázolásra vetíti. „Ezzel a holt isten-képmásba lehel életet, hogy neki tulajdonítsa azt a tapasztalatot, amit korábban Mózes által az élő Istenről szerzett. (…) Az elbeszélés arra fut ki, hogy élesen szembeállítsa az anyagi kép változhatatlan statikus mivoltát az elbeszélt tapasztalatok nyitottságával és elevenségével."[153] A történet jól tükrözi a kultikus kép készítésének és tiszteletének ambivalenciáját és veszélyeit. A nép nem más isteneket akar imádni JHWH helyett, hanem a jövőbeli isteni vezetést akarja biztosítani. Áron sem más isteneknek akar oltárt építeni, áldozatot bemutatni és ünnepet tartani, hanem JHWH-nak (32,5). Ez az eredeti szándék mégsem tud megvalósulni, mert JHWH jelenlétének és vezetésének aranyborjú alakjában történő ábrázolása ellenkezik azzal, ahogyan JHWH akar jelen lenni népe körében, s szembemegy azzal a tapasztalattal, amit JHWH jelenlétéről és vezetéséről a múltban szereztek. Ugyanígy ellenkezik a JHWH-tradíció istentapasztalatával az is, hogy Áron az aranyborjú kultikus ábrázolásához kötődő új JHWH-ünnepet akar bevezetni (32,5), hiszen egyedül JHWH-nak áll jogában elrendelni ünnepet (vö. Kiv 23,14-19). Mindennek az lesz a következménye, hogy a szándékolt JHWH-tisztelet, mivel nem felel meg a JHWH-ról szerzett üdvtörténeti tapasztalatoknak és JHWH akaratának, végül bűn lesz. Nem tudja biztosítani JHWH cselekvő jelenlétét, sőt eltávolít JHWH-tól és már csak egyetlen lépésnyire van attól, hogy más/idegen istenek tisztelete legyen. Ez a veszély annál is súlyosabb, mert a kánaánita Baál-kultuszban a borjú volt Baál-isten kultikus ábrázolása.[154] A történet redakciós értelmezése szerint, amely JHWH és Mózes párbeszédében fogalmazódik meg (32,7-10; 32,31-32), Izrael meg is tette ezt a lépést, letért arról az útról, melyet az Úr előírt neki, nagy bűnt követett el. Az aranyborjú előtti kultikus ünnep, áldozatbemutatás, lakoma karikatúrája és ellenpontja lesz JHWH igazi tiszteletének, ahogy az a Sínai teofánia történetében megjelenik (Kiv 19-24; különösen Kiv 24,11).[155]

A bibliai jogi és elbeszélő hagyományokon kívül a prófétai és a bölcsességi tradícióban is megfigyelhető a kultikus ábrázolás kritikája. Már a fogság előtti próféták szószólói voltak a

---

[152] A héber „elohim" kifejezés jelenthet istent vagy isteneket, így fordítható többes számú, de egyes számú alakban is. A hozzá kapcsolódó ige hasonlóképpen állhat egyes számbanugyanúgy mint többes számban anélkül, hogy feltétlenül jelentésmegkülönböztető szerepe lenne. Vö. Christoph Dohmen, Exodus 19-40, 291; 298.

[153] Christoph Dohmen, Exodus 19-40, 298.

[154] A kánaánita panteon főistenét, Él-istent bika, a neki alárendelt Baál-istent, borjú képében ábrázolták. Vö. Christoph Dohmen, Exodus 19-40, 296-297.

[155] A Királyok első könyvében is olvasható egy történet aranyborjú felállításáról és kultikus tiszteletéről. Salamon halála után Jerobeámot (Kr.e. 931-913) választják meg Izrael királyává, aki Bételben és Dánban egy-egy aranyborjút állítatott fel, hogy az izraeliták ne a jeruzsálemi templomba járjanak, hanem JHVH-ét az északi ország ezen szentélyeiben tiszteljék. Bár a Kivonulás könyvében elbeszélt törénethez képest itt nyilvánvalóan új elem a jeruzsálemi kultuszcentralizáció megakadályozásának a politikai célt is szolgáló szándéka, mégis nyilvánvaló a két történet irodalmi összefüggése. A Jerobeám-féle aranyborjúkészítésről szóló elbeszélés több lényeges mozzanata megegyezik a Kivonulás könyve történetének alapelemeivel. (1) Jerobeám kijelentése azonos a nép felkiáltásával: „Íme, ezek a te isteneid (elohim) Izrael, akik Egyiptom földjéről kivezettek" (1Kir 12,28; Kiv 32,4). (2) Új JHVH-ünnep bevezetése (1Kir 12,32-33; Kiv 32,5). (3) Mindkét esetben igaz, hogy a főszereplők nem idegen isteneket akarnak tisztelni, hanem JHVH-ét, de ezt helytelenül, JHVH akarata ellenére teszik. (4) Mindkét esetben JHVH-tól való elfordulásról, bűnről van szó (1Kir 13,34; Kiv 32,8-10; 32,31-45), melyet büntetés követ (1Kir 13,4.33-34; Kiv 32,25-29). Vö. Christoph Dohmen, Exodus 19-40, 298-304.

kizárólagos JHWH-tiszteletnek, s ezzel összefüggésben figyelmeztettek azokra a veszélyekre, melyekkel JHWH kultikus ábrázolása járhat. Jóllehet náluk még nem bukkan fel a képtilalom egyértelmű parancsa, de tevékenységükkel előkészítették a képtilalom parancsának jogi megfogalmazását, mint JHWH kizárólagos tiszteletéből fakadó követelményt. A Kr.e. 8. században működő Ozeásnál a kultikus JHWH-ábrázolás kritikája két szempontból fogalmazódik meg. Egyfelől, a próféta kifejezetten Szamáriának a JHWH kultikus tiszteletére aranyból-ezüstből készített „borjú"-ábrázolását illeti kemény bírálattal (Oz 8,5-6; 13,2), melyet az izraeliták a kánaániták által Baál-isten tiszteletére emelt „borjú" szobornak a mintájára csináltak (Oz 13,2). „Ozeás ismeri a kép ambivalenciáját, vagyis függetlenül a vele összekapcsolt elképzelésektől, minden kép már 'foglalt'. Jóllehet bizonyos szimbólumoknak és megjelenítéseknek lehet legitim helye a JHWH-kultusz terében, mégis Ozeás szemében a kép mint vallási eszmék sokértelmű hordozója elutasítandó, mert a képi ábrázolás nem tud a JHWH-kultusz és a kánaáni Baál-istenség kultusza között szükséges megkülönböztetéssel szolgálni."[156] A más vallási tradícióból kölcsön vett és JHWH tiszteletére alkalmazott képi ábrázolás könnyen egy másik/idegen istenség, Baál-isten tiszteletére vezethet, s ezzel szembe megy JHWH kizárólagos tiszteletével. Másfelől, a próféta általánosabb természetű kritikai észrevételt is tesz, amikor a kultikus képi ábrázolásról kijelenti: „Kézműves készítette, bizony nem Isten az" (Oz 8,6). Hogyan is tudná az ember alkotta és pusztulásnak kitett kultikus kép ábrázolni az örökké élő Istent? Ozeás kétségbe vonja tehát a kultikus kép alkalmasságát Isten tiszteletére, de még élesebb kritikával illeti azt a képtiszteletet, mely nem tesz különbséget a megjelenítő képi eszköz és a Megjelenített között (vö. Oz 13,2-3). A babiloni fogság idején működő próféták még általánosabb kritikát fogalmaznak meg. Bírálatuk címzettjei már nem a JHVH-tisztelő izraeliták, hanem az isteneik kultikus tiszteletére képeket és szobrokat készítő népek. Deutero-Izajás, aki a monoteista hit fényében határozottan kimondja, hogy a pogányok által tisztelt istenek semmik, vagyis nem léteznek, ebből levonja a következtetést, hogy a semmi-istenek képeit készítők és tisztelők megszégyenülnek. Maró gúnnyal részletezi a bálványkészítés folyamatát, hogy megmutassa azt a belső ellentmondást, amely itt rejlik: az ember a saját maga alkotta isten-képmás előtt borul le (Iz 44,12-19). Hogyan is tudná megjeleníteni a keletkezett, pusztulásra képes, az anyag behatárolt tulajdonságaihoz igazodó előállítás során készült holt kép az örök, semmi által nem korlátozott és élő Istent? Kritika tárgya az is, hogy a próféta értelmezése szerint a kultikus isten-képek tisztelői azonosítják az ábrázoló eszközt a megjeleníteni kívánt istenséggel.

Ehhez hasonló kritikai szempontok fogalmazódnak meg Jeremiás (Jer 10,3-9) és Báruk (6,15-22) igehirdetésében azzal a különbséggel, hogy ők közvetlenül Izraelhez intézik szavukat. Jeremiás arra figyelmezteti Izrael házát, hogy ne kövesse a saját isteneiket ábrázoló kultikus képeket készítő népek gyakorlatát és ne féljen az ilyen isten-képektől, mert tehetetlenek; ezzel szemben egyedül JHWH az igaz Isten, akit tisztelni kell. Báruk ugyancsak arra buzdít, hogy Izrael fiai ne féljenek az isteneket ábrázoló tehetetlen képektől. A prófétai kritika alapszempontjai továbbélnek a bölcsességi hagyományban is. Így a Bölcsesség könyvének szerzője hangsúlyozza, hogy az ember vagy állat alakja szerint formált kultikus isten-képek tehetetlenek, az istenekkel azonosított képekhez imádkozni balgaság (Bölcs 13,10-19).

2.2. JHWH jelenlétének érzékelhető jelei és JHWH látása

Miután számba vettük a JHWH-tisztelethez kötődő képtilalomról illetve képi ábrázolás kritikájáról tanúskodó jogi, elbeszélői és prófétai-bölcsességi hagyomány tanúságtételének fő

[156] Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, 88köv.

gondolatait, röviden ki kell még térnünk a témánkhoz kapcsolódó két fontos szempontra: JHWH jelenlétének érzékelhető jeleire és JHWH látásának kérdésére. Először is érdemes megjegyeznünk, hogy a képi ábrázolás kritikája és tilalma nem jelentette azt, hogy JHWH jelenlétének, vezetésének és kultikus tiszteletének ne lettek volna érzékelhető jelei. Jelenlétének ezeket a jeleit azonban maga JHWH adta és rendelte. A pusztai vándorlás során a tűzoszlop és felhőoszlop a népével együtt haladó és övéit vezető JHWH jelenlétének a kettős szimbóluma, mely kapcsolódik JHWH-nak a Sínai teofániában történő jövetelét kísérő jelekhez, a tűz és a felhő jelenségéhez (Kiv 24,17-18). Sőt, JHWH azt is elrendeli Mózesnek, hogy jelenlétének jeleként készítsen sátrat azon minta szerint, amelyet Ő mutat majd neki: „Készíts nekem szentélyt, hogy közöttük lakjam" (Kiv 25,8). E szentélynek, s benne JHWH jelenlétének általa elrendelt különleges jele a törvény ládája, benne az Isten által adott törvény tábláival, rajta az aranyból készült engesztelés táblájával, melyre a kiterjesztett szárnyú és egymás felé forduló két kerub tekint. Az ígéret szerint: „Ott fogok veled találkozni, s törvény ládáján álló két kerub között, az engesztelés táblájáról közlöm veled mindazt, amit általad Izrael fiainak mondani akarok" (Kiv 25,22). A szöveg hangsúlyozza, hogy minden JHWH rendelkezése szerint történik: a kultikus tárgyak (találkozás sátra, bizonyság ládája, engesztelés táblája, a sátor teljes berendezése) készítése, a mesterek kiválasztása, a szolgálattevő papok felszentelése, szolgálatuk végzésének a rendje. A Sínai szövetségkötés elbeszélésének középpontjában az a kérdés áll, hogy miként valósulhat meg valóban JHWH jelenléte és vezetése népe körében. Erre a kérdésre kettős válasz születik, egy negatív és egy pozitív. Az aranyborjú története (Kiv 32) a negatív válasz. Bemutatja, hogy hogyan nem valósulhat meg az isteni jelenlét: az ember nem tudja biztosítani magának JHWH jelenlétét a maga által kitalált és elkészített kultikus képi ábrázolás és a hozzá kapcsolódó ünnep révén, sőt ezzel bűnt követ el. A pozitív válasz (Kiv 25-31; 34-40): maga JHWH határozza meg jelenlétének közvetítőit: Mózest, a törvényt, a kultikus szimbólumokat, eszközöket, a kultusz rendjét és személyzetét. Ebben a rendelkezésben figuratív képi ábrázolás ugyan nem szerepel, de JHWH láthatatlan jelenlétére utaló és a kultuszban használt szimbólumok igen (sátor, szövetség ládája, engesztelés táblája, hódoló kerubok).[157]

A második megjegyzésünkkel arra a bibliai hagyományra szeretnénk röviden utalni, amely szerint kiválasztott prófétáinak JHWH látomásban megmutatkozik, melynek nyomán ezek a próféták beszámolnak arról, hogy látták az Urat.[158] A JHWH jelenlétét közvetítő kultikus szimbólumok rendeléséhez hasonlóan, itt is maga JHWH ad önmagáról, jelenlétéről a prófétáknak jelet, mégpedig képszerű jelet. Ezek a látomások többnyire meghíváslátomások, melyekkel JHWH kinyilvánítja jelenlétét, hitelesíti a próféta küldetését és a látomáshoz kapcsolódó szavával meghatározza a próféta feladatát. E látomásoknak valamilyen képi tartalma van, maga JHWH közöl képbe öltöztett kinyilatkoztatást önmagáról a prófétának. Ugyanakkor e képszerű látomások sajátosak, amennyiben nem írják le pontosan, nem

[157] A Számok könyve szerint (Szám 21,4-9) a pusztai vándorlás során egy alkalommal JHVH figuratív ábrázolás, a tüzes kígyó/rézkígyó készítésére szólítja fel Mózest, aki teljesíti a rendelkezést és póznára teszi a rézkígyót. „Akit megmarta a kígyók, de föltekintett a rézkígyóra, az életben maradt" (Szám 21,9). A rézkígyót az izraeliták magukkal vitték, később azonban babonás tiszteletben részesítették, végül Hiszkija (Kr.e. 716-687) király megsemmisítette (2Kir 18,4). A történet példa arra, hogy a JHVH által rendelt figuratív-képi ábrázolás is lehet olyan szimbólum, mely JHVH üdvözítő cselekvésének eszköze lehet. A rézkígyó későbbi története pedig arra példa, hogy egy új történeti-vallási kontextusban – kánaánita istenségek tiszteletének veszélye – miként változhat meg egy eredetileg Isten által rendelt vallási szimbólum értelmezése és vezethet helytelen vallásgyakorlathoz.

[158] Megjegyezzük, hogy általában a prófétai látomások „tárgya" nem maga Isten, hanem JHVH jövöre vonatkozó tervei, döntései, a történelem eseményei.

ábrázolják JHWH-ét, inkább csak képszerűen érzékeltetik az Úristen tevékenységét, méltóságát, szentségét, dicsőségét. A JHWH-tól adott kultikus szimbólumokhoz hasonlóan teljes mértékben megőrzik Isten transzcendenciáját. Ilyen Ámosz látomása (Ám 7,7; 9,1) vagy Jimla fia, Michajehu látomása (1Kir 22,19). De ilyen Izajás próféta templomi meghíváslátomása is (Iz 6,1-13). Jóllehet hangsúlyozza, hogy látta JHWH-ét (6,1.5), de valójában nem őt magát írja le, hanem trónszékét, királyi uszályát, udvartartását, összességében királyi méltóságát. JHWH képszerű látása legkidolgozottabb és legrészletesebb formában Ezekiel meghíváslátomásában jelenik meg, aki a zafirkőhöz hasonló égboltozat felett álló trónfélén, a magasban egy emberhez hasonló lényt lát, akit fényesség, tűz és szivárványhoz hasonló ragyogás vesz kürül (Ez 1,26-28). A képi látás konkrétsága dacára a prófétai látomásban megőrződik JHWH transzcendenciája. Ezt jelzi, hogy a próféta következetesen hasonlító módban beszél („olyan volt … mint", „mintha", „hasonló"), mely jelzi a képi látás közvetítette megismerés határait. Az emberhez hasonló lény, vagyis Isten ábrázolása valójában elmarad. A próféta a látomás végén pedig óvatosan JHWH dicsőségének a megjelenéséről beszél (Ez 1,28). Ezekiel látomása hagyománytörténetileg kapcsolódik a Sínai szövetségkötés két elbeszéléséhez. Egyfelől ahhoz az tapasztalathoz, amikor a kiválasztott hetven vén Mózes, Áron, Nadab és Abihu társaságában Izrael Istenét látja a Sínai hegyen (Kiv 24,10). Másfelől ahhoz a Mózes istentapasztalat azon értelmezéséhez, amely szerint Mózes láthatta JHWH alakját (Szám 12,8: temúnah). A látomás alapvető funkciója is ugyanaz mindhárom esetben. Ahogy Mózest és a hetven vént küldetésében a különleges JHWH-látomás tapasztalata hitelesíti a nép előtt, úgy Ezekielt is. Mindhárom látomás-elbeszélés a Papi írás fogság utáni redakciórétegéhez tartozik, mely a legkövetkezetesebben hangsúlyozta a képtilalom érvényét, s azt kiterjesztette mindenfajta kultikus ábrázolás tilalmává (Lev 19,4; 26,1; Kiv 20,4; MTörv 4,16köv).[159] Úgy tűnik, hogy éppen a JHWH abszolút transzcendenciáját biztosítani hivatott szigorú képtilalom tette lehetővé és egyben szükségessé JHWH immanenciájának újbóli, transzcendenciáját nem csorbító állítását. Mintha a próféta Istentől ajándékozott képszerű látomása Istenről határt szabna a szigorú képtilalom abszolút igényének, mely annyira hangsúlyozza Isten elképzelhetetlenségét, hogy minden képszerűt méltatlannak ítél Istenhez.[160] A képszerűség eleme előtérbe lép a fogság utáni apokaliptikus irodalomban. Itt is érvényes azonban a megállapítás, hogy az apokaliptikus látnok látomásának tárgya nem maga Isten, hanem Isten titkai, döntései, a jövőbeli történelmi események. Dániel éjjeli látomása Istenről, melynek egyes elemei Ezekiel meghíváslátomásának mozzanatait idézik, kivételnek számít. Kivételes egyrészt azért, mert maga Isten is tárgya a látásnak. Másrészt azért, mert figuratív módon jelenik meg Isten alakja: a történelem gonosz erőit megjelenítő vadállatokkal szemben különleges emberi-királyi alakként. Dániel Istent mint a napok/évezredek Ősöregjét (arámul: Attik Jomin) látja tüzes királyi trónon ülve, igazságos ítélethozatalra készen, fehér ruhában, tiszta fehér hajjal (Dán 7,9; 7,13.22), melyek Isten örökkévalóságának szimbólumai. Ezekieléhez hasonlóan Dániel látomásában is maximálisan megőrződik Isten abszolút transzcendenciája és egyetlensége a látomás képszerű-figuratív természete dacára.

[159] Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, 109-111.
[160] Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, 118.

2.3. Képtilalom és az Isten képére teremtett ember

A képi ábrázoláshoz való viszonyulás bibliai hagyományainak számbavételét lezárandó, érdemes végül megemlítenünk még egy lényeges teremtésteológiai-antropológiai ószövetségi tanítást. Ahogy a fogság alatt véglegesen kialakult monoteista JHWH-hit és a képtilalom maximális érvényrejutása lehetővé tette a képi elemek előtérbe kerülését a prófétai és az apokaliptikus látomásokban, melyek JHWH transzcendenciáját úgy őrzik meg, hogy nem teszik abszolút elérhetetlenné a képekhez kötődő emberi gondolkodás, megismerés számára, úgy a tiszta monoteista istenhit, Isten egyedüli Teremtőként való megvallása teret adott Isten-ember-teremtmények kapcsolatának a „kép" kategóriájával történő értelmezésére. Ezt a lépést tette meg a Papi teremtéselbeszélés, melyben arról olvashatunk, hogy Isten saját képére teremti meg az embert. „Teremtsünk embert képünkre, magunkhoz hasonlóvá. (…) Isten megteremtette az embert saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket." (Ter 1,26-27). A kép (kép=celem, demút=hasonlóság) terminológiával megfogalmazott kijelentés az embernek a teremtő Istentől adott különleges méltóságára és egyedülálló küldetésére utal: az Isten képére teremtett embernek úgy kell a teremtés rendjét megőrző módon és Istennek felelősséggel tartozva uralkodnia a teremtményeken, hogy a teremtő Isten királyi uralmát képviselje, jelenítse meg.[161] A szöveg úgy állítja az ember Isten képviseletére, királyi uralmának megjelenítésére vonatkozó méltóságát és küldetését, hogy nem csorbítja ezzel a teremtő Isten transzcendenciáját. A szerző gondosan jár el, amikor egyrészt olyan képterminológiát (celem, demút) használ, mely a képtilalom szövegeiben nem fordul elő. Másrészt, összehasonlító értelmű szócskát („b") használ a „kép" (celem) és a „hasonlóság" (demút) főnevek előtt – nem azt állítja, hogy az ember Isten képe és hasonlósága, hanem, hogy Isten képére, hasonlóságára teremtetett, vagyis olyanná mint ami Isten képe és hasonlósága –, melyek közül a „hasonlóság" a maga elvont jelentésével tovább gyengíti a „kép" konkrétabb jelentését. Végül, az Istenre és az emberre váltakozva használt egyes és többesszámú alakok szembeállításával a közöttük lévő lényegi különbséget még egyszer hangsúlyozza. A szövegrészt indító beszédben – „Teremtsünk embert képünkre, magunkhoz hasonlóvá" (1,26) – az Istenre többesszámban használt igealak, és az emberre egyesszámban alkalmazott főnév a nyelvi megformálás síkján is Isten és ember különbségét érzékelteti. Azt sejteti, hogy „nem az egy és egyetlen Isten képbe foglalása történik, hanem az isteni nagyságból (többesszám!) 'képeződik le' valami".[162] Majd a szöveg folytatásában felcserélődik az egyes és többesszám használata: „férfinak és nőnek teremtette őket" (1,27). Most egyes számú igealak fejezi ki Isten teremtő aktusát, melynek gyümölcse a férfi és nő kettőssége. „Isten egységével (monoteizmus!) az ember oldalán a férfiúi és női mivolt nemi megoszlása áll szemben."[163] A nyelvi megformálásnak ezek a sajátosságai mind Isten abszolút transzcendenciájának a megőrzését hivatottak kiemelni.

---

[161] A Papi teremtéselbeszélés a fáraóra és Mezopotámia uralkodóira használt képterminológiát kiterjeszti minden emberre. Nem a fáraó vagy a mezopotámiai királyok Isten uralmát megjelenítő, képviselő képmások, hanem minden Isten által teremtett embernek ez a méltósága és hivatása. Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, 119.

[162] Christoph Dohmen, Studien zu Bildverbot und Bildtheologie des Alten Testaments, 120.

[163] Uo.

XI. JHWH királysága

A Bírák könyvének beszámolója szerint, amikor az izraelita férfiak arra kérik Gedeont, aki megszabadította az izraelita törzseket az ellenségtől, hogy uralkodjék fölöttük, Gedeon ezt válaszolja nekik: „Nem uralkodom rajtatok és fiaiam sem, hiszen JHWH az uralkodótok (msl)" (Bir 8,23). Ez a kijelentés, ahogy Jotam meséje is a következő fejezetben (Bir 9,9,7-21) híven tükrözi a királyság intézményének bevezetésére tett kísérletekkel kapcsolatos fenntartások emlékét a királyság kora előtt, s minden bizonnyal magán viseli a királyságról később szerzett negatív történelmi tapasztalatok nyomait is. Gedeon válaszában azonban megjelenik a földi-emberi királyság elutasításának teológiai indoklásaként egy hitvallás is: JHWH az uralkodótok. Amint a tágabb kontextusból kiderül (Bir 9,1-21), az uralkodó (msl) itt a király (mlk) fogalmának szinonimája, a „JHWH az uralkodótok" hitvallás tartalma azonban a szövegben pontosítás nélkül marad.[164] Mindenesetre a szöveg tanúsítja azt a királyság korát megelőző meggyőződést, hogy Izraelnek JHWH az uralkodója, ura, azaz királya. Ha JHWH királyságáról szóló hitvallás tartalmát vizsgáljuk, akkor azt tapasztaljuk, hogy Izrael vallástörténete során ez a tartalom konstans és változó elemeket egyaránt mutat. A monolatrikus JHWH-hittől a monoteista JHWH-hit felé vezető úton a változó történeti helyzetekre adott hitbeli válaszként, s más vallási tradíciókhoz való viszonyulás eredményeként JHWH királyságának eszméje is új jegyekkel gazdagodott.

1. JHWH királyságának eszméje a monarchia előtti korban – gyökerek

A JHWH királyságát állító hitvallás gyökerei a királyság előtti és a korakirályság időszakára (Kr.e. 12-10. század) nyúlnak vissza. Ebben a legkorábbi időszakban JHWH király mivoltának megvallása négy lényegi elemet tartalmaz. (1) JHWH azért király, mert legyőzi Izrael ellenségeit, hős harcosként megmenti, illetve győzelemre viszi népét az ellenséggel szemben. JHWH a megmentő harcban és győzelemben bizonyul királynak, válik Izrael királyává. Királyi uralma dinamikus, megmentő cselekvésében valósul meg (2) JHWH Izrael királya, királyi uralma saját népére korlátozódik. (3) Dinamikus, szabadító királyi uralmának gyakorlása nem kötődik kultuszhelyhez. JHWH a Sínairól, (Edomból, Szeirből) érkezik, jön népe megmentésére. (4) JHWH királyságának ezen legkorábbi eszméje még nem tartalmazza teremtői mivoltának, a kozmosz és a népek feletti egyetemes uralmának a megvallását. JHWH királymivoltának e korai eszméje fejeződik ki olyan ősi hagyományokat őrző szövegekben mint Mózes és Izrael győzelmi énekében a Sás-tengeri megmenekülést követően (Kiv 15,1-18), Mózes Izrael feletti áldásában (MTörv 33,1-29) és Bálám (Bileám) jövendölésében (Szám 23,18-24). A Sás-tengeri győzelmi ének a népét megszabadító JHWH-ét mint nagy harcos (15,3) és a harcban győztes Isten-királyt ünnepli, aki erős jobbjával (15,6.1216) legyőzte Izrael ellenségeit, a fáraó seregét. A győzelmi ének csúcspontja JHWH király-mivoltának ünneplő megvallása az ének utolsó

[164] Shawn W. Flynn, YHWH is King. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel, Supplements to Vetus Testamentum, vol. 159. (ed. Christl M. Maier), Brill, Leiden/Boston 2014, 2.

mondatában: „JHWH királyként uralkodik örökkön örökké” (15,18). Mózes áldásának szövegében is ehhez hasonló jegyekkel jelenik meg királyként JHWH. Itt is népe szabadítására érkező, harcra kész, a harcban győzelmet arató s így Izrael királyává váló, Izrael királyának bizonyuló JHWH alakja tűnik fel: „A Sínairól jött JHWH, a Szeírről ragyogott rájuk, a Páránhegyről tündökölt, megérkezett szent seregével,[165] jobbján lángoló tűzzel. (…) JHWH lett Jesúrún királya, mikor összegyűltek a nép vezetői, együvé Izrael törzsei.” (MTörv 33,2-5) JHWH dinamikus királysága itt is saját népére korlátozódik, Izrael, azaz Jesúrún királyaként jelenik meg (vö. MTörv 32,15; 33,26; Iz 44,2). Ősi tradíciót tartalmazó harmadik szövegünk[166] a nem-izraelita látóember, Bálám isteni áldást közvetítő jövendölése Izraelről, melyben felbukkan Jákob/Izrael Istene, JHWH királyságának az eszméje. Bálám jövendölése szerint: „Nem látnak bajt Jákóbban, nem látnak nyomorúságot Izraelben. Vele van Istene, JHWH, királynak szóló ujjongás (királyi ujjongás) hangzik benne.” (Szám 23,21). A kontextusból világos, hogy míg a moábita királynak, Báláknak nem sikerül Bálám prófétát a saját szolgálatába állítani és rávenni, hogy megátkozza Izraelt, addig JHWH-nak van hatalma arra, hogy Bálámnak feltárja a jövőt és áldó jövendölésre indítsa. Bálám JHWH áldását közvetíti. Mindez azt az üzenetet hordozza, hogy JHWH az igazi király, övé az ujjongás. JHWH királysága itt is korlátozott kiterjedésű, népéhez, Izraelhez való kapcsolatában érvényesül. A szakasz szóhasználatának hátteréből felbukkan a harc képe is. Az „ujjongásra” használt kifejezés megegyezik a háborúba hívó kürt/harsona zengő hangjával (Józs 6,5; 2Krón 13,2; Szám 10,5-6.9). Az ujjongás értelmezhető úgy, mint a JHWH-király vezetésével győztes harcba indulók hangja, de úgyis, mint JHWH-király csatakiáltása (felharsan a királyi ének).[167]

2. JHWH királyságának eszméje a monarchia idején

JHWH királyságának eszméje a monarchia korában, vélhetően körülbelül a Kr.e. 8. századtól kezdődően azonban változáson ment keresztül, a régi királyság eszmének bizonyos elemei háttérbe szorultak, más elemek kifejezetten átalakultak, illetve új jegyek jelentek meg. A JHWH-király eszme átalakulásának a főbb jellemzőit a következőképpen foglalhatjuk össze. (1) Háttérbe szorult a megmentő harcos király alakja, s egyáltalán a háborús nyelvezet, s vele együtt az a gondolat, hogy a harcban kivívott győzelem révén lesz JHWH népének királyává. A harc metaforikus nyelvezete, ha egyáltalán használatos, arra szolgál, hogy JHWH kozmosz feletti erejét fejezze ki. Az ókori Közel-Kelet mítoszaitól eltérően azonban nem találkozunk azzal a gondolattal, hogy JHWH a kozmikus erők elleni győztes harc révén szerezte volna meg a királyságát. (2) JHWH királyságának teológiai alapját abban jelölik meg, hogy ő mindenek

[165] A Károli-féle fordítás szó szerint így adja vissza a kifejezést: „tízezer szentje közül jelent meg”. A tízezer szent a szabadító harcra érkező JHWH égi seregeit jelentheti. A szentek serege mellett, a „jobbján lángoló tűz” is a harc képéhez tartozik, mintegy JHWH fegyvere jelenik meg. A szabadító harcos király alakja aztán ismét felbukkan a 33,26-27-ben is, mint aki a mennyből érkezik népe megsegítésére. „Nincs hasonló Jesúrún Istenéhez, meglovagolja az eget, hogy segítsen rajtad, meg a fellegeket, csak hogy fölemeljen. Fent az ősidők Istene, lent az örök karja. Elűzi az ellenséget, így szól: Pusztulj!”

[166] Ősrégi nem bibliai források is tudnak Bálám próféta alakjáról, amint azt a Kr.e. 840-760 között keletkezett ún. Deir ʿAllā padló-felirat tanúsítja, melyet 1967-ben találtak meg egy nem izraelita szentélyben. Shawn W. Flynn, YHWH is King, 63. A bibliai hagyomány is feltételezhetően ebben a korban vagy még előbb keletkezhetett.

[167] Shawn W. Flynn, YHWH is King, 65.

teremtője (nem a megmentő harcban kivívott győzelme). A teremtő isteni erő és tevékenység alapozza meg JHWH abszolút királyságát. (3) Ez azt jelenti, hogy JHWH királysága nem korlátozódik Izraelre, a saját népével való kapcsolatára, hanem egyetemes, mindeneket átfog. JHWH teremtő királyként ura az egész kozmosznak, a természet erőinek, a történelemnek, a szellemi lényeknek és a népeknek. Fölötte áll az isteneknek, ha egyáltalán vannak más istenek. (4) Királyi uralomgyakorlásának székhelye a Sion-hegyén épült szent város, Jeruzsálem, királyi palotája a jeruzsálemi templom, s benne a szentek szentje. Innét uralkodik népén és az egész világon. Királyi uralomgyakorlása állandó, statikus természetű, folyamatosan fennálló állapot. (5) A módosuló királyság eszme erősen hangsúlyozza, hogy JHWH mindenek felett uralkodó igazságos király, aki egyetemes igazságot szolgáltat, igazságos ítéleteivel kormányoz. Ez az új elemekkel bővülő, a régi jegyek átalakulásával járó JHWH-királyság eszme főként a JHWH-királyt ünneplő ún. trónralépési zsoltárokban körvonalazódik (Ps 93; 95-99). Ezekben a zsoltárokban rendre ismétlődik az ujjongó hitvallás: „JHWH király (melek)" (Ps 93,1; 95,3; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1).

Mowinckel széles körben elfogadott értelmezése szerint ez a hitvallás liturgikus akklamáció lehetett, mely a fogság előtt a monarchia időszakában a JHWH királyi trónra lépését ünneplő liturgia keretében hangzott el, amikor az (őszi) újév kezdetén minden évben a király és a nép ünnepélyes menetben a jeruzsálemi templomba kísérték a JHWH trónját jelképező szövetség szekrényét. Eközben az akklamációval JHWH-ét királyként köszöntötték, aki győzelmet aratott minden ellensége fölött, s mindenek felett egyetemesen uralmat gyakorló király lett.[168] Olyan király, aki az egész földkerekség és mindenek teremtője (93,2; 95,5-6; 96,5), királysága örök (93,2), a kerubok és mindenek fölött uralkodik (99,1), igazságos királyként és bíróként uralkodik és ítélkezik a népek fölött (93,5; 96,10.13; 97,2; 98,2.9; 99,4), hatalmasabb és fönségesebb minden istennél (95,3; 96,4; 97,9), sőt a népek istenei csak üres káprázatok (96,5; 97,7).

JHWH trónra lépési zsoltárai a monolatrikus JHWH-tisztelettől a monoteista JHWH-hit felé tett lépést tükrözik. Ha alkalmanként szó is esik bennük a népek isteneiről, ez csak azért történik, hogy JHWH királyi fölségének való alávetettségüket hangsúlyozzák (Ps 95,3), sőt a zsoltárok adott esetben ezen istenségek hamisságát és semmisségét is megfogalmazzák (Ps 96,5; 97,7). JHWH mindeneket teremtő mivoltában megalapozott egyetemes királysága már elővételezése az elméleti monoteista hitnek. Valószínűleg több oka is lehetett annak, hogy JHWH-ra alkalmazott királyságeszme tartalma miért változott meg, melynek során a harcos és korlátozott uralmat gyakorló Isten-király régi eszméjét felváltotta a mindeneket teremtő és egyetemes uralmat gyakorló Isten-király új eszméje.

Ehhez vélhetően hozzájárulhatott az, hogy Izrael JHWH Isten-királyságának megvallásába részlegesen beépítette a Kánaánban az istenek tanácsának fejeként, a legbölcsebbként, az istenek atyjaként és királyaként tisztelt Él alakjának néhány vonását. Ugyanakkor az is világos, hogy ez egyfelől kritikus integrációs folyamat volt, másfelől önmagában nem tudja elégségesen megvilágítani az új Isten-király eszme teljes tartalmát. Míg Él királyi hatalma és tekintélye a többi isten által korlátozott és megkérdőjelezhető, addig JHWH királysága abszolút és egyetemes, senki által nem fenyegetett vagy behatárolt. Míg Él nem teremtője a világnak, addig JHWH a mindenség teremtő királya. Éllel ellentétben JHWH nem része vagy feje az istenek panteonjának, nem atyja az isteneknek, hanem

[168] Sigmund Mowinckel, The Psalms in Israel's Worship, (trans.D.R.Ap-Thomas. Grand Rapids: Wm B.Eerdmans, 2004), 107. Vö. Shawn W. Flynn, YHWH is King, 7.

abszolút fölöttük áll, akik valójában csupán káprázatok, üres semmiségek.[169] Ezek a lényegi különbségek arra utalnak, hogy JHWH királyságának eszméjében az abszolút királyság, azaz a monoteista hitvallás irányába bekövetkezett változás döntő tényezője más lehetett.

Egyes kutatók ezt a fő okot abban a történeti helyzetben azonosítják, melyet a III. Tiglatpilezer (Kr.e. 745-727) hódításai révén egyre inkább terjeszkedő újasszír birodalom politikai, kulturális és vallási befolyása jelentett. III. Tiglatpilezer asszír uralkodó világuralomra tört, „a leghatalmasabb királynak, a mindenség királyának, Asszíria királyának, Babilon királyának, Sumér és Akkád királyának" nevezte magát, s a meghódított területek királyi városaiban felállíttatta Asszúr istenségnek, a többi asszír isteneknek és saját magának a képét.[170] Mindez fenyegette a JHWH-hitet, s JHWH királyságának a hagyományos felfogását. JHWH abszolút királyságának megvallása és új eszméje vallási-teológiai és egyben politikai válasz lehetett erre az új történeti helyzetre. Az északi országrész eleste (Kr. e. 721) még inkább megkérdőjelezhette JHWH király mivoltának hagyományos felfogását, mely a harcban diadalmas és népét győzelemre segítő, korlátozott hatalmat gyakorló Isten-királyként tekintett JHWH-ra. Ebben a kritikus helyzetben égetően szükségessé vált JHWH király mivoltának újraértelmezése.[171] Ez történt meg a korábbi Isten-király eszmének az átdolgozásával, melynek eredményeként megszületett JHWH egyetemes és abszolút királyságának állítása. Az új értelmezés abban az üdvtörténeti-hitbeli reflexióban történt, mely tovább mélyítette a monolatrikus JHWH-tisztelet tartalmát és megnyitotta a monoteista hitvallás felé JHWH abszolút király mivoltának felismerésével.[172]

A prófétai hagyomány kezdetben meglehetősen tartózkodó volt azzal kapcsolatban, hogy JHWH-ra alkalmazza a királyság eszméjét. Ennek oka az istenek királyságáról kialakult kánaánita gondolatvilágtól való kritikus távolságtartás volt. Ezért aztán Ámosz, Ozeás és Mikeás nem nevezték királynak JHWH-ét, és Michajehu ben Jimla sem, noha JHWH-ét magas trónon mennyei udvartartásától övezve látja (1Kir 22,19-23). A próféták sorában Izajás az első, aki királynak nevezi JHWH-ét, amikor templomi meghíváslátomásában magas és fönséges királyi széken ülőnek látja (Iz 6,5), kinek királyi uszálya betölti a templomot és őt dicsérő szeráfok veszik körül (Iz 6,1-5). JHWH király mivoltának a prófétai meghíváslátomásban kinyilvánuló és a hozzá kapcsolódó melek-titulusban megvallott gondolata már magán viseli a zsoltárokban is megfogalmazott abszolút és egyetemes Isten-király eszméjét. A korábbi harcos király gondolatához képest „Izajás látomásának jelenetében azonban alapvetően kitárul a kép: JHWH király, aki égi udvarából mint teremtő, a kozmosz fennállását biztosítja, és uralkodik a népek világa felett, vagyis a történelem ura".[173] JHWH királysága egyetemes, hisz „dicsősége betölti az egész földet" (Iz 6,3). A világfeletti és háromszor szent Istennek a mindenek fölötti királysága ez, mely királyi uralmát a mennyei lakhelyével érintkező és jelenlétével betöltött jeruzsálemi templomból gyakorolja. A Kr.e. 8. század második felében Jeruzsálemben működő Izajás igehirdetésben (Iz 1-39) a teremtés motívuma ugyan még jórészt háttérben marad, de JHWH egyetemes királyságának eszméje egyértelműen megfogalmazódik, amennyiben JHWH

[169] Vö. Shawn W. Flynn, YHWH is King, 25-28.
[170] Vö. Shawn W. Flynn, YHWH is King, 149; 157köv.
[171] Vö. Shawn W. Flynn, YHWH is King, 161.
[172] Vö. Shawn W. Flynn, YHWH is King, 119.
[173] Rózsa Huba, Bevezetés az Ószövetség könyveibe, SZIT, Budapest 2016, 401.

úgy jelenik meg mint az egész történelem egyetlen Ura, a népek felett uralkodó Király, akinek az asszír világbirodalom királyai is alá vannak vetve, tetszése szerint használhatja őket (büntető) tervének végrehajtására, s megszabja feladatuk és hatalmuk határait (vö. Iz 12). JHWH abszolút Isten-királysága itt megjelenő eszméjének ugyanaz a történeti háttere, mint a trónralépési zsoltárok Isten-király eszméjének: a JHWH-hitnek az újasszír birodalom politikai és vallási expanziójával szembeni ellenállása.

Izajás nyomán a babiloni fogságban működő Deutero-Izajás is használja a „király" (melek) titulust JHWH-ra. A próféta mind a négy alkalommal JHWH Izraellel való sajátos kapcsolatának a hangsúlyozásával teszi ezt, a következő birtokos szerkezetek formájában: „Jákob királya" (41,21), „Izrael királya" (44,6), „a ti királyotok" (43,15), „a te királyod" (52,7).[174] Közelebbről megvizsgálva a kontextust, megfigyelhetjük, hogy ezek a formulák egyáltalán nem jelentik JHWH történelmet formáló királyi hatalmának korlátozását. Ez már csak azért is teljesen valószínűtlen lenne, mivel Deutero-Izajásnál már megfogalmazódik a tiszta elméleti monoteizmus, a többi istenek létezésének tagadásával. A „Jákob királya" (41,21) és „Izrael királya" (44,6) olyan szövegkörnyezetben használt megnevezések, ahol JHWH az istenekhez intézi szavait, dramatizált perbeszéd formájában mintegy kihívja őket, hogy igazolják saját istenségüket. Mindkét alkalommal bebizonyosodik azonban, hogy ezek az istenek valójában nem léteznek: „Bizony semmik vagytok, s minden művetek semmiség" (41,24); „Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs más isten" (44,6). Ezzel együtt pedig burkoltan az is bebizonyosodik, hogy Jákob/Izrael királya, azaz JHWH olyan király, akinek egyetemes hatalmát semmilyen istenség nem korlátozhatja. A másik két szöveghelyen elhangzó beszéd címzettje közvetlenül Izrael, illetve Sion. Egyszer maga JHWH beszél Izraelhez a közeli szabadulást hirdető örömhírrel, s ennek keretében mondja magáról: „Én vagyok JHWH, a ti Szentetek; Izrael Teremtője, a ti Királyotok" (43,15). A másik helyen tulajdonképpen a közeli szabadulás örömhírét hirdető próféta maga szólal meg, amikor bejelenti: 'Királlyá lett a te Istened'" (52,7). Mindkét alkalommal JHWH Izraelhez fűződő sajátos kapcsolata fogalmazódik meg, de itt sem lehet szó JHWH történelmet formáló egyetemes kiterjedésű hatalmának korlátozásáról, hiszen a szabadulást adó Kürosz JHWH felkentje és az ő tervét hajtja végre. A babiloni fogságból való szabadulás olyan új exodus lesz, amely felülmúlja az egyiptomi fogságból való egykori kivonulást, nem menekülés, hanem ujjongó kivonulás, nagyszerű szabadulás, melyet JHWH minden nemzet szeme láttára szerez népének (52,10-12). Bár JHWH-ét a történelem egyedüli és abszolút hatalommal rendelkező Uraként láttatja a próféta, mégis a „király" titulust tudatosan szűk értelemben, JHWH-nak Izraelhez fűződő viszonyának a kifejezésére alkalmazza. Ennek két indokát feltételezhetjük. Egyfelől, a Jákob/Izrael királya (a ti királyod/a ti királyotok) megnevezés nyomatékosan arra utalhat, hogy a fogságban lévő izraelitáknak nincsen ugyan földi királyuk – hisz a szintén fogságba hurcolt Jojakin, mint utolsó dávidi leszármazott, meghalt –, de mégsem maradnak vezető és támasz nélkül, maga JHWH a királyuk. Másfelől, a Jákob/Izrael királya megnevezés arra is utalhat, hogy éppen ennek a népnek, Izraelnek a megmentése által mutatja meg JHWH az ő királyi mivoltját minden népnek. Ez a királyságeszme bár mutat érintkezési pontokat, mégsem teljesen azonos sem a korai harcos, győztes, s uralmát korlátozottan gyakorló király eszméjével, sem a jeruzsálemi

[174] Sven Petry, Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bildverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterojesaja und im Ezechilebuch, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 112-120.

templomból a népek és a kozmosz felett abszolút királyi uralmat gyakorló teremtő Isten-király eszméjével.

A fogság előtti próféták JHWH királyságáról jellemzően az Izraellel való kapcsolatának és az üdvösséges jövő meghirdetésének összefüggésében beszélnek: JHWH Izrael szabadítójaként bizonyul királynak, Izrael királyának. Ezt olyan történeti helyzetben hirdetik, amikor az északi országrész már asszír uralom alá került, s Júdát, illetve Jeruzsálemet is ugyanez a veszély fenyegeti. Ezért JHWH szabadító király mivoltának hangsúlyozása elsősorban a Sion-hagyományhoz kapcsolódik: JHWH a Sionon uralkodó királyként nem engedi Jeruzsálemet az ellenség kezére, hanem megmenti. JHWH király mivoltának leírásában felbukkan a korai hagyományokból kölcsönzött „vezér" képe, aki népe élén halad, de nem nevezik őt „harcosnak", és harci cselekményekre sem történik utalás. Sion/Izrael királyaként JHWH megszabadítja népét, de nem harci cselekmények révén. JHWH-király megmentő cselekvéséhez hozzátartozik az összegyűjtés tette is. Népe pásztorként és uralkodó királyaként összegyűjti egész Izraelt, az asszírok uralma alá került maradékot is. Ebben az értelemben hirdeti a Júdában illetve Jeruzsálemben Izajás kortársaként tevékenykedő Mikeás próféta (Kr.e. 733-711): „Bizony, összegyűjtöm egész Jákobot … Elindul az élükön vezérük, előttük jár; … előttük megy királyuk, JHWH halad az élükön" (Mik 2,12-13). Ehhez hasonlóan beszél a mintegy száz évvel később, Józija uralkodásának idején tevékenykedő Szofoniás próféta (K.e. 630-612) is, amikor a népét megszabadító JHWH-király ünneplésére szólít fel: „Dalolj Sion leánya, zengj éneket Izrael! … Izraelnek JHWH a királya, ne félj többé semmi rossztól! … Veled van JHWH a te Istened, az erős Szabadító!" (Szof 3,14-17).

3. JHWH királyságának megvallása a babiloni fogság után

A babiloni fogságot követően, abban a történeti helyzetben, amikor Izraelnek nincsenek Dávid családjából leszármazott földi királyai, JHWH királyságának eszméje egyetemes, jövő idejű és eszkatologikus távlatot kap. JHWH úgy királya népének, Izraelnek, hogy egyszersmind királya lesz minden népnek. Ez az egyetemes perspektíva egyaránt megjelenik a fogság utáni prófétai, az elbeszélő-történeti, az apokaliptikus és a bölcsességi irodalomban. A jeruzsálemi templom felépítésének, az áldozatbemutató kultusz újraindításának és a fogságból visszatérők istentiszteleti közösségbe szervezésének a nehéz időszakában, a Kr.e. V. században tevékenykedő Malakiás próféta JHWH-ét „a Nagy Királynak" nevezi, kinek neve félelmetes a népek között (1,14), kinek napkelettől napnyugatig tiszta ételáldozatot mutatnak be majd mindenütt a népek között (1,11), akit Izraelnek is méltó és tiszta áldozattal kell tisztelnie. JHWH királysága túlterjed Izrael határain (1,5), a Nagy Királyt méltó módon kell tisztelnie minden népnek. Abdiás próféta könyvének a Kr.e. IV. században keletkezett zárómondatai az edomiták által elfoglalt területeket visszafoglaló és a száműzetésből Sionra győztesen visszatérő Izraelről szól, mely győzelem azt is jelenti, hogy „JHWH-é lesz a királyi hatalom" (Abd 21). JHWH egyetemes királyságának gondolata a fogság utáni prófétai tradícióban a legkidolgozottabb formában Zakariás könyvének apokaliptikus képekben gazdag zárófejezetében fogalmazódik meg, mely vélhetően a Nagy Sándor hódításait követő hellenista korban, külső szorongattatás és belső megosztottság közepette (Kr.e. 300 körül) keletkezett. A prófétai igehirdetést „a végidőbeli megújulás vágya hatja át, és az a remény,

hogy JHWH felállítja örök és az egész földre kiterjedő királyságát, és megszüntetve a jelen bajokat, helyreállítja Izraelt".[175] Ebben a prófétai-apokaliptikus szövegben olyan Isten-király képe jelenik meg, mely egyesíti magában a korai harcos-győztes és a későbbi egyetemes-teremtő királyságeszmény elemeit. A természet erőinek felhasználásával JHWH harcba száll és legyőzi a népére támadó ellenségeket, szentjeivel (a szent angyalokkal) győztesen bevonul Jeruzsálembe (14,1-7; 14,12-14), s „JHWH lesz a király az egész földön. Azon a napon JHWH lesz az egyetlen, és az ő neve lesz az egyetlen" (14,9). A prófétai-apokaliptikus látomás az egyetlen Király előtti egyetemes hódolat, JHWH király mivoltát elismerő áldozatbemutatás meghirdetésével zárul, melyre a föld népei kényszerülnek: a népek maradéka „évről évre feljön és leborul a Király, a Seregek Ura előtt, és megünnepli a sátoros ünnepet" (14,16).

A fogság után keletkezett történeti könyvekben is erőteljesen visszhangzik JHWH király mivoltának és mindenre kiterjedő egyetemes királyságának a megvallása. Ezzel találkozunk a Krónikák első könyvének JHWH-ét dicsőítő imáiban. Aszaf éneke (1Krón 15,8-36) az egész mindenséget felhívja: „Örüljön az ég és ujjongjon a föld, hirdessék a népeknek: Király JHWH!" (1Krón 16,31). Dávid is megvallja imájában: „Uram, tied a királyi hatalom, s te uralkodsz mindenek felett" (1Krón 29,11). Eszter könyvének imáiban, amikor a szorongatott és életveszélyes helyzetbe került Mardokeus és Eszter Istenhez fordul szabadításért, bizalmuk alapja az a hit, hogy JHWH az egyetlen és mindenható király. Mardokeus így kezdi imáját: „Uram, Uram, mindenható Király! A te hatalmadban van a mindenség, és senki sem tud neked ellenállni, ha meg akarod Izraelt menteni" (4,17b; vö. 4,17f). Eszter ugyancsak JHWH királyságának megvallásával indítja imáját: „Uram, Királyunk, te Egyetlen!" (4,17l). Judit könyve szembeállítja Nebukadnezár szavait, aki önmagát mondja nagy királynak, az egész föld urának (Jud 2,5.12) Judit imájával, aki JHWH-ről megvallja, hogy ő „égnek és földnek Ura, vizeknek Teremtője és Királya mindennek, amit csak teremtettél" (9,12). Tóbiás könyvében fiú és apa, Tóbiás és Tobit egyaránt, JHWH-ét mint a mindenség Királyát magasztalja (Tób 10,13; 13,1-17). Tobit hálaadó énekében a JHWH-ét megvalló fenségcímek – Urunk, Istenünk, Atyánk, Isten örökké, igazságos Úr (13,4.6) – sorában a legtöbbet a Király titulus ismétlődik: JHWH az örökkévalóság Királya (13,6.10), az ég Királya (13,7.11.16), a nagy Király (13,15). A Makkabeusok Második könyvében a papok imájában bukkan fel először JHWH sok fenségcíme között – mindenek Teremtője, Félelmetes és Hatalmas, Igazságos és Könyörületes, Jótevő, Élet javainak egyedüli osztogatója, Egyetlen Igaz, mindenek fölötti Úr, Örökkévaló (1,24-25) – az „Egyetlen Király" titulus (1,25). A vértanúságot vállaló hét testvér közül a második fiú a „mindenség Királyának" nevezi JHWH-t, aki feltámasztja az örök életre a hozzá hűséges igazakat (7,9). A prófétai és az elbeszélő irodalom mellett a fogság után keletkezett bölcsességi könyvekben is felbukkan elvétve JHWH fenségcímeként a „Király" titulus. Így a Sirák fia könyvét lezáró személyes imájának első mondatában a szerző Uramnak és Királyomnak nevezi Istent (Sir 51,1). A Bölcsesség könyvének szerzője az igazak végső sorsáról elmélkedve kijelenti, hogy „az Úr lesz a királyuk mindörökre" (Bölcs 3,8). Az egyiptomi csapásokra visszatekintve az Úristen büntető igazságosságát úgy jellemzi mint a szigorú király magatartását (11,10), ahogy Isten büntetésre alászálló igéjéről is azt állítja, hogy az égből királyi trónjáról harcosként érkezik (18,15). Végül említést érdemel, mert kivételes eset, a Dániel könyvében olvasható hitvallás JHWH királyságáról. Itt nem Izrael prófétái, imádkozói, vértanúi vagy bölcsei, hanem

[175] Rózsa Huba, Bevezetés az Ószövetség könyveibe, 626köv.

egy idegen király, a perzsa Dárius tesz hitvallást királyi rendeletében Dániel Istenének királyi méltóságáról a következőképpen: „Mert ő az élő Isten, aki örökké megmarad. Királyságának nem lesz vége, és uralma örökké tart.” (Dán 6,27)

XII. JHWH mindent bölcsen tesz – istenismeret a bölcsességi hagyományban

Az ószövetségi bölcsességi írások az istenismeret legkülönfélébb módjait és fajtáit tükrözik: a hétköznapi tapasztalatból kiindulótól és a tradíció által közvetített ismerettől kezdve (Jób 4,8; 8,8-10), a Törvény tanulmányozásából, az üdvtörténet eseményeinek a megfontolásából, a teremtés szemléléséből (Bölcs 13,1-9) vagy a Lélek ajándékaként elnyerhetőn (Jób 32,8.18; 33,4), a látomással (Jób 4,12-21) és teofániával bezárólag (Jób 38,1; 42,5). A bölcsességi irodalomban ugyancsak rendkívül gazdag az a formavilág, melynek keretében az istenismeret közlése megtörténik: velős mondásokban, elbeszélésekben, dialogikus formában, doxológia vagy érvelő-kifejtő beszéd módján. Az ószövetségi bölcsességi irodalomnak különleges jelentőséget ad az a tény, hogy mintegy gyűjtőmedencéjét képezi a korábban keletkezett legkülönbözőbb ószövetségi tradícióknak. A bölcsességi reflexió az igazságos világrendet garantálni képes teremtő Istent megvalló hit perspektívájából gondolja újra, korrigálja és szintetizálja az Istenről szerzett tapasztalatokat artikuláló jogi, kultikus, prófétai és történeti hagyományok állításait. Az ószövetségi bölcsességi irodalomnak a súlyát még inkább növeli az a körülmény, hogy jól tükrözi és példázza azt az összetett folyamatot, amelynek során Izrael saját istentapasztalatának értelmezésébe a környező népek vallásának, bölcsességi gondolkodásának, sőt a görög filozófiának bizonyos elemeit beépítette, önnön vallási identitását más vallási kultúrák közegében megőrizte, saját isteneszméjét védelmezte és a „pogány" világ felé közvetítette. A bölcsességi könyvek – más-más mértékben és formában – ennek az integrálásnak, inkulturációnak, apológiának és párbeszédnek a lenyomatát hordozzák magukon.

Ahogy az ókori közel-keleti kultúrákban – egyiptomi, mezopotámiai, kánaánita, görög – nem létezett tisztán profán bölcsesség, hanem a helyes, sikeres, igaz, erényes életről szóló reflexió szerves összekapcsolódott a megélt vallással (mítoszok, kultikus rítusok), úgy a helyes életvezetésről szóló bölcsességi megfontolások Izraelben is kezdettől fogva szorosan összekapcsolódtak az ószövetségi választott nép istenhitével. Az életbölcsesség tőle elválaszthatatlan teológiai dimenziója abból az alapvető meggyőződésből fakadt, hogy az emberi élet minden területének – házasság, család, közélet, gazdaság, kultúra – köze van Istenhez, aki az embernek és mindeneknek a teremtője. Az ószövetségi bölcsességi könyvek a bölcs életvezetésről az Istennel való kapcsolat horizontján tanítanak. A bölcs élet célját a helyes istenfélelemben, istentiszteletben, a Jahve által megkívánt igaz életben jelölik meg. A Tórában a bölcs élet Istentől ajándékozott alapszabályait látják, ezért azt tekintik bölcs és igaz embernek, aki megtartja a Törvényt. A kozmosz rendjében és Izrael történetében Isten bölcsességének a kinyilvánulását és működését fedezik fel, a megszemélyesített bölcsesség Isten kinyilatkoztatásának a közvetítőjeként jelenik meg. A bölcsességi hagyományban jól érzékelhető az a folyamat, melynek során végbemegy az életbölcsesség teológiai dimenziójának az egyre erőteljesebb és tudatosabb kibontása, a bölcs életvezetés teológiai megalapozása, a bölcsesség tematikájának sokoldalú összekötése Izrael istenhitének nagy témaköreivel: Isten megvallásával, aki bölcsességében mindenek teremtője, a törvény ajándékozója, Izrael történetének és a történelmi eseményeknek irányítója, egyetlen, igazságos és irgalmas. Az életbölcsesség „teologizálásának" folyamata a perzsa és a hellenista

korban különösen is felerősödött. A babiloni fogság utáni időszakban az írásbeli kultúra már nem a királyi udvar, hanem az újra felépített templom, majd a hellenista korszakban a képzés háza (oikosz paideiasz) az iskola és a zsinagóga. Ezek lesznek a bölcsességi írások keletkezésének a színterei. A templom és a királyság – mint a kozmikus világrend képviselői és a jog közvetői – megszűnését, illetve hanyatlását követően a bölcsesség vesz át egykori királyi és kultikus címeket és szerepeket. A bölcsesség eszményi uralkodóként (királynőként) és szellemi benső szentélyként jelenik meg, s ezt a pozícióját a jeruzsálemi templom újjáépítését és felszentelését (Kr.e. 520/515) követően is megőrzi. A fogság alatti és utáni korszak diaspóra helyzetében felerősödött a zsidóság vallási-kulturális találkozása a mezopotámiai, egyiptomi, perzsa, kis-ázsiai és görög bölcsességi hagyományokkal. Ez különösen is igaz volt a hellenista korszakban a nagyvárosokban élő és létszámában is gyarapodó zsidó csoportokra, főként a rendkívül sokszínű vallási, etnikai és kulturális pluralizmus által meghatározott Alexandriára. A bölcsesség teologizálási folyamatában az utolsó két állomás a Sirák fia és a Bölcsesség könyve jelentik. Az előbbi eredeti héber nyelvű változata Jeruzsálemben keletkezett a Kr.e. 180 körül, görög fordítása Alexandriában Kr.e 132 után. A Bölcsesség könyve eredetileg is görögül íródott Alexandriában a Kr.e. I. század második felében.[176] A bölcsességi irodalom alapkérdései ekként fogalmazódnak meg: miben áll az igazi bölcsesség és bölcs élet; hogyan lehet szert tenni az igazi bölcsességre; mennyire képes az ember a bölcsesség megismerésére és gyakorlati megvalósítására; mi a kapcsolat Isten és a bölcsesség között; hogyan igazolódik Isten bölcsessége a szenvedő igaz életében és a történelemben. Az ószövetségi bölcsességi hagyomány törekvéseinek mintegy betetőzését képezi a Bölcsesség könyve. A továbbiakban ennek tanítását vesszük szemügyre a következő témákra fókuszálva: (A) Isten és a bölcsesség kapcsolata; (B) Igazságosság és irgalom viszonya az isteni bölcsességben; (C) Isten megismerése a teremtett világból.

[176] Markus Witte, Theologien im Buch Jesus Sirach, in i.m. 59-82, itt: 59-61.

XII. (A) Isten és a bölcsesség kapcsolata a Bölcsesség könyvében

1. A pneumatikus bölcsesség

Isten, a bölcsesség, a világ/ember és Izrael közötti viszonyrendszerre irányuló bölcsességi reflexió a csúcspontját a Bölcsesség könyvében éri el. Ez az írás sok tekintetben örököse a megelőző bölcsességi gondolkodásnak, különösen a Sirák fia könyv megfontolásainak, ugyanakkor lényegi pontokon új belátásokat is megfogalmaz e négy pólusú viszonyrendszerre vonatkozóan. Ezek sorában az első eredeti gondolat a bölcsesség (σοφία) és a lélek (πνεῦμα) fogalmának a szoros összekötése egymással, a bölcsesség pneumatikus valóságként történő felfogása. Ez az új perspektívájú megközelítés teszi lehetővé a bölcsesség isteni méltóságának, Istenhez való közelségének, isteni tulajdonságainak a koherens értelmezését és a korábbi bölcsességi írásoknál is erőteljesebb hangsúlyozását. Ugyancsak a pneumatikus értelmezés nyitja meg annak lehetőségét, hogy új gondolatok fogalmazódjanak meg a bölcsességnek a teremtett világgal, az egyes emberrel és Izraellel való kapcsolatát illetően is. Annak belátását, hogy a pneumatikus természetű bölcsesség már a teremtés művében tevékeny; az egyes ember igaz vagy bűnös voltáról tud és így a halál utáni sorsáról döntő igazságos isteni ítélet alapjául szolgál; a törvény helyes értelmezéséhez nélkülözhetetlen, az emberiség/Izrael üdvtörténetében hatékonyan cselekszik, e történelem és a róla szóló bibliai tanúságtétel helyes értelmezését lehetővé teszi.

Az isteni bölcsesség pneumatikus valóságként történő értelmezése megkezdődik már a könyv elején, s az egész íráson végig húzódó vezérfonalként szolgál a reflexió számára, melynek során az Istentől származó, Istenhez tartozó és isteni tulajdonságokkal rendelkező bölcsesség (σοφία) azonosul az Istentől eredő, Istenhez tartozó és isteni tulajdonságokkal rendelkező lélekkel (πνεῦμα). Az azonosítás kezdetét veszi már a könyv legelején, ahol a bölcsesség úgy jelenik meg mint a fegyelem/nevelés szent lelke (1,5) és emberbarát lélek (1,6), mely betér az igazságosságot kereső emberi lélekbe, de távol marad a gonosz szándékú és a bűnnek/igazságtalanságnak szolgáló emberi lélektől. Másfelől, a bűnös ember fölötti igazságos, azaz bölcs isteni ítéletnek is az az alapja, hogy az Úr lelke (πνεῦμα κυρίου) betölti a földkerekséget és ismeri minden emberi lélek belső világát, gondolatait és terveit (1,7-9). Az Úr mindenről tudó és igazságos ítéletet lehetővé tevő lelke a későbbiekben úgy jelenik meg, mint Isten erejének és hatalmának a lelke (πνεῦμα δυνάμεως: 5,23; 11,23), mely az istenteleneket és az Isten igazságosságát, erejét semmibe vevő bűnösöket megítéli és megbünteti. A könyv elején még homály fedi Isten, az isteni bölcsesség és az isteni lélek viszonyát – a szerző talán tudatosan hagyja a homály leple alatt[177] -, hiszen ugyanazon tevékenységeknek az alanya váltakozik, egyszer Isten, másszor a bölcsesség vagy éppen a lélek. Ez a jelenség már önmagában jelzi, hogy a bölcsesség és a lélek, vagyis a lélektől áthatott bölcsesség, illetve a bölcsesség-lélek közvetlenül és egyedülálló közelségben egészen a szent Istenhez tartozik, ezért maga is szent (ἅγιον γὰρ πνεῦμα: 1,5; vö. 7,22). A bölcsesség és a lélek azonosítása tovább folytatódik a 7. fejezetben, amely alkalmazza a „bölcsesség lelke" (πνεῦμα

[177] MARTIN NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 97.

σοφίας: 7,7) kifejezést és a lelket a bölcsesség belső mozgatójaként, az isteni bölcsesség immanens erejeként, hatékony cselekvésének alapjaként (7,22b) ábrázolja. A pneumatikus bölcsesség tehát végső soron közvetítő szerepet játszik a bölcs Isten és a bölcsességre vágyódó ember között.

A könyv 7. és 9. fejezete ezt a közvetítő szerepet hangsúlyozza és teszi érthetővé a bölcsességnek a pneumával való azonossága és az Istentől való eredése felől. Isten és a bölcsesség viszonyát illetően a közvetítés két mozzanatot foglal magában: a művek azonosságát és az alárendeltséget. Isten és a bölcsesség művei megegyeznek, vagyis a bölcsesség pontosan azt munkálja, amit Isten. Ahogy Isten adja meg a dolgok biztos ismeretét, a világmindenség szerkezetének és működésének a megértését (7,15-17), éppúgy a bölcsesség is az elrejtett és látható dolgok ismeretére tanít (7,21). Ahogy Isten a teremtmények művészi alkotója (τεχνίτης: 13,1), úgy a bölcsesség is mindenek művészi formálója (τεχνῖτις: 7,21). A bölcsesség ugyanazokat és ugyanúgy cselekszik mint Isten, de neki alárendelten. Isten nemcsak a bölcseket irányítja, de vezetője a bölcsességnek is (τῆς σοφίας ὁδηγός: 7,15), a teremtő Isten az, aki azt akarja, hogy bölcsessége művei ne legyenek haszontalanok (14,5). A bölcsesség nem konkurense Istennek, hanem neki alárendelődve viszi végbe Isten műveit. Másként fogalmazva: Isten a bölcsesség közvetítésével cselekszik. A közvetítő pozíció előfeltételezi, hogy egyfelől a bölcsesség egyedülálló módon, a legszorosabban Istenhez tartozik, az Isten oldalán áll, tulajdonságaiban és méltóságában osztozik, mert közvetlenül tőle származik. Másfelől azt is előfeltételezi, hogy a bölcsesség természete olyan, amely lehetővé teszi, hogy munkáját el tudja végezni az emberek körében és a teremtett világban. Nos, a közvetítés e két előfeltétele egyidejű teljesülésének tesz eleget a Bölcsesség könyvének szerzője szerint a pneuma fogalma. A pneuma által áthatott bölcsesség kiváló természetét írja le a bölcsesség dicséretéről szóló 7,22-8,1 szakasz, melyet kiegészít Salamon bölcsességért fohászkodó imája a 9,1-19-ben. A bölcsesség azért képes a közvetítésre Isten és ember/világ között, mert egyfelől a benne lakó pneuma dinamizálja, mintegy mozgásba hozza a teremtés felé; másfelől azért, mert az isteni pneumával áthatottan isteni tulajdonságokban részesedik, melyek lehetővé teszik a mindenütt jelenvaló hatáskifejtést. A pneumatikus bölcsesség isteni tulajdonságai és tevékenységei a következők: szent (ἅγιον), egyetlen/egyszülött (μονογενές), a jót kedvelő (φιλάγαθον), jótékony (εὐεργετικόν), emberszerető (φιλάνθωπον), mindenható (παντοδύναμον), mindent látó (πανεπίσκοπον), bár egy, mégis mindent megtehet (μία δὲ οὖσα πάντα δύναται), magában maradva megújítja a mindenséget (μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καιίζει), betérve a szent lelkekbe megformálja Isten barátait és a prófétákat (φίλους θεοῦ καὶ προφήτας), erejét kifejtve elér a világ egyik szélétől a másikig és a mindenséget üdvösen igazgatja (7,22-8,1; vö. 9,17). Az isteni jellegű tulajdonságok és tevékenységek hosszas felsorolása mellett a emelkedett hangvételű szövegben megjelennek a pneumatikus bölcsesség Istentől való eredetét kifejező metaforák is. A bölcsesség isteni tulajdonságai és tevékenységei éppen ebben az egyedülálló eredetrelációban gyökereznek. A pneumatikus bölcsesség Istennel való eredetkapcsolatát a lehelet (ἀτμὶς), a kicsordulás (ἀπόρροια), a kisugárzás (ἀπαύγασμα) és tükör (ἔσοπτρον), illetve képmás (εἰκὼν) metaforája érzékelteti.[178]

[178] Bölcs 7,25-26: „Hiszen Isten erejének lehelete és a Mindenható dicsőségének tiszta kicsordulása (…) Az örök világosság kisugárzása, és az Isten működésének tiszta tükre és jóságának képmása.”

E metaforák egyszerre hivatottak kifejezni a pneumatikus bölcsesség isteni méltóságát, az isteni természetben való részesedését az Istentől való eredésének köszönhetően, ám ugyanakkor Istentől való különbségét is. E különbség abban gyökerezik, hogy Isten a forrása a bölcsességnek, ezért a közöttük lévő reláció aszimmetrikus, felcserélhetetlenséget tartalmaz. A különbséget az is nyomatékosítja, s ezzel együtt a durva emanációs elképzeléseknek elejét veszi, hogy nem maga Isten, hanem Isten valamelyik attribútuma jelenik meg a bölcsesség forrásaként: a bölcsesség Isten *erejének* a lehelete (ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως), *dicsőségének* kicsordulása (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης), az *örök világosság* kisugárzása (ἀπαύγασμα φωτὸς ἀιδίου), *működésének* tükre (ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας), *jóságának* képmása (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). Ez az egyedülálló eredetviszony és az ennek köszönhető isteni tulajdonságokban való részesedés teszi alkalmassá a pneumatikus bölcsességet arra, hogy hathatós közvetítő legyen a teremtő Isten és a teremtett világ/ember között.

Ugyancsak ebben az egyedülálló közvetítő szerepben jelenik meg a bölcsesség Salamon imájában (9,1-19). Itt is egyértelműen kitűnik a bölcsesség Istennek alárendelt státusza. Salamon Istenhez imádkozik bölcsességért, aki egyedül tudja megadni, mivel egyedül ő a forrása és ő rendelkezik felette (9,1-4). Isten a lélekkel áthatott bölcsesség küldője, a bölcsesség küldöttként engedelmeskedik neki (9,9-10). Másfelől azonban a bölcsesség azért közvetítheti az embernek az ismeretet, megértést, bölcs belátást, igazságos ítéletet, Isten akaratát és lehet az ember segítőtársa, mert közvetlenül Istentől érkezik és a legszorosabb kapcsolatban áll vele. A bölcsesség megszemélyesítése itt tetőpontjára jut. Istentől elválaszthatatlan, önálló alakként jelenik meg, akinek egyedülálló méltósága, hogy Isten uralomgyakorlásának osztályosa (9,4: τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον: Isten trónja mellett, közelében ül), Istennel, Istennél van (9,9: μετὰ σοῦ), s így ismeri Isten műveit. Jelen volt, amikor Isten a világot teremtette és ezért tudja, mi kedves Isten szemében és megfelelő parancsainak. Isten teremtő cselekvésének értelmezésekor a szövegben egymással párhuzamba állítva bukkan fel Isten szava és Isten bölcsessége: „szavadban (ἐν λόγῳ σου) teremtettél mindent és bölcsességedben (τῇ σοφίᾳ σου) alkottad az embert” (9,1-2). A szó éppúgy mint a bölcsesség Isten teremtői cselekvésének közvetítője. Ugyanakkor különbséget is érzékeltet a kettő között, amennyiben az isteni szó mindenek teremtésének eszköze, a bölcsesség sajátosan az ember megalkotásáé. A könyv egészének kontextusában ez a különbségtétel nem szó szerint értendő, hiszen, amint láttuk, a pneumatikus bölcsesség hatáskifejtése is egyetemes. A különbségtétel célja inkább az, hogy kiemelje a bölcsesség és az ember sajátos kapcsolatát, amennyiben az ember az elsődleges és kitüntetett címzettje az Istentől eredő bölcsességnek. Az ember tud rá vágyódni, tudja kérni, szabadon befogadni, megismerni és tudatosan együttműködni vele. A kijelentés hátterében ott sejthetjük mindkét ószövetségi teremtéselbeszélést. Az első (Ter 1,1-2,4a) éppen arról tanúskodik, hogy Isten mindent a szava által teremt. A második (Ter 2,4b-25) az ember teremtését különleges isteni cselekvésként ábrázolja, amikor arról számol be a szimbolikus leírás, hogy a föld porából megformált emberbe Isten beleleheli az élet leheletét (Ter 2,7: πνοὴν ζωῆς). Ha a szerző a pneumatikus természetű bölcsességet Isten erejének a leheleteként (Bölcs 7,25) jeleníti meg, akkor vélhetően az ember teremtésekor szereplő isteni lehelést is úgy értelmezi, hogy Isten a

pneumatikus bölcsességével végzi tevékenységét: „bölcsességedben alkottad az embert" (Bölcs 9,2).[179]

Sirák fia könyvéhez hasonlóan a Bölcsesség könyvében is megjelenik az egyetemes-partikuláris kettős perspektíva a bölcsességnek a világhoz való viszonyában. Egyfelől az isteni bölcsesség az egész teremtésben jelen van és az isteni pneumával áthatva mindenütt hatást tud kifejteni; ugyanígy minden bölcsességet kereső és igazságosságra törekvő ember lelkébe betér. Másfelől, az isteni bölcsességnek sajátos kapcsolata van a választott népnek ajándékozott törvénnyel és magával a választott néppel. Ez utóbbi kapcsolat értelmezését illetően azonban a Bölcsesség könyvében új hangsúlyokkal és szempontokkal találkozunk. Az ószövetségi bölcsességi hagyományt követve a Bölcsesség könyve is állítja az isteni bölcsesség-igazságosság (helyes élet)-törvény szoros kapcsolatát, ám két új hangsúllyal. Sirák fia könyvétől eltérően nem azonosítja mindenestől az isteni bölcsességet a törvénnyel, az isteni parancsolatokkal, noha a hagyománnyal együtt állítja, hogy az igazzá váláshoz szükséges isteni bölcsesség fejeződik ki a törvényben, a parancsolatokban, s így a törvény iránti engedelmesség nyomán válik bölccsé az ember. A Bölcsesség könyvének szerzője azonban azt is hangsúlyozza, hogy a lélektől áthatott bölcsesség az az Istentől ajándékozott adomány, az ember lelkébe Istentől érkező isteni pneuma, mely lehetővé teszi a törvény helyes értelmezését, feltárja annak valódi értelmét. Ezért nemcsak a törvényre és a parancsolatok engedelmes megtartására van szükség, hanem a törvény lelki bölcsességgel teli értelmezésére és oktatására, vagyis a nevelésre is. Az isteni bölcsesség azon túl, hogy a törvényben alakot ölt, egyben olyan Istentől érkező és imában tőle kérhető pneumatikus ajándék, mely a törvény értelmének feltárásában működik és magában az emberi lélekben fejti ki hatását. A korábbi hagyományhoz képest másik új hangsúly a tudatos nyitás a görög-hellenista világ paideia-eszménye, bölcsesség és igazságosság ideálja iránt, az ószövetségi-zsidó identitás megőrzésével. A nyitás legalább három, a görög filozófia számára kedves fogalom használata kapcsán jól érzékelhető: barátság Istennel, nevelés/képzés (παιδεία), halhatatlanság. A szerző a bölcs és igaz élet célját az Istennel való barátságban jelöli meg (7,14; 7,27), mely a görög-hellenista filozófiának is vonzó eszménye.[180] A bölcsesség elsajátítása igényli a képzést (1,5; 6,17; 7,14: παιδεία), mely átfogja a múlt, a jövő és a rejtette dolgok ismeretét, de az erényekre történő erkölcsi nevelést is (8,7-8). A zsidó ember számára a paideia elemei: az isteni törvény tanulmányozása, értelmének feltárása/elsajátítása és engedelmes megtartása. Ez vezet a bölcs és igaz életre, melynek végső jutalma a halhatatlanság (3,4-9; 5,5; 6,18-19; 8,13). A Bölcsesség könyvének szerzője azonban még ennél is továbbmegy egy lépéssel, amikor Izrael üdvtörténetét úgy fogja fel, hogy annak nagy, üdvös, megmentő, szabadító eseményeiben tulajdonképpen maga az Istentől pneumaként érkező bölcsesség tevékenykedett, ő töltötte be és vezette a választott nép történetének meghatározó jelentőségű alakjait. A pneumatikus bölcsesség ezen üdvtörténeti cselekvésének a felismeréséhez és megértéséhez azonban

[179] Más értelmezés is lehetséges. Martin Neher olvasata szerint a könyv szerzője a Ter 1,26-ban szereplő többes szám első személyű felszólító módban álló kijelentést – „Teremtsünk embert …" – értelmezi tovább és alkalmazza a bölcsességre. A teremtő Isten mintegy a vele együtt uralmat gyakorló tróntársához, a teremtés művénél jelen lévő és a teremtői isteni tervet ismerő bölcsességhez fordul és szólítja fel az ember teremtésében való részvételre. Ebben az esetben a bölcsesség megszemélyesítése olyan fokú, hogy már valóban önálló alakká válik. MARTIN NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 123-124.
[180] Vö. PLATÓN, *Symposion* 188 d.

szükség van arra, hogy ugyanezen pneumatikus bölcsességtől vezetve olvassa a hívő ember a parancsolatokon túl az egész Tórát és a prófétákat. „Mert aki a bölcsesség lelkét birtokolva az igazságosságra s ezzel a halhatatlanságra (ἀθανασία) és romolhatatlanságra (ἀφθαρσία) vezető parancsolatokat megértette, az az egész Írást is a bölcsesség segítségével fogja érteni. Aki a bölcsesség lelkét magában hordozza, azt is felismeri majd, hogy miként cselekedett a bölcsesség Izrael történetében, amennyiben már korábban az igazak lelkébe betért, prófétákká és Isten barátaivá tette őket s így meghatározta Izrael népének sorsát."[181] A Bölcsesség könyvének szerzője ennek jegyében a 10. fejezetben (10,1-11,1) újraolvassa a történelmet, bölcsességi-pneumatikus értelmezését kínálva az üdvösség történetének. Izrael és az emberiség kezdeteinek története hét kimagasló személyiségének – az őstörténet (Ádám), a pátriárkai történetek (Noé, Ábrahám, Lót, Jákob, József) és az Egyiptomból való kivonulás és a pusztai vándorlás (Mózes) főszereplőinek – a példáján mutatja be a pneumaként működő isteni bölcsesség megmentő hatalmát és tetteit. Az Isten lelkétől áthatott bölcsesség óvta Ádámot, bűnbánatra indítva kivezette őt bukásából és adott neki erőt, hogy mindenen uralkodjék (10,1-2); megmentette az igaz Noét a vízözön idején (10,4); megőrizte feddhetetlennek Isten előtt Ábrahámot (10,5); megmentette az igaz Lótot a pusztító tűztől (10,6); vezette Jákobot bátyja haragja elől, megmutatta neki Isten országát és szent dolgokat, jólétet adott neki, a küzdelemben győzelemre segítette (10,10-12); megóvta a bűntől az eladott Józsefet, bilincseiben is vele volt, sikerre vitte ügyét és hatalomra juttatta (10,13-14); Mózes lelkébe behatolt és csodákkal igazolta, kivezette a szent népet a fogságból és megmentette a Vörös-tengernél (10,15-11,1). A történelem során a lélektől áthatott és az igazak lelkébe betérő bölcsesség egyfelől mindvégig az igazak megmentője volt; másfelől az igaztalanok/istentelenek igazságos megbüntetőjeként cselekedett (10,3.5.6.7-8.14.19).

2. Pneumatikus bölcsesség a bibliai hit és a görög filozófia párbeszédének terében

Amint a fentiekben láttuk, a Bölcsesség könyvének szerzője következetesen összeköti a *szophia* fogalmával a *pneuma* fogalmát, programszerűen pneumatikus valóságként értelmezi a bölcsességet s ezzel eredeti perspektívába helyezi a hagyományos bölcsességi reflexiót. Azt is igyekeztünk megmutatni, hogy ezen a módon törekszik érthetővé tenni Isten bölcsességgel teljes cselekvését a teremtett világ egészében, az ember lelkében, a törvényt engedelmesen követő igazban, a teljes üdvtörténetben és az Írások értelmezésében. Gondolatmenetünket most azzal egészítjük ki, hogy röviden utalunk a bölcsesség pneumatikus értelmezésének előzményeire és lehetséges forrásaira. Mindenekelőtt érdemes megjegyeznünk, hogy magukban az ószövetségi hagyományokban fellelhető az a fogság előtt már jelentkező (vö. az Isten lelkével vezetett bírák), de a fogság alatt és után még inkább felerősödő szemléletmód, mely Isten cselekvését a teremtett világban (vö. teremtészsoltárok), az emberben (vö. próféták) és a történelemben Isten lelkének a hathatós tevékenységeként fogta fel. E tendencia jegyében elindult a korábbi írások pneumatikus újraértelmezése. Erre jó példa a pusztai vándorlás pneumatikus hangolású újra olvasása. Míg a Kivonulás könyve (Kiv 13,21-22; 40,36-38) és a Második Törvénykönyv (MTörv 1,32) szerint maga az Úr vezette népét keresztül a pusztán, addig Trito-Izajás arról beszél, hogy „az Úr lelke vezette őket" (Iz 63,14) a Mózesre

[181] MARTIN NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 134.

kiárasztott szent lelke vezetésével (Iz 63,11). Másfelől, már a korábbi hagyományokban megtörtént az isteni bölcsesség és az isteni pneuma összekapcsolása is. Itt elég csupán arra utalnunk, hogy Isten lelkével tölti el a szent sátor készítőit, mellyel együtt jár az okosság és tudás (Kiv 35,30-31), de még inkább az izajási messiási jövendölésre gondolnunk, mely az eljövendő Fölkentet úgy ábrázolja, mint akin majd az Úr lelke nyugszik: a „bölcsesség és az értelem lelke" (11,1-2; LXX: πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως). Vagy elegendő József történetét felidéznünk, akiről a Ter 41-ben azt olvassuk, hogy olyan ember, „akiben Isten lelke (LXX: πνεῦμα θεοῦ) van", s ezért okos és bölcs (41,38-39).[182] Nos, a Bölcsesség könyve ezekhez az előzményekhez kapcsolódva, a két tendenciát egymással összekapcsolva egy következetes pneumatikus bölcsességteológiát dolgoz ki.

A Bölcsesség könyvének pneumatikus bölcsességkoncepciója azonban nemcsak az ószövetségi hagyományok erős gyökereiből táplálkozik, hanem tagadhatatlanul felismerhetők benne a görög-hellenista filozófia hatásai is.[183] A kutatók egyetértenek abban, hogy a szerző jól ismerte a korabeli filozófiai áramlatok fogalmi készletét, érvelési eljárásait, alapkoncepcióit, s ezek közük néhányat felhasznált és kritikai igénnyel beépített írásába. Ez igaz mindenekelőtt a sztoikus kozmológia tanítására az egész kozmoszt átható pneumáról. A szerző a pneumatikus bölcsességet, vagyis a bölcsességben jelenlévő és azt mozgató szent lelket úgy jellemzi – elsősorban a 7,22-24 (és 8,1) szakaszában –, hogy a sztoikus pneuma-fogalom számos jegyét alkalmazza rá. Emellett a platonikus filozófia bizonyos gondolati elemei is felbukkannak a szövegben, például az Isten és a bölcsesség viszonyának megvilágítására használt „képmás" (εἰκὼν) fogalom (7,26), vagy a múlandósága miatt a halhatatlan lélekre teherként nehezedő test gondolata (9,15). Jól láthatóan, a szerző nem filozófiai rendszereket vett át, hanem a rendelkezésére álló és a művelt olvasóközönsége számára jól ismert kortárs filozófiai anyagból tudatosan válogatott és azt céljainak megfelelően használta fel. Ez az eljárás egyáltalán nem meglepő, hiszen a Kr.e. II-I század filozófiai iskoláira is jellemző volt a válogatás. Így például a középső sztoa kiemelkedő alakjának tekintett Apameai Poszeidoniosz (Kr.e. 135-50) olyan sztoikus gondolkodó volt, aki Platon *Timaiosz* c. művének kommentálása nyomán számos platonikus elemmel ötvözte a sztoikus kozmológiát.[184] S megfordítva, az sem volt ritka ebben a korban, hogy egy alapvetően platonikus gondolkodó sztoikus elemeket építsen be a Timaiosz szövegén tájékozódó platonikus kozmológiába. Erre jó példa a platóni akadémiának elkötelezett, de a sztoikus gondolatvilág felé is nyitott Askaloni Antiokhosz (Kr.e. 140-/125-68/67) munkássága.[185] A filozófiai iskolák hagyományainak belső változását, az alapszövegek értelmezésének rugalmas alakítását jól mutatja az a tény, hogy a Kr.e I. században a platonikus örökség folytatásaként felbukkant a középső platonizmus gondolatvilága, melynek egyik legjelentősebb központja éppen a Bölcsesség könyve keletkezési helyének is tekintett Alexandria lett Alexandriai Eudorosz vezetésével.[186] Nos, a Bölcsesség könyve szerzőjének

---

[182] Vö. MARTIN NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 147-150. Neher arra is felhívja a figyelmet, hogy a pneumatikus bölcsesség tulajdonságainak a Bölcs 7-ben található leírásában alkalmazott 21 jelzőből 10 az ószövetségi hagyományokban fellelhető, a LXX szövegeiben olvasható. I.m. 115.

[183] Martin Neher részletesen bemutatja a filozófiai áramlatoknak a Bölcsesség könyvére gyakorolt hatásaival foglalkozó kutatás történetét. Vö. MARTIN NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 164-180.

[184] MARTIN NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 186-201.

[185] Uo. 203-216.

[186] Uo. 218-226.

„eklekticizmusa” ebbe a szellemi miliőbe illeszkedik azzal a megkülönböztető sajátossággal, hogy számára az ószövetségi bölcsességi hagyomány és az Isten lelkéről szóló korábbi tradíciók jelentették a mértékadó központot, melyhez hozzáillesztette a kortárs filozófiai „koinéból” kölcsönzött elemeket. Ezzel az eljárással feltételezte, hogy kapcsolódás pontok találhatók a görög filozófiai bölcsesség és az ószövetségi bölcsesség között, de fő célja annak igazolása volt, hogy a bibliai bölcsesség tartalmazza a filozófiait, mind a sztoa, mind a középplatonizmus által felkínáltat, de mindkettőt felül is múlja azzal, hogy hatékonyabban lehetővé teszi a halhatatlanságra és az Istennel való barátságra elvezető bölcs és igaz élet kialakítását. A filozófiai áramlatokhoz kapcsolódás így apologetikus célkitűzést is követett, a hagyományos zsidó istenhit védelmét szolgálta új eszközökkel és ezzel az alexandriai diaspórában élő, görögül beszélő és hellenista műveltségű zsidó közösség identitásának megőrzését mozdította elő.[187] Ugyanakkor apológiája egyben a hagyományos zsidó bölcsességi hagyomány továbbfejlesztése is volt, amennyiben a pneuma-fogalom segítségével számot adott arról, hogy miként gondolható el koherensen a bölcsesség viszonyrendszere Istenhez, a kozmoszhoz, az egyes emberhez és Izraelhez.[188]

Pneumatikus látószögű bölcsességfogalmával a Bölcsesség könyvének szerzője tudatosan kapcsolódott a sztoa kozmológiájához, amennyiben magáévá tette annak „pán-en-pneumatikus” szemléletmódját, de határozottan távolságot is tartott a sztoa materialista jegyeket is hordozó panteista istenfogalmától. A sztoa kozmológiája a világot, s benne az egyes létezőket két princípium együttese alapján értelmezte: az aktív, cselekvő princípium formálja meg a passzív, szenvedő, tiszta potencialitást hordozó anyagot (hülé), ad neki alakot, rendet, individualitást, minőséget, mozgást, érthetőséget. Az aktív-cselekvő princípium jelölésére az isten (theosz), logosz, nousz, tűz (πῦρ), pneuma kifejezéseket, illetve ezek szóösszetételét (értelmes tűz: πῦρ νοερόν; a világ tüzes értelme) használták. A sztoikus isteneszme és pneumafelfogás materialista jegyeket is tartalmazott. Az isteni pneumát levegő és tűz összetételeként, mozgó és mozgató, eleven és éltető princípiumként gondolták el, amely annak köszönhetően, hogy finom szerkezetű elemek (tűz és levegő) összetétele, át tud járni minden anyagot, az egész mindenséget, formát és minőséget ad az anyagnak, egyediesíti, mozgatja, egybetartja az egyes létezőket, s egyetlen élő organizmusként összetartja, értelmes rendbe fűzi az egész mindenséget. Az isteni pneuma az élettelen létezők tartományában összetartó erőként (πνεῦμα ἑκτικόν), a növényi világban a növekedést biztosító energiaként (πνεῦμα φυσικόν), az állati világban az érzékelést biztosító aktív képességként (πνεῦμα ψυχικόν), az ember esetében logoszként (πνεῦμα λογικόν) jelentkezik, mely az embert fogalomalkotásra, értelmes belátásra és erkölcsi magatartásra képesíti. Az isteni pneuma az anyagot úgy formálja egyedi testekké, úgy ad meghatározott minőséget és formát az anyagnak, úgy keveredik (κράσις) az anyaggal és hatja át legkisebb térbeli részecskéig a testeket, hogy megőrzi eredeti tulajdonságait.[189] Mivel a sztoa istennel azonosította az így felfogott pneumát, ezért az isteni pneuma által áthatott kozmoszt is istenségnek, isteni valóságnak tekinthette. Ennélfogva a sztoikus pan-en-pneumatizmus (az isteni lélek mindenben) végső soron panteista nézetként jelent meg. Nos, amikor a Bölcsesség könyvének

[187] Uo. 179-180.
[188] Uo. 227-228.
[189] MARTIN NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 181-185.

szerzője az isteni bölcsességet pneumatikus valóságként értelmezi, a sztoikus pneuma-fogalom számos ismertetőjegyét átveszi. Így olyan tulajdonságokat, mint: értelmes, egyetlen, sokrétű, finom, mozgékony, átható, tiszta, mindenen áthatol (Bölcs 7,22-24), erejét kifejtve elér a világ egyik végétől a másikig (8,1), betölti a földkerekséget (1,7).[190] Az átvétel azonban úgy történik, hogy Izrael monoteizmusának kontextusában e tulajdonságok részleges jelentésmódosuláson mennek keresztül. Amint a fentiekben láttuk, a könyv szerzője a teremtő Isten és a pneumatikus bölcsesség kapcsolatát úgy ábrázolja, hogy egyfelől erőteljesen hangsúlyozza a teremtő Isten és a pneumatikus bölcsesség különbségét, másfelől állítja a pneumatikus bölcsesség közvetlen eredetét Istentől, s ezzel osztozását az isteni méltóságban és bizonyos isteni tulajdonságokban. A bölcsesség pneumatikus értelmezésében látja az alkalmas eszközt arra, hogy Isten transzcendenciáját, s egyetlenségét megőrizve Isten hathatós világbeli és történelmi cselekvését megvallja. Az egyetlen Isten transzcendens nemcsak a világhoz, de a közvetlen tőle származó pneumatikus bölcsességhez képest is; ugyanakkor Isten egyedülálló módon jelen van a tőle származó pneumatikus bölcsességben, s rajta keresztül az általa áthatott világban is.

Mind Isten e kettős transzcendenciája, mind a pneuma közvetítő szerepe ismeretlen a sztoikusok panteista isten- és világfelfogása számára. A szerző abból a célból, hogy a sztoikus pneuma-koncepció egyes elemeinek felhasználása során esetlegesen keletkező félreértéseket elhárítsa, a 7,22-24 szakaszát követően a 7,25-26 szövegében Isten transzcendenciájának a kiemelése végett olyan megfogalmazásokat alkalmaz Isten és a pneumatikus bölcsesség kapcsolatára, melyek idegenek a sztoikus szóhasználattól, és az ószövetségi dicsőségteológiára és a platonikus filozófia örökségre emlékeztetnek.[191] A „Mindenható dicsőségének kicsordulása”(7,25) megfogalmazás felidézi a Sínai teofániát, ahol Isten dicsősége megjelenik Mózesnek mint sugárzó fény, mely arcára vetül és azt is sugárzóvá teszi. Az ezzel párhuzamos kifejezés – „az örök világosság/fény kisugárzása” (7,26) – egyszerre emlékeztet az izajási kijelentésre: „az Úr lesz neked örök világosság/fény és dicsőséged” (Iz 60,19) és az Államban szereplő platóni felhívásra, hogy az érett korú férfiak filozófiai életmódra adva magukat lelkük fénysugarát felfelé irányítsák, hogy minden fény/világosság ősforrását szemléljék.[192] Továbbá, a bölcsesség úgy jelenik meg a bibliai szövegben mint Isten jóságának a képmása. A platóni gondolatvilághoz való kapcsolódás sejthető a „képmás” (εἰκὼν) fogalom alkalmazásában. Platón a Timaioszban az érzékelhető világra alkalmazza a képmás kifejezést: a kozmosz az érthető, a (szellemi világ, ideák) képmása, melynek foglalata az ideák ideájaként, az igazi létezők forrásaként maga a jó (ἀγαθον).[193] A szellemi/érzéki léttartomány határozott megkülönböztetésén alapuló platóni filozófiára utaló terminológia, a transzcendencia és immanencia kapcsolatát megragadó „képmás” fogalom használatával korrektívumként szolgálhatott a sztoikus pneuma-koncepció panteista és materialista jegyekkel terhelt koncepciójához és ezzel alkalmasnak mutatkozhatott a pneumatikus bölcsesség státuszának a megvilágítására.

---

[190] HANS HÜBNER, *Die Sapientia Salamonis und die antike Philosophie*, in *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie* (szerk. Hans Hübner), BThS 22, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1993, 55-81, itt: 58-62.
[191] Uo. 67-74.
[192] PLATÓN, *Politeia* 540a.
[193] PLATÓN, *Timaiosz* 92c.

Konklúzió

Gondolatmenetünk végéhez érve néhány pontban érdemes összefoglalnunk vizsgálódásunk eredményeit abból a szempontból, hogy a bölcsesség pneumatikus értelmezésének, ahogyan az a Bölcsesség könyvében megfogalmazódik, mi az eredetisége és miben áll teológiai jelentősége. Ezzel kapcsolatban a következő megjegyzéseket tehetjük. (a) Először is a „pneuma" fogalom bevezetése lehetővé teszi, hogy Isten és a bölcsesség viszonyának értelmezésében egyszerre valósuljon meg egyfelől a bölcsesség közvetlen isteni eredetének, Istenhez való közelségének, isteni méltóságának, isteni tulajdonságainak az állítása; másfelől a bölcsesség Istennel való közvetlen azonosításának az elkerülése, Isten egyetlenségének, a monoteista istenhitnek a megvallása. Ha a bölcsességben Isten „pneumája" („szent lélek", az „Úr lelke", „Isten erejének a lelke") van jelen és működik, akkor maga a bölcsesség isteni természetű, de mégsem azonos Istennel, az isteni pneuma forrásával. (b) Másodszor, a bölcsesség pneumatikus értelmezésének másik funkciója Isten és a világ viszonyára vonatkozik. Alkalmas arra, hogy Istennek a világtól való lényegi különbségét, de a világban való cselekvését is új módon közelítse meg a korábbi bölcsességi írásokhoz képest. Ebben az új perspektívában az Isten lelkétől áthatott pneumatikus bölcsesség az összekötő kapocs a teremtő Isten és a teremtett világ között, benne és általa valósul meg Isten terve, akarata, ítélete, vezetése a világban. A „pneuma" fogalma különösen is alkalmas az isteni bölcsesség immanenciájának, bensőséges jelenlétének a kifejezésére, amennyiben a bölcsesség pneumatikus (lelki/szellemi) természete teszi lehetővé, hogy áthassa a gondolkodó emberi lelket, más szellemi lényeket (7,23), sőt minden teremtményt is (7,24). (c) Harmadszor, a pneumatikus bölcsességfelfogás dinamikussá teszi a bölcsesség hagyományos, önmagában inkább statikus fogalmát. A „pneuma" szó már önmagában hordozza a mozgás, mozgatás jelentésárnyalatát, amennyiben a lélegzéssel, leheléssel, széllel, légmozgással kapcsolatos, ahogy egyébként a héber „ruach" kifejezés is. A pneumával áthatott bölcsesség kettős mozgásban van és sokféle hatást fejt ki. A pneumatikus bölcsesség Istentől árad ki, a mindenséget átfogva betölti a földkerekséget (1,7; 8,1), az emberhez érkezve az igazságosságra vágyók lelkébe betér, bölccsé, Isten barátaivá és prófétákká teszi őket (7,14; 7,27-28), míg a gonoszoktól távol tartja magát (1,4.6). A fentről alászálló mozgáshoz csatlakozik aztán a felfelé irányuló dinamika. A pneumatikus bölcsesség ismeri az ember belső gondolatait és szándékait, s Istenhez visszatérve az ő színe elé viszi tudását az ember igaz vagy bűnös voltáról, s Isten ennek alapján hoz igazságos ítéletet az ember felől (1,9).[194] (d) Negyedszer azt mondhatjuk, hogy a Bölcsesség könyve a „pneumatikus bölcsesség"-koncepció kialakításával mintaszerű példát ad a filozófiával folytatott kritikus és termékeny párbeszédre, melynek jellemzője, hogy a filozófiából kölcsönzött új szemponttal mélyíti a bibliai istenismeret értelmi feldolgozását, anélkül azonban, hogy felszámolná a bibliai kinyilatkoztatás eredeti sajátosságait.

Végezetül már csak arra szeretnénk röviden utalni, hogy a pneumatikus bölcsesség-koncepció nemcsak a korábbi ószövetségi bölcsességfelfogást tudta új perspektívába állítani, s nem csupán a görög filozófia felé való nyitást jelentette, hanem az Újszövetség számára is

[194] MARTIN NEHER, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 98; 119-120.

rendkívül termékenynek bizonyult. A Septuaginta görög nyelvű bölcsességi szövegeinek különös jelentőséget kölcsönöz az a tény, hogy a krisztusi kinyilatkoztatás és üdvözítő mű értelmezéséhez kiváló hermeneutikai kulcsot kínáltak az újszövetségi szerzőknek, különösen, ami Jézus Krisztusnak az Atyaistennel való kapcsolatát, a megtestesülés misztériumát, valamint Krisztus egyetemes teremtésközvetítő és üdvözítő szerepét illeti. A bölcsességi gondolkodás hatása különösen is jól érzékelhető a páli levelekben.[195] Pál apostol a „bölcsesség" és a Bölcsesség könyvében a bölcsességgel azonosított „képmás" (εἰκὼν) fogalmának kifejezetten krisztológiai tartalmat ad. Az apostol Krisztust nevezi Isten erejének és bölcsességének (1Kor 1,24; 1,30), ahogy ugyancsak Krisztust nevezi Isten képmásának (2Kor 4,4). A Kolosszei-levél teremtéskrisztológiai himnusza ezt a gondolatot kozmológiai és egyetemes távlatban tovább értelmezi, amikor a bölcsességgel azonosított „képmás" (εἰκὼν) fogalmát – a bölcsesség Isten jóságának képmása (Bölcs 7,26) – magára Krisztusra vonatkoztatja: Krisztus a láthatatlan Isten képmása (εἰκὼν) és minden teremtmény elsőszülöttje (Kol 1,15). A himnusz Krisztus egyetemes teremtés- és üdvösségközvetítő tevékenységét a Bölcsesség könyvében ábrázolt isteni bölcsesség egyetemes közvetítői tevékenysége alapján értelmezi (Bölcs 7; 9).[196] Ugyanígy egészen nyilvánvaló a Bölcsesség könyve pneumatikus bölcsesség-koncepciójának a János-evangéliumra gyakorolt hatása.[197] Amikor az evangélium prológusában a Logosz mint az egész teremtés művének, a kinyilatkoztatásnak és az isteni életnek az egyedüli és egyetemes közvetítője ábrázolódik, akkor a Bölcsesség könyvében megszemélyesített alakként szereplő isteni bölcsességnek a hármas szerepkörében jelenik meg. Az evangélium tanúságtétele szerint éppen e hármas küldetést végzi és teljesíti be Jézus Krisztus mint megtestesült Logosz. Ez a hatás ugyan csekélyebb mértékben, de észlelhető a szinoptikus evangéliumok bizonyos szövegeiben is.[198] A szinoptikusoknál Jézus úgy jelenik meg mint a bölcsesség Lelkével egészen eltelt, hatalommal és bölcsességgel tanító, csodákat és jeleket végbevivő próféta, Isten igazságosságát tökéletesen megvalósító, Istennel fiúi kapcsolatban álló, ám a gonoszok által üldözött, de Isten által igazolt igaz. Nos, ezek a szempontok mind jelen vannak a Bölcsesség könyvében.[199] Ha Isten, Krisztus és a Lélek kapcsolatának értelmezéséhez az újszövetségi szerzők előszeretettel nyúltak az Ószövetség bölcsességi szövegeihez, akkor semmi meglepő

---

[195] Itt elég, ha csak a Bölcsesség könyvének igazolhatóan erős hatására gondolunk a páli levelek kifejezéskészletére, nagy témáira és krisztológiájára vonatkozóan. Például a Bölcsesség könyvének megfontolásai sokszorosan visszhangoznak a Római-levélben a következő területeken: a bálványimádás romlottsága (Róm 1,18-32; Bölcs 13-15), a teremtésből nyerhető istenismeret és az istenismeret torzulásáért viselt felelősség (Róm 1,20; Bölcs 13,4-9), Isten igazságos ítélete Róm (2,1-11; Bölcs 5), Ádám bukása és a bűn (Róm 5,12-21; Bölcs 1, 2, 7 és 10 fejezet), Izrael helye Isten üdvözítő tervében (Róm 9; Bölcs 10-12). Vö. MOYNA MCGLYNN, *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, in WUNT Bd. 139, (Hgg. Jörg Frey, Marin Hengel, Otfried Hofius), Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 222, 235-236.

[196] MOYNA MCGLYNN, *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, 235-236.

[197] A János-evangéliumnak a Bölcsesség könyvével való kapcsolatának tanulmányozásához lásd a következő műveket: M. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, in JSOT Press Supp 71, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford 1993; B. WITHERINGTON, *John's Wisdom*, Lutterworth Press, Cambridge 1995.

[198] Vö. MOYNA MCGLYNN, *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, 222.

[199] Vö. Bölcs 2,19-20; 5,1-2; 9,7.12; 10,16; 11,1.14.

nincs abban, hogy a dogmatikai-rendszerező keresztény teológia kezdettől fogva,[200] majd pedig a szentháromságtani viták során kiemelt figyelmet szentelt a bölcsességi szövegeknek,[201] s különösen is a Bölcsesség könyvének, melyeket a lehető legszervesebb egységben olvasott az újszövetségi tanúságtétellel. Mi sem mutatja jobban e művek bölcsességértelmezésének kiemelkedő jelentőségét, mint éppen az újszövetségi és patrisztikus hatástörténet.

[200] Itt elegendő csupán az első szisztematikus-dogmatikai műre utalnunk, ÓRIGENÉSZ *De principiis* I-II (Paulus Hungarus/Kairosz), Budapest 2003) c. munkájára, melyben az alexandriai teológus szentháromságtanának kifejtése során megkülönböztetett figyelmet szentel a Bölcsesség könyve 7. fejezetének.

[201] A teológiatörténet súlyos disputáktól terhes időszakában, különösen a IV. századi szentháromságtani vitákban, Krisztus és a Szentlélek istenségének igazolásához az egyházatyák előszeretettel nyúltak a bölcsességi könyvek tanításához. Ennek során a Krisztusról és a Szentlélekről szóló újszövetségi tanúságtételt szerves egységben értelmezték az ószövetségi bölcsességi szövegekkel. Itt elegendő csupán Szent Athanasziosz és Nagy Szent Baszileiosz szentírásértelmezésére és biblikus érvelésére utalnunk. Szent Atanáz ariánusok elleni beszédeiben a Példabeszédek és a Bölcsesség könyvének a megszemélyesített isteni bölcsességről szóló szöveghelyeit krisztológiailag értelmezi, azt igazolva, hogy Krisztus az örök Isten örök személyes Bölcsessége. Vö. SZENT ATHANASZIOSZ, *Első beszéd az ariánusok ellen; Harmadik beszéd az ariánusok ellen*, in *Szent Athanasziosz művei*, Ókeresztény Írók, 13., (szerk. Vanyó László), SZIT, Budapest 1991, 163-322. A Szerápionhoz írott első levelében a Szentlélek istenségét a pneumatomakhusokkal szemben veszi védelmébe, bőségesen hivatkozva a Bölcsesség könyvének a Szentlélekre vonatkozó kijelentéseire. SZENT ATHANASZIOSZ, *Levelek Szerapiónhoz. Első levél*, in *Szent Athanasziosz művei*, Ókeresztény Írók, 13., (szerk. Vanyó László) SZIT, Budapest 1991, 447-491. Nagy Szent Baszileiosz a Szentlélekről" írott művében ugyanezt teszi, de a bölcsességi írások, s különösen is a Bölcsesség könyvének még alaposabb pneumatológiai fókuszú exegézisével. Vö. NAGY SZENT BASZILEIOSZ, *A Szentlélekről*, in *A kappadókiai atyák*, Ókeresztény Írók, 6., (szerk. Vanyó László), SZIT, Budapest 1983, 71-163; különösen IX. 22-23 (96-98).

XII. (B) Isten igazságossága és irgalma a Bölcsesség könyvében

1. Az isteni és az emberi igazságosság

A Bölcsesség könyve az igazságosság (dikaiószüné) szerinti életet ajánló és mellette érvelő beszéd (logosz protreptikosz). Ahogy a „bölcsesség" (szophia) és a „képzés" (paideia) vonatkozásában, úgy ebben az esetben is tudatosan kapcsolódik az egyiptomi-hellenista környezet igazságosságeszményéhez, mely középponti fogalma volt az erényetikának, valamint a jog- és államfelfogásnak (királyság), ami vonzó hatást gyakorolhatott a diaspórában élő zsidó ifjúságra. Ugyanakkor az „igazságosság" (cedek) az ószövetségi szent iratok és hagyomány kulcsfontosságú teológiai fogalma is volt, amennyiben az Isten akarata és útmutatása szerinti életet jelentette. A Bölcsesség könyvének írója a saját tradíciójukban és identitásokban elbizonytalanodott fiatal zsidókat szeretné meggyőzni arról, hogy a számukra vonzó hellenista kulturális környezet által felkínált szellemi-erkölcsi értékek, így az igazságosság eszménye is, torzítás mentesen és sokkal átfogóbb módon fellelhető a saját tradíciójukban.[202]

Platón nyomán az igazságosság kiemelkedő helyet foglalt el a görög-hellenista filozófia erényetikájában. Az egyén helyes magatartását (kötelességteljesítés) jelentette embertársai és a városállam felé. Soha nem hiányzik az erénylistákon – szemben az okossággal, a fegyelemmel és a bátorsággal – bár helye változó. Az igazságosságot valamennyi erény foglalatának tekintették; magában foglalta az istenek iránti jámbor és tiszteletteljes magatartást (euszébeia, theoszébeia, hosziótész) is, vagy ezek melletti főerényként jelent meg. A „diké" (jog) szóból képzett „dikaiószüné" (jogos, helyes, igazságos) fogalom egyaránt használatos volt az etika, a jog és a vallás területén. Alapvetően azt az elvet jelentette, hogy mindenkinek meg kell adni azt, ami jár neki. Az osztó, a csere és a büntető igazságosság (iustitia distributiva, commutativa, vindicativa) ennek az alapelvnek a három irányú érvényesítése volt. Az igazságosságnak ki kellett terjednie a törvényhozásra (törvényhozói), a törvények betartására (állampolgári) és az igazságszolgáltatásra (bírói) is.

Vélhetőleg Egyiptomban a ptolemaioszi és a római korban is még hatást gyakorolt az évezredekkel korábban kialakult ősi felfogás a ma'at-ról. Ez a rendkívül gazdag tartalmú fogalom sok mindent jelent: igazságot, igazságosságot, jogot, rendet, bölcsességet, őszinteséget. Vonatkozik az emberi együttélés etikájára éppúgy, mint a holtak fölötti igazságos isteni ítéletre, vagy a káosz naponkénti felülmúlására a kozmoszalkotó napisten és a napisten földi mása, a király törvénykezése által. A ma'at fogalma összeköti egymással az emberi cselekvést és a kozmikus rendet, s ezzel közös alapra helyezi a jogot, az erkölcsöt, az államot, a kultuszt és a vallásos világképet. Megadja az egyén helyét a társdalomban, a társadalmét a fáraó államában, az államét a kozmoszban. A ma'at-tan alapját képezi a minden tevékenységet, rendet és intézményt meghatározó szimbolikus értelmi világnak, melyben

[202] Helmut Engel, Das Buch der Weisheit, in Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 16 (szerk. Christoph Dohmen), Stuttgart 1998, 58-61.

vallás és kultúra teljesen összeolvadnak. Olyan politikai-kulturális-vallási rend alapvetését adja, mely nemcsak az emberek viszonyrendszerében akarja az igazságosságot biztosítani, hanem az istenek és az emberek világa közötti harmonikus rendet is garantálja, s ezzel fenntartja az egész mindenség működését. A görög filozófiai kozmoszfelfogástól eltérően, itt a kozmosz azt a káoszt szüntelenül elhárító folyamatot jelenti, melynek sikere az istenek világot rendezett működésben tartó akarati erőfeszítésétől függ. Izrael monoteista istenhitétől eltérően itt az istenek nem is akarhatnak mást, mint a világ működésben tartását, s így alárendeltek a ma'at-nak. Az egyiptomi istenek együttműködése hozza létre a világfolyamatot, ám ennek az együttműködésnek a harmóniáját a ma'at teszi lehetővé, amely az egymásnak feszülő erők játékából és az ellentétek felülmúlásából keletkezteti a világmindenséget.[203] A kulturális emlékezet megőrizte az óegyiptomi ma'at-tan alapgondolatát a római korban is. A Bölcsesség könyvének szerzője és címzettjei a „soknevű Izisz" isten alakjában találkozhattak vele, aki ebben a korban magában egyesítette a többi istenek mellett a ma'at tulajdonságait és funkcióit is.

A Bölcsesség könyvében – s általában a bibliai gondolkodásban – használt „igazságosság" fogalom (cedek, cedaka; dikaiószüné) eredeti sajátossága nem annyira a társadalmi, politikai és etikai életben betöltött szerepében mutatkozik meg, hanem Istentől való eredetében. Az ember csak azért tudja megvalósítani az igazságosságot és azért kötelezett is erre, mert az igazságosság valójában egyedül Istennél és Istenben van, ő azonban az embernek felkínálja és ajándékozza (Bölcs 1,1-3). A szerző ebbe a teológiai perspektívába állítja a görög filozófia erénytanát és igazságosság-koncepcióját (8,7; 9,3). A görög dikaiószüné fogalomál sokkal gazdagabb tartalmú bibliai „igazságosság" fogalom – az etikai és jogi értelmen túl – még a következő jelentéseket hordozza: összetartozás, szeretet (cheszed), megbízhatóság, hűség, igazság ('emet), megmentés, segítség, üdvösség, béke. Isten igazságos ítéletére számíthat minden ember, mert Isten lényegi tulajdonsága az igazságossága (5,18; vö. Iz 59,17). A bűnösök számára nem fog fényleni az igazságosság fénye (Bölcs 5,6), míg az igazak igazságos jutalma a halhatatlanság és örök élet lesz (5,15). Éppígy Isten igazságossága az ő megmentő, üdvözítő történelmi cselekvését is jelenti (14,7), de egyúttal büntető igazságosságának az érvényesítését is, amely az emberiség és Izrael történetében az Istentől származó pneumatikus bölcsesség révén folyamatosan munkálkodik (10,1-21). Isten történelemben véghezvitt igazságos, vagyis megmentő és büntető cselekvésének egy ima keretében történő számbavételét követően mintegy összegző hitvallásként hangzik el a mondat: „De mivel igazságos vagy, mindent igazságosan intézel …" (12,15). Isten igazságos ítéleteinek – megmentő és büntető cselekvésének – történelmen belüli és eszkatologikus érvényesítése azonban feltételezi Isten történelemformáló és mindenek feletti hatalmát. Ezért az isteni igazságosság megvallásához társul az isteni hatalom megvallása: „Hiszen igazságosságodnak hatalmad az alapja …" (12,16). A Bölcsesség könyvének szerzője nagy hangsúlyt fektet annak igazolására, hogy a hatalma alapján igazságosan cselekvő Isten egyben irgalmas is: mind megmentő, mind büntető tetteiben működik könyörületessége. Sőt, irgalomgyakorlása éppen hatalmának nagyszerű megmutatása: „mivel mindennek ura vagy, mindent kímélhetsz. (…) Bár hatalom van a kezedben, szelíden ítélsz" (12,16.18). Így az igazságosság, a hatalom és az irgalom egymástól elszakíthatatlan isteni tulajdonságok, közülük

[203] Jan Assman, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterbichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 9-35.

bármelyik tartalmazza a másik kettőt is. Isten bölcsessége, az Istentől származó pneumatikus bölcsesség éppen abban áll, hogy mindhárom tulajdonságot egyszerre érvényesíti. A pneumától áthatott isteni bölcsesség ajándékának befogadása által mindezt felismerni, elismerni és a saját életvezetésben követni, ez teszi bölccsé, igazságossá és halhatatlanná az embert: „Mert téged ismerni tökéletes igazság, és hatalmadról tudni, az a teljes igazság, a halhatatlanság gyökere" (15,3). „Az 'igazságosság' a szerző számára az ember Istennel való legbensőbb közösségét jelenti, aki egyetlen forrása és megadója az értelemnek, életnek és megmaradásnak a szenvedés, az igazságtalanság és halál határairól szerzett minden határtapasztalaton túl".[204]

2. Az igazságos és mindenható Isten

A Bölcsesség könyvének az igazságosság szerinti életre buzdító alapüzenetét a szerző mindjárt művének első mondatában megfogalmazza: „Szeressétek az igazságot!" (1,1) Az egész könyv nem más, mint az igazságosság szerinti életre motiváló egyetlen nagy beszéd. Sokoldalúan érvel amellett, hogy lehetséges és érdemes igazként, azaz Isten akarata és igazsága szerint élni. Lehetséges, mert Isten pneumatikus bölcsessége, ha kérjük és vágyunk utána, a teremtett világ, a törvény és az üdvtörténet/szent iratok helyes értelmezésével megtaníthat rá. Érdemes, mert az igazságos Isten az igazakat megjutalmazza barátságával, halhatatlansággal, örök élettel, míg az igaztalanokat/bűnösöket igazságosan megbünteti. E két alaptétel igazolása céljából állítja a szerző az olvasók elé az üdvtörténet nagy alakjait és értelmezi az üdvtörténet nagy eseményeit, számos példán megmutatva, hogy Isten hatalmas igazságossága miként érvényesült a történelemben a lélektől áthatott isteni bölcsesség műveként. Az üdvtörténeti tapasztalat ilyen nézőpontú újraolvasása egyben hihetővé teszi Isten eszkatologikus és egyetemes ítéletének igazságát: ha bölcsessége és hatalma alapján Isten a történelemben mindvégig tudta érvényesíteni igazságosságát, akkor ez nem lehet másként a halálnak, szenvedésnek és emberi igazságtalanságnak kiszolgáltatott igazak és az igazakat becsmérlő, gőgös igaztalanok halál utáni sorsát illetően sem. Isten hatalma és igazságossága alapján végső igazságot tesz: az előbbieket megmenti, az utóbbiakat megbünteti.

Isten igazságosságának üdvtörténeti igazolása első lépésként (10,1-11,1) úgy történik, hogy a szerző az ember teremtésétől az egyiptomi szabadulásig tartó időszakból (Ter 2,4b-Kiv 15) kiválaszt hét példát, amin szemléltetni tudja az isteni bölcsességnek az isteni igazságosságot érvényre juttató munkálkodását. A bölcsesség megmentő cselekvését demonstrálja a „földkerekség atyja", a bukásából megtérő Ádám, valamint a következetesen igazaknak nevezett Noé, Ábrahám, Lót, Jákob, József és az izraeliták példáján. Velük szembe állítja az isteni bölcsességgel szembeni cselekedeteket (Ádám bűne), illetve cselekvőket, akik saját bűnüknek köszönhetően igazságos büntetést szenvedtek (Káin, vízözön előtti gonosz nemzedék, bábeli tornyot építő népek, szodomaiak, Lót hitetlen felesége, haragos Ézsau, kapzsi Lábán, József testvérei, Putifár felesége, elnyomó egyiptomiak). Az igazakat megmentő és az isteni igazságosságot érvényre juttató bölcsesség műveinek hét múltbeli példájának

[204] Helmut Engel, Das Buch der Weisheit, 63.

felidézése a megmentés és igazságszolgáltatás reményét erősíti az olvasókban, akik az igazságosságért fáradoznak és a bölcsesség ajándékát kérik.[205] A bibliai őstörténetből és a pátriárkai történetekből vett példák rövid felidézése után (10,1-11,1), a szerző az isteni igazságosság üdvtörténeti igazolását második lépésként az egyiptomi kivonulás és a pusztai vándorlás eseményei kapcsán végzi el, mely felölei a könyv teljes harmadik részét (11,2-19,22). A cél továbbra is az olvasók igaz életre buzdítása Izrael megmeneküléstörténetének és az igaz Isten megmentő, igazságos tetteinek felidézésével egy nagy istendicséret kontextusában. „Ahogy egykor a kivonuláskor és a pusztában a természet és a kozmosz az igazak, Isten népe számára jótéteményt jelentettek, miközben ugyanez a természet az 'ellenségeknek' büntetést, gyötrelmet és pusztulást hozott, éppúgy fog majd egyszer az Isten szolgálatába állított kozmosz különbözőképpen hatni az igazakra és a gonosztevőkre – megmentésre vagy büntetésre."[206] Itt ismét hétszeres szembeállítással találkozunk, melynek főszereplői egyfelől Isten ószövetségi népe, másfelől Izrael ellenségei. Két alapelv vezeti a kontrasztos ábrázolást. (1) Isten terve szerint ugyanazon természeti erők ellentétesen tudnak hatni, büntetésként vagy áldásként: „Amivel ellenségeik bűnhődtek, az nekik áldást jelentett, amikor bajban voltak" (11,5).[207] Ennek alapja az, hogy a teremtett világ a Teremtőjének engedelmeskedik (16,24), így igazságos ítéletének és cselekvésének az eszköze. (2) A másik alapelv: „Ki mivel vétkezik, azzal bűnhődik." (11,16) A szerző a következő hét példával szemlélteti a fenti alapelveket: ihatatlan és szomjat oltó víz, gyötrő és táplálékul szolgáló állatok, állatok halált hozó és figyelmeztető harapása, jégeső/zivatar/tűz csapása és mennyei kenyér (manna), sötétség és fény (tűzoszlop), elsőszülöttek elpusztítása és a pusztító alávetése, halál a tengerben és megmenekülés a Vörös tengernél. A víz az izraelitáknak áldás volt, az egyiptomiaknak azonban büntetés. Az egyiptomiakat büntetésként szomj gyötörte, amikor a héberek elsőszülötteinek elpusztítása miatt véressé vált Nílusból nem ihattak, míg az izraeliták számára a szomj csak próbatétel volt a pusztában, mert Isten útmutatása alapján vízforrásból olthatták szomjukat (11,5-14). Ugyanígy Isten igazságos cselekvésének eszközei voltak az állatok. Míg az egyiptomiakra büntető csapás volt a legyek és sáskák sokasága, addig Izraelt fürjekkel táplálta a pusztában (16,1-4). Számukra az éhség pusztai tapasztalata csak a nevelés ideiglenes eszköze volt, hogy megismerjék ellenségeik nélkülözését. Ugyanígy az egyiptomiaknak a legyek és sáskák csípése igazságos büntető csapás volt, míg az izraelitáknak a kígyómarás csak figyelmeztetés Isten törvényére, aki irgalmában meg is gyógyította őket (16,5-14). Míg az egyiptomiakat mennyből érkező csapásokkal, jégesővel, zivatarral és tűzzel bűntette, mely elpusztította földük termányeit, addig az izraelitákat ízletes mannával, angyalok mennyei kenyerével táplálta (16,15-29). Míg az egyiptomiakat félelemkeltő sötétséggel sújtotta, és a sötétség rabjai lettek, mivel rabságban tartották Izrael fiait, addig szent népének világosságot támasztott és tűzoszlop fényével vezette őket (17,1-18,4). Míg az egyiptomiakat vétkükért – a héberek fiúgyermekeinek megöléséért a fáraó parancsára – igazságos büntetéssel sújtotta a mennyei trónjáról a földre küldött mindenható szava által (18,14-16), amikor pászka-éjszaka az egyiptomiak elsőszülöttei meghaltak, addig az igazaknak, vagyis népének gyermekei megmenekültek (18,5-15). Míg az az izraelitákat üldöző

[205] Helmut Engel, Das Buch der Weisheit, 164.
[206] Uo. 184.
[207] Ez az alapelv felbukkan már Sirák fia könyvében is a következő formában: „Ezek mind javukra szolgálnak a jóknak, de a gonoszoknak ártalmukra vannak" (Sir 39,27).

egyiptomiak büntetésként a Vörös-tenger vízében elpusztultak, addig népét megmentette, amikor a tengeren átvezette (18,5; 19,3-8). Míg az egyiptomiak nem hittek Isten szavának, s a büntetések ellenére is megmaradtak hitetlenségükben, amiért aztán elsőszülötteikre és az üldöző egész egyiptomi seregre teljes pusztulás várt (19,1-3), addig a pusztai vándorlás során Isten ellen lázadó izraelitákat érő igazságos isteni büntetés (vö. Szám 17,6-15) csak átmeneti és részleges volt, mert e próba megtapasztalása elegendő volt és Áron közbenjáró imája megszüntette a pusztító csapását (18,20-25). A kivonulás és a pusztai vándorlás eseményeiről szóló korábbi bibliai hagyományok újraolvasása, az igazak és a gonosztevők, az izraeliták és az egyiptomiak magatartásának hétszeres szembeállítása azt a célt szolgálja, hogy Isten történelmi cselekvésének igazságosságát demonstrálja, mely a természet erőit is fel tudja használni igazságos ítéleteinek érvényesítésére (vö. 19,6-21). Isten azért tudja érvényesíteni igazságos ítéleteit, mert ő a történelem ura; azért lehet a történelem ura, mert ő a természetnek is ura; s azért lehet a természet ura, mert ő a világmindenség teremtője. Teremtőként hatalmában áll a természet elemeinek hatásait megváltoztatni (19,6-8.19-21), illetve a természet erőinek működését úgy összehangolni – a természet mintegy hárfa Isten kezében (19,18) –, hogy igazságos ítéleteinek végrehajtását szolgálják. Isten egyszerre mindenható és igazságos, e két tulajdonsága elválaszthatatlanul összetartozik. Mindenható uralmát a történelemben és a teremtésben mindig igazságosan gyakorolja; s igazságosságát azért érvényesítheti, mert mindenható.

3. Az igazságos és irgalmas Isten

Isten büntető igazságosságának az értelmezése azonban két új lényeges dimenzióval bővül, amikor a szerző gondolatmenetének perspektíváját megnyitja egyrészt az isteni igazságosság és az isteni irgalom kapcsolatának (11,15-27), másrészt a bálványimádás és a bűn viszonyának a megfontolása felé (13,1-15,19). E két új gondolatfutam beékelődik a büntető igazságosságot demonstráló hétszeres szembeállítást tartalmazó példák sorába, mintegy középpontját és mélyebb megértést lehetővé tevő hermeneutikai kulcsát alkotja annak. A kontraszt-példák sora könnyen azt a felületes benyomást kelthetné, hogy Isten az ő irgalmasságát kizárólag saját népén (vö. megmentés), büntető igazságosságát (büntető csapások) pedig népének ellenségein érvényesítette. Az isteni igazságosság és irgalom elszakíthatatlan kapcsolatáról szóló teológiai megfontolás azonban éppen ezt a csalóka képet cáfolja. Sokoldalúan világossá teszi, hogy Isten mindkét tulajdonságát érvényre juttatja mind az izraelitákkal, mind az egyiptomiakkal, illetve népe minden ellenségével szemben. Ezt azonban bölcsen teszi, cselekvése címzettjeinek magatartásához igazítva eljárásmódját, igazságosságának és irgalmának aktualizálási módját harmonizálva. Igazságos ítéleteit és cselekvését mindig irgalmassága vezérli és hatja át, igazságossága ezért sohasem puszta megtorlás, nem merőben büntető visszafizetés. S megfordítva: irgalomgyakorlása sem merőben elnézés és eltekintés az ember bűne felett, hanem az igazságosság szempontját érvényesítve a bűnös megtérését lehetővé tevő és egyben igénylő cselekvés. Az igazságosságot vezérlő irgalom és az irgalomgyakorlásban érvényesülő igazságosság isteni összehangolása a nevelés (paideia) jegyében történik. Isten mint bölcs nevelő jelenik meg, aki saját népét, népének ellenségeit és végső soron minden embert az igaz életre, az igazságosság szerinti életvezetésre, a bűnből

való megtérésre, s ami mindettől elszakíthatatlan, önmagának mint egyedül igaz Istennek a megismerésére, vagyis az igaz istenismeretre akar elvezetni. Ennek a célnak a szolgálatában cselekszik igazságosságának és irgalmának kinyilvánítását mindig helyes mértékben összehangolva, „mindent mérték, szám és súly szerint" elrendezve (11,20). Igazságosságának érvényesítésében bölcsessége és az irgalma sokféleképpen működik, amint a szerző Egyiptom és Kánaán példáján bemutatja. Gonoszságaik ellenére kíméletesen bánt az egyiptomiakkal és a kánaánitákkal, sokkal enyhébben büntette őket mint amire bűneikkel rászolgáltak volna (11,17-20; 12,2.8). Türelmes volt velük szemben, amikor időt és lehetőséget adott nekik a megtérésre (11,23; 12,2.20). Előre figyelmeztette őket, s amikor ezt mégis elutasították, a büntető csapásokat csak fokozatosan alkalmazta, a növekvő ellenállás mértékében súlyosbította azokat (12,10). Gondosan választotta meg a büntetés módját, hogy abból felismerhessék gonoszságaikat, s ezekkel szembesülve megtérjenek. Így a büntetés eszközéül vagy azt választotta, ami bűnük eszköze volt (11,15-16; 12,23-26; 12,23-27); vagy bűnük negatív, romlást hozó következményeit egyszerűen engedte érvényesülni rajtuk (14,22-27). A kímélet, a türelem, a figyelmeztetés, a fokozatosság, a büntetés megfelelő módjának megválasztása mind Isten irgalmasságából fakad és az isteni nevelés eszköze. Arra a kérdésre keresve a választ, hogy Isten miért gyakorol irgalmasságot büntető igazságosságának érvényre juttatása közben is, a szerző egyetemessé tágítja a látószöget, amely Izraelen, Egyiptomon, Kánaánon túl, az egész emberiségre, sőt az egész teremtésre kiterjed. Isten irgalmasságának végső alapja, hogy ő az egész mindenség egyetlen Teremtője. Ez pedig két dolgot foglal magában: egyfelől Isten gondoskodó szeretetét valamennyi teremtménye, s köztük minden ember iránt; másfelől szuverén hatalmát igazságosságának érvényesítésére. A szerző hangsúlyozza, hogy mivel a teremtői mű végső forrása Isten szeretete, ezért Isten szeretettel van minden alkotásához, ő az életnek barátjaként kímélettel van alkotásaihoz. „Mert szeretsz mindent, ami van, és semmit sem utálsz abból, amit alkottál. Ha gyűlöltél volna valamit, meg sem teremtetted volna. Hogy is maradhatna meg bármi, ha te nem akarnád, és hogyan állhatna fenn, ha te nem hívtad volna létre? De te kímélsz mindent, mert a tiéd, életnek barátja. Mert a te el nem múló szellemed van mindenben." (11,24-12,1). Isten irgalma tehát végső soron teremtő szeretetéből fakad, mely felelősséget vállal alkotásáért; mivel az általa teremtett világnak ő az egyedüli Gazdája, gondját viseli mindeneknek (12,13). Nemcsak Izrael az övé, szeretetből választott, megalkotott saját népeként, hanem Teremtőként övé az összes népek és az egész mindenség is. Ezért nemcsak Izrael, hanem minden népek, sőt minden teremtmény felé irgalmas. Ezért aztán a JHWH szent nevének isteni önértelmezésében szereplő és a sínai teofánia hagyományából ismert jelzők (Kiv 34,6: theosz oiktirmón kai eleémón, makrothümosz kai polüeleosz kai aléthinosz) többsége itt is felbukkan, de nem pusztán Istennek a választott népével való szövetségesi viszonyára vonatkozóan, hanem az egész mindenséggel való kapcsolatára kiterjesztve: „Istenünk, jóságos (khrésztosz) vagy és hűséges (aléthész), türelemmel (makrothümosz) és irgalommal (eleei) kormányozod a mindenséget" (15,1). Egyetemes gondviselő szeretete mellett a szerző a teremtő Isten egyetemes és szuverén hatalmában jelöli meg egyetemes irgalmának az alapját. Ha Isten a világ egyetlen Teremtője, s rajta kívül nincs senki, aki gondját viselné mindeneknek, akkor senki sem vonhatja őt kérdőre sem igazságos büntetései, sem irgalmasságot gyakorló tettei miatt. Ahogy igazságossága szerint gyakorolja hatalmát (12,15) és igazságossága érvényesítésének alapja a hatalma (12,16), úgy hatalmában áll mindenkin könyörülni („De te

mindenkin könyörülsz, mert mindent megtehetsz”: 11,23), azaz igazságosságát irgalomtól vezérelten érvényesíteni („Hiszen igazságosságodnak hatalmad az alapja: mivel mindennek ura vagy, mindent kímélhetsz”: 12,16). Sőt, irgalmassággyakorlása nyilvánítja ki igazán isteni hatalmát: „Bár hatalom van a kezedben, szelíden ítélsz, és nagy kímélettel vezetsz bennünket; mert a hatalom rendelkezésedre áll, mihelyt akarod.” (12,18) Istennek nem kell tartania attól, hogy irgalmas magatartása csorbítaná hatalmát; éppen ellenkezőleg, igazságosságát átható könyörülő szeretete isteni hatalmának legtündöklőbb jele. Isteni hatalom, igazságosság és irgalom átjárják egymást.

Az igazságosság és irgalom lényegi kapcsolatáról végzett megfontolások (11,15-27) beletorkollnak az istenismeret hiánya, a bálványimádás és a bűn összefüggését taglaló hosszas fejtegetésbe (13,1-15,19), mely ismét új látószögbe helyezi az isteni igazságosság értelmezését. Isten igazságos ítéleteinek, az egyiptomiakat ért csapásoknak a célja nemcsak az igazságtalanul üldözött izraeliták megmentése és ellenségeik igazságos megbüntetése, valamint az üldözők saját gonoszságaikkal való szembesítése és megtérésre indítása, hanem az egyetlen igaz Istennek, Izrael Istenének és a világ egyetlen teremtő Istenének a megismerésére való elvezetés. Az egyiptomiak az igaz, élő és egyetlen Isten helyett nem létező istenek sokaságát imádták, bálványképeket készítve róluk és szentnek tekintett állatokban tisztelve őket. A szerző értelmezésében az egyiptomiakra nehezedő bűntető csapások hatásos cáfolatául szolgálhattak a bálványimádásnak, különösen az általuk szentként, istenként tisztelt állatoktól elszenvedett gyötrelmek (12,23-27; 16,1). Valójában az izraelitákkal szemben tanúsított igazságtalan és gonosz magatartásuknak is – elnyomás, népirtás, üldözés – az igaz istenismeret hiánya és a hamis istenek tisztelete, a bálványok kultusza volt az oka. Ha ismerték és elismerték volna a világmindenség egyetlen teremtő Istenét, az izraeliták által megvallott Istent, nem követtek volna el ilyen bűnöket. A szerző sejteti, hogy a torz vallásosság, vagyis a hamis istenek tisztelete és a gonoszság közötti összefüggés a kánaánita őslakosság esetében is fennállt, példaként említve a gyermekáldozatok bemutatását (12,3-6). Sőt, a szerző értelmezése szerint minden bűnnek, erkölcsi romlottságnak és a nyomában járó bajnak igazában a hamis istenek tisztelete az oka: „A névtelen bálványok imádása minden baj kezdete, oka és vége” (14,27). Az egyiptomiakat sújtó csapások a hamis istenek leleplezéseként ezzel a nyomorúságos helyzettel szembesítenek, s egyszerre nyitnak utat az igaz istenismeret és az igaz élet, vagyis a helyes erkölcsök felé. Isten igazságos ítélete éppúgy saját igazságának, egyedüli istenségének a kinyilvánítása és védelmezése, mint az emberek, népek közötti helyes-igazságos viszonyok megmutatása. Ezzel szemben a bálványimádás egyszerre akadályozza az igaz Isten megismerését és elismerését, valamint a saját igaztalan tettek és magatartás belátását. Ezért van szükség újabb és újabb csapásra, mely az isteni igazságosság, a szembesítés érvényesítésének alkalmas eszköze.

XII. (C) Isten megismerése a teremtett világból a Bölcsesség könyvében

Isten igazságosságának fentebb tárgyalt átfogó tematikájába illeszkedik a természetből szerezhető istenismeret kérdésének a taglalása is (Bölcs 13,1-9). A bálványimádás nyomában járó igazságtalan/gonosz tettek súlyát tovább növeli az a tény, hogy Isten nemcsak a történelemben véghezvitt igazságos cselekvésével, egyre fokozódó büntető ítéleteivel nyilvánította ki önmagát s adott lehetőséget az igaz istenismeret közlésével a megtérésre, hanem már a teremtés művein keresztül is tanúsította önmagát. A teremtésből szerezhető igaz istenismeret lehetősége Isten igazságosságát két szempontból is nyomatékosan hangsúlyozza. Isten igazságos egyfelől azért, mert a teremtés alapján mindenkinek lehetőséget ad önmagának mint a világ egyetlen Teremtőjének, az igaz és élő Istennek a felismerésére. Másfelől igazságos azért, mert amikor bűntető igazságosságát érvényesíti a gonoszságot művelőkkel szemben (kánaánita őslakosság, egyiptomiak, általában a gonosz emberek), akkor nem egyszerűen ártatlanul nem-tudókkal, hanem vétkes nem-tudókkal, a teremtésből elnyerhető istenismeretet elmulasztókkal szemben jár el. A bálványimádás és az állatok vallási tisztelete ellen fellépő polémiájában (13,10köv; 15,14köv) korábbi ószövetségi hagyományokat követ (vö. Iz 44; Kiv 20,3; 23,13köv; MTörv 4,28; 27,15), de gondolatmenetének átfogó kontextusa új, nevezetesen Isten igazságosságának a bizonyítása. A természet erőinek istenítését elvető, de a természetből szerezhető istenismeret lehetőségét állító tanításának ugyancsak megvannak az előzményei a korábbi ószövetségi tradíciókban, így például a teremtő Istent dicsérő himnikus hangvételű zsoltárokban (Zsolt 19; 104), Deutero-Izajás szövegeiben (Iz 40,26), de még inkább a Sir 42,15-43,37 szakaszában. Itt is jelentkezik azonban egy újdonság, mégpedig a görög-hellenista filozófiához való tudatos és egyben kritikai kapcsolódás az ószövetségi istenhit megtartásával.

1. A Bölcs 13,1-9 szerkezete és gondolatmenete

A Bölcsesség könyve 13,1-9 szakasza önálló egységet képez.[208] A szóban forgó szöveg szerkezeti felépítését a következőképpen rekonstruálhatjuk.[209] A bibliai szerző a 13,1-2-ben a következő tézist fogalmazza meg:

„balgák (μάταιοι) ugyanis mind az emberek születéstől fogva (φύσει), akik híján voltak Isten ismeretének (θεοῦ ἀγνωσία), s a látható javakból nem tudták felismerni a létezőt (τὸν ὄντα), sem a művek szemlélésekor nem ismerték fel a művészt (τὸν τεχνίτην), hanem tüzet, szelet, iramló levegőt, csillagok körét, hatalmas vizet, az ég világítóit tartották a világot kormányzó isteneknek”.

---

[208] Ez pusztán felületes benyomás. Valójában a szövegrész az Isten igazságosságáról szóló tágabb kontextusba illeszkedik és teodíceai funkciója van. Isten igazságosságához tartozik, hogy teremtett művei által mindenki számára egyaránt lehetővé teszi az istenismeretre való eljutást, a teremtő Isten létének felismerését. Másfelől ez azt is jelenti, hogy ha valaki mégis elmulasztja a Teremtő felismerését és elismerését, akkor jogosan éri őt Isten pedagógiai célzatú és stílusú büntető igazságossága, melynek során Isten szembesítő őt balgaságával, hogy kikerüljön ebből az állapotból.

[209] Vö. MARTINA KEPPER, *Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Ersten Gebot* (13,1-9), 149-150.

Tézise három fő gondolati elemet tartalmaz. Először is egy elmarasztaló értékítéletet: balgák ugyanis mind az emberek, akik az istenismeret híján vannak. Másodszor az istenismeret hiánya és a belőle fakadó balgaság okának a megjelölését: a látható javakból nem tudták felismerni a létezőt, sem a művek szemlélésekor nem ismerték fel a művészt. Harmadszor az emberek balgaságát tovább súlyosbító magatartásuk jellemzését: a természet erőit és jelenségeit tekintették a világot kormányzó isteneknek. A tézis szerint összességében tehát az emberek balgasága háromszoros: istenismeret híján vannak, saját maguknak köszönhetően, természeti erőknek tulajdonítanak isteni erőt és kormányzóképességet.

Gondolatmenete második lépésében (13,3-5) a szerző érvelő módon kibontja tézisének tartalmát. Egyfelől megadja a további okát annak, hogy az emberek miért nem tudták felismerni Istent a művekből, s ennélfogva miért vannak az istenismeret híján. Másfelől ennek kapcsán tovább erősíti szemrehányó, elmarasztaló értékítéletét. A szerző szerint a látható dolgok szépségének és a teremtmények erejének a megismerése akadályává vált annak, hogy az emberek eljussanak az igaz istenismeretre. A látható dolgok szépsége elbűvölte (13,3), a teremtmények ereje és működése csodálkozásra indította őket (13,4), ám ebből a gyönyörködő és csodálkozó magatartásból magukat a szép és hatalmas teremtményeket istenítő vallásosság fakadt. Az emberek balgasága abban áll, hogy a megismerés útján megállnak félúton. Vétkes mulasztásuk abban azonosítható, hogy a teremtmények szépségének és nagyságának a megismeréséből kiindulva nem ismerik fel a műveknél kiválóbb parancsolójukat (13,3), nem jutnak el még hatalmasabb Teremtőjük megismerésére (13,4). Így paradox módon az, ami az igaz istenismeret forrása lehetett volna és lehetne – a teremtmények szépsége, ereje és működése –, éppen az lett és lesz a gátja Isten megismerésének. Kettős érvelését egy általános jellegű és tézisszerű kijelentésben foglalja össze, mely mintegy konklúziója a fenti érveknek: „Mert a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján (ἀναλόγως) meg lehet ismerni (θεωρεῖται) keletkezésük szerzőjét (ὁ γενεσιουργὸς)” (13,5).

Gondolatmenete harmadik lépésében (13,6-9) a fentebb kifejtett és többszörösen megindokolt szemrehányó értékítélettel szemben egy retorikai természetű ellenvetést fogalmaz és egyben válaszol meg. A teremtményeket istenítő magatartást vétkes mulasztásként és balgaságként értékelő súlyos elmarasztaló ítélettel szemben az ellenvetés két mentő körülményt említ. Egyfelől arra utal, hogy a torz vallásosság és kultusz talán csak tévedés következménye, noha még ennek a gyökerénél is valódi istenkeresés húzódhat meg (13,6). Másfelől mentségül említi, hogy a vétkes mulasztással vádolt emberek a teremtmények között élnek és éppen a teremtmények szépségének a látványa téveszti meg őket (16,7). A gondolatmenet zárógondolata azonban kategorikusan elutasítja az enyhítő körülményekre történő hivatkozást (16,8) és az ellenvetésre ellenvetéssel válaszol kérdés formájában (16,9): miként lehetséges az, hogy az embernek van szellemi képessége a világ (τὸν αἰῶνα) kikutatására, de nem képes a világ urának (τὸν δεσπότην) megtalálására? E kérdésben talán némi irónia is van. A lényegi üzenete azonban inkább az, hogy nem önmagában a szellemi képesség hiánya, a nem-tudás vagy puszta tévedés az oka annak, hogy az ember nem ismeri föl és nem ismeri el Istent, a világ Teremtőjét, hanem az, hogy belátóképességét, értelmét nem használja vagy rosszul használja, amikor megáll félúton az igazság megismerésében. Ezzel megerősítést nyer a gondolatmenet első szakaszában felállított és a második szakaszában

megindokolt szentencia az emberek vétkes mulasztásáról az istenismeret területén. A Bölcs 13,1-9 gondolatmenete bírósági eljárásra emlékeztet, ahol megfogalmazódik az elmarasztaló vád, a vádat alátámasztó érvek, a vádlott magatartásának mérlegelése, a védelem részéről az enyhítő körülmények megnevezése, végül a bírói ítélet kimondása.

2. Érvelésmód és filozófia

A Bölcsesség könyve szerzőjének érvelésmódja a gondolatmenet második részében (13,3-5) arról árulkodik, hogy ismerte a kortárs filozófiai iskolákban az istenek/Isten létezésének igazolására kidolgozott érveket, ám lényeges különbségeket is mutat azokhoz képest. A bibliai szöveghely alapgondolata, mely szerint a természeti jelenségek, különösen az égi testek szépségének, működésének, erejének a szemléléséből el lehet jutni parancsolójuk, Isten felismerésére, feltűnően hasonlít Cicero *De natura deorum* c. művében megfogalmazott azon sztoikus-akadémikus filozófiai állításhoz, mely szerint be lehet látni, hogy a mennynek nemcsak lakója (habitator), de irányítója, vezetője és építője is van (rector, moderator, architex).[210] Terminológiai egyezést is láthatunk a bibliai és a fent említett filozófiai szöveg között, amennyiben a görög *technitész* főnévnek a latin *architex*, az *epiginoszkein* igének az *intellegere* felel meg. Ugyanakkor a bibliai és a filozófiai szöveg közötti három lényeges különbséget azonosíthatunk. Míg a sztoikus-akadémiai bölcselet „filozófiai monoteizmusa" nem zárja ki a politeista vallásosságot, mert a mindenséget építő és irányító legfőbb isteni lény mellett elismeri alárendelt isteni lények sokaságát, sőt a csillagok isteni természetét is,[211] addig a Bölcsesség könyvében tanúsított bibliai monoteizmus elutasítja az istenek létét és tiszteletét az egyetlen Teremtő léte és tisztelete mellett, ahogy elutasítja a csillagok, égitestek és elemek isteni természetét és tiszteletét is. További különbség, hogy míg Cicero szerint az egy legfőbb lény eszméjéhez az emberek bizonyossággal eljutnak, a filozófusok pedig szükségképpen belátják,[212] addig a Bölcsesség könyvének szerzője szerint ez nem így van. Jóllehet megismétli azt a gondolatot, hogy a mennyei jelenségek szemlélése alapján felismerhető az egy Isten, és egyetért azzal, hogy a látható művek megismerése el kellene, hogy vezessen az igaz Isten mint mindenek alkotójának a felismeréséhez, ám határozottan és fájdalmasan állapítja meg, hogy ténylegesen nem ez történik: az emberek balgaságukban elmulasztják ennek a következtetésnek a levonását és vonakodnak elismerni a Teremtőt. Végül az is különbség, hogy miközben Cicero szövegében az érvelés célja az alkotó Isten *létezésének* igazolása, addig a bibliai szöveg érvelése inkább azt célozza, hogy kiemelje: az egy teremtő Isten mindenestől felülmúlja minden alkotását. [213]

---

[210] CICERO, *De natura deorum* II, 90: „sic philosophi debuerunt, si forte eos aspectus mundi conturbaverat, postea, cum vidissent motus eius finitos et aequabiles omniaque ratis ordinibus moderata inmutabilique constantia, intellegere inesse aliquem non solum habitatorem an hac caelesti ac divina domo, sed etiam rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris." Idézve: M. KEPPER, i.m. 172.

[211] Míg a Bölcs 13,3-4-ben az egyetlen Teremtő felismerésének a lehetséges forrásaként szerepel a csillagok szépsége és rendje, addig Cicero művében az istenek léte melletti érvként bukkan fel, melyet egyébiránt Kléanthésztől vesz át. Az égitestek szépsége és rendje argumentumként szolgált a csillagok isteni természetének igazolására. A bibliai könyv írója elhatárolódik egy ilyen következtetéstől. Vö. CICERO, *De natura deorum*, II,15; II, 39köv.

[212] CICERO, *De natura deorum*, II, 4; II, 90.

[213] M. KEPPER, i.m. 172-174.

Kepper meglátása szerint egy másik vonatkozásban is tetten érhető a bibliai szerző kettős előjelű viszonyulása, azaz egyszerre elfogadó és kritikusan különböztető csatlakozása a görög filozófiához. A Bölcs 13,3-5 érvelő gondolatmenetében kétszer is felbukkan az összehasonlító beszédmód. A művek szépségéből „tudniuk kellett volna, *mennyivel kiválóbb* (βελτίων) a parancsolójuk" (13,3), a művek erejének és hatásának csodálkozó tapasztalatából tudniuk kellett volna, „*mennyivel hatalmasabb* (δυνατώτερός) a teremtőjük" (13,4). Végül a kettős fokozást (kiválóbb, hatalmasabb) tartalmazó összehasonlítás után következő összefoglaló konklúzió az *analogósz* és a *theóreitai* kifejezéseket alkalmazza, amikor azt állítja, hogy a „teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján (ἀναλόγως) keletkezésük szerzője (ὁ γενεσιουργὸς) szemlélhető (θεωρεῖται)" (13,5). E gondolatmenet tartalmi elemei és szóhasználata is nagy fokú hasonlóságot mutat az Arisztotelész neve alatt[214] *A világról* címmel fennmaradt mű egyik szöveghelyén megfogalmazott állításokkal.[215] Itt ugyanis egyfelől arról olvashatunk, hogy a halandó természetűek számára szemlélhetetlen (ἀθεώρητος) Isten az ő művei alapján (ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐργῶν) szemlélhető (θεωρεῖται). Másfelől a bibliai könyvhöz hasonlóan a filozófiai szöveg is használja az összehasonlító beszédmódot, amikor azt állítja, hogy Isten erejét tekintve hatalmasabb (ἰσχυροτάτο), szépségét tekintve fenségesebb (εὐπρεπεστάτος), erényét tekintve kiválóbb (κρατίστος). Ezt az összehasonlító fokozást a filozófiai szöveg szerzője kifejezetten és elsődlegesen az emberi lélekhez képest fogalmazza meg. Közvetlenül azt állítja, hogy erejét, szépségét és erényét tekintve Isten az emberi lélekhez képest hatalmasabb, fenségesebb és kiválóbb. Ugyanakkor a filozófiai szöveg azt is egyértelműen állítja, hogy „mind a levegőben, mind a földön, mind a vízben végbemenő minden esemény valóban az Isten művének nevezhető, aki a világegyetemet birtokolja"[216]. Istent a „mindenek fejedelme és atyja" titulussal illeti, akinek intő jelére és parancsára működik az egész természet.[217] Ezekből a kijelentésekből egyértelmű, hogy a filozófus szerző szerint is felülmúlja a mindeneknek parancsoló Isten a mindeneket. Ennek dacára, a filozófiai írásban mégsem a művek összessége, hanem az emberi lélek lesz az összehasonlítás másik pólusa, mert a szerző a láthatatlanság szempontjából állítja párhuzamba Istennel az emberi lelket.[218] Érvelésének sarokpontja éppen ez a hasonlóság: ahogy az emberi lélek, bár láthatatlan, mégis művei, azaz sokféle működése (feltalál, szervez, törvényeket alkot stb.) alapján látható, felismerhető, éppúgy ezt gondolhatjuk, és még inkább ezt kell gondolnunk a hatalmasabb, fenségesebb és kiválóbb Istenről, aki ugyan önmagában

---

[214] A szakirodalomban vitatott a mű szerzősége. A kutatók többsége mégis úgy véli, hogy a Kr.e. első században keletkezett írásról van szó, melyet a szerző Arisztotelész neve és tekintélye alá helyezett. Vö. M. KEPPER, i.m. 179-180; Bugár István „a Kr.e. első században induló, a klasszikusokat felelevenítő 'filozófiai reneszánsz' termékének tekinti. BUGÁR M. ISTVÁN, (szerk.), *Kozmikus teológia. Források a görög filozófiai istentan történetéhez a kezdetektől az első keresztény apologétákig*, 36.

[215] *Peri koszmou* (De mundo) 399b 20. A szöveg Bugár M. István által készített magyar fordítását lásd: *A világrendről* cím alatt a következő szöveggyűjteményben: BUGÁR M. ISTVÁN, (szerk.), *Kozmikus teológia. Források a görög filozófiai istentan történetéhez a kezdetektől az első keresztény apologétákig*, 337-360, itt: 355.

[216] *De mundo*, 399b; *A világrendről*, in BUGÁR M. ISTVÁN, (szerk.), i.m., 355.

[217] De mundo 399a; BUGÁR M. ISTVÁN, (szerk.), i.m., 355.

[218] Az emberi lélek mellett a parancsot kiadó fejedelem (hadsereg parancsnoka) lesz a hasonlítás másik alanya a szövegben. Itt is a láthatatlan, de valóságos működés lesz az összehasonlítás alapja. A fejedelemnek nem kell a csatamezőn láthatónak lenni ahhoz, hogy parancsára szervezett mozgásba jöjjön az egész hadsereg. A szerző analóg következtetése szerint: „Így kell ezt a mindenséggel kapcsolatban is elgondolni: egyetlen impulzus hatására történik mindennel az, ami rá jellemző, s ez az impulzus ráadásul láthatatlan és rejtett." BUGÁR M. ISTVÁN, (szerk.), i.m., 355.

láthatatlan a halandók számára, mégis műveiből felismerhető, művei alapján szemlélhető. A bibliai és a filozófiai szöveg közötti különbség alapvetően az érvelés céljában jelölhető meg. Az arisztotelészi írás azt akarja igazolni, hogy noha Isten minden érzék számára láthatatlan, s bár semmiféle halandó természet szemlélésének, így az emberi lélek megismerésének sem lehet önmagában véve a tárgya, mégis láthatatlansága és az emberi lelket felülmúló természete dacára a művein keresztül szemlélhető. Ennek az állításnak a bizonyítására hivatkozik az emberi lélekre, amely szintén láthatatlan az érzékelés számára, mégis műveiből megismerhető. A filozófiai érvelés feltehetően az akadémiai szkepszis ellen irányul, mely kétségbe vonta, hogy Istenről bármiféle ismeretet szerezhetne az ember.[219] Ettől eltérően a Bölcsesség könyve nem egyszerűen azzal a problémával néz szembe, hogy a láthatatlan Isten hogyan ismerhető meg a halandó természetű ember részéről. Ennek megfelelően a bibliai szövegnek nem is merőben az a célja, hogy igazolja a tételt, mely szerint a láthatatlan Isten megismerhető látható műveiből. A Bölcsesség könyvének célja voltaképpen annak igazolása, hogy a mindeneket teremtő Isten magasabbrendű minden, sokak által isten(i)ként tisztelt alkotásánál. Amit a filozófiai írás magától értetődően feltételezni látszik, azt a bibliai szöveg írója bizonyítani látja szükségesnek: Isten kiválóbb és hatalmasabb minden művénél. Gondolatmenete olyan nézetek ellen irányul, melyek elhomályosítják a teremtő Isten és a teremtményei közötti lényegi különbséget azzal, hogy magukat a teremtett műveket is isteni természetűnek, méltóságúnak gondolják és ilyenekként tisztelik. Vélhetően elsősorban korának az égitestek kultuszát gyakorló vallásait tartja szem előtt, melyek az égitestek isteni természetét valló filozófiai meggyőződésekre is hivatkozhattak.[220] A bibliai szerző a *De mundo* szerzőjével egyetértőleg állítja, hogy Isten felismerhető a műveiből és nagyobb műveinél. Ám ennél többet is állít: nevezetesen azt, hogy nagy és szép művei alapján akként az Alkotóként ismerhető meg, aki oly mértékben nagyobb és kiválóbb minden alkotásánál, hogy ez utóbbiak egyáltalán nem tekinthetők világot kormányzó isteneknek. Az összehasonlító fokozást tehát – Isten nagyobb, hatalmasabb, kiválóbb – számos kortárs filozófiai áramlatnál lényegesen radikálisabban alkalmazza. Isten olyannyira felülmúlja alkotásait, hogy azok egyáltalán nem tekinthetők isteni természetűnek és nem tisztelhetők istenekként. Ennek a tételnek a voltaképpeni igazolását azonban nem fejti ki a bibliai szerző. A tétel tartalmának értelmi belátása inkább csak követelményként jelenik meg (13,3.4: „tudniuk kellett volna”), illetve a tételt indokló kijelentésben egyszerűen csak az ἀναλόγως határozószóval utal, itt is további

---

[219] Vö. FRIEDO RICKEN, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13-15?*, 61-62.

[220] Az égitestek kortárs vallási kultuszával (Bölcs 13,2) összefüggésben felbukkan magának a világkorszaknak a vallásos tisztelete is a gondolatmenet zárószakaszában (13,9) az „aión” kifejezés alkalmazása során. A szerző kérdés formájában fogalmazza meg ellenvetését: „Ha egyszer ilyesféléket képesek voltak megismerni, hogy az aiónt kikutathassák, hogy nem találták meg gyorsabban ennek urát?” Az „aión” kifejezés jelentheti a világmindenséget, a kozmoszt (vö. Bölcs 14,6; 18,4), de a (tartós, hosszú, esetleg örök) világkorszakot is, mely a római korban önálló istenség nevévé vált. A világkorszakot megszemélyesítő aión-isten Augustus uralkodása alatt bekerült a római istenségek panteonjába. Vö. M. KEPPER, i.m., 188-192. Számos filozófus és filozófiai iskola is isteni természetű lényeknek tekintette az égitesteket, Platóntól kezdve, Arisztotelészen keresztül a sztoikusokig. A „theosz” szó sokféle referenciája – demiourgosz, ideák, lélek, világlélek, csillagok, látható világ – jól látható például Platón gondolkodásában, akit ebben is követtek a későbbi szerzők. Vö. BUGÁR M. ISTVÁN, i.m., 27-31. Elismerték ugyan a legfőbb istenség relatív magasabbrendűségét a csillagokhoz vagy a kozmoszhoz képest, mégis a „theosz” szót ez utóbbiakra is alkalmazták. Ezzel szemben a Bölcsesség könyve Izrael szigorú monoteizmusának fényében radikális, lényegi különbséget állít a Teremtő és a teremtmények között, s elutasítja az „theosz” kifejezés alkalmazását a teremtmények bármelyik körére. A „theosz” csak egyes számban használható, kizárólag a Teremtő megnevezésére.

kifejtés nélkül, az értelmi belátás módjára: „Mert a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján (ἀναλόγως) meg lehet ismerni (θεωρεῖται) keletkezésük szerzőjét" (13,5). Kepper felhívja a figyelmünket arra, hogy ismereteink szerint a görög irodalomban ez a legelső szövegtanú az ἀναλόγως határozószós alak használatára.[221] A szó általánosabb és hétköznapibb értelemben valamiféle hasonlóságot fejezett ki. Az „analog" szónak filozófiai kontextusban sokféle jelentése lehetett. Jelölhette a számok matematikai arányát, kozmológiai rendező elvet, különböző természetű dolgok között fennálló strukturális egységet, logikai segédeszközt a különböző tárgyak viszonyainak megvilágítására, logikai következtetési eljárást, az érzéki észlelés számára megközelíthetetlen dolgokról szerezhető ismeretszerzési módot.[222] A bibliai szövegben nem pontosan beazonosítható a szó jelentése. A kontextus alapján az mindenesetre világos, hogy az értelmi belátás olyan módját jelenti, melynek során a látható teremtmények szépségéből és nagyságából kiindulva Isten mint a még kiválóbb és még hatalmasabb ismerhető meg. A bibliai szöveg az istenismeret vonatkozásában nem egyszerűen hasonlóságot állít a Teremtő és a teremtmény között, hanem inkább a felülmúlást magába foglaló olyan összehasonlító fokozást (kiválóbb, hatalmasabb), amely felülről nyitott. Véleményünk szerint az is elgondolható, hogy az ἀναλόγως szó használata egy ki nem bontott analóg következtetést feltételez. Ebbe az irányba mutatnak a teremtő Istenre alkalmazott olyan megnevezések, mint művész/mester (ὁ τεχνίτης) vagy parancsoló (ὁ δεσπότης). Ezek már önmagukban is hasonlítást tartalmaznak: Isten *olyan, mint* az alkotó művész, *olyan, mint* a parancsoló uralkodó. Ennek fényében a rejtett analóg következtetést így rekonstruálhatnánk: ahogy a szép, nagy művek rendezett és hathatós működése az alkotó emberi művész még nagyobb kiválóságát, hatalmát és parancsoló erejét, összességében más természetét nyilvánítják ki, úgy a természeti jelenségek szép, rendezett, erővel teli működése és nagysága a teremtő Isten még nagyobb kiválóságát, hatalmát, parancsoló erejét, tehát egészen más mivoltát tanúsítják. Ha azonban az ἀναλόγως határozószó mögött egy ilyen ki nem bontott analóg következtetés húzódik meg, akkor a Bölcsesség könyve és a *De mundo* filozófiai szövegének gondolatmenete között – minden különbség dacára – újabb érintkezést állapíthatunk meg, hisz ez utóbbi is analogikus következtetést alkalmaz, amikor a láthatatlan emberi lélek és a láthatatlan Isten megismerhetőségét állítja párhuzamba műveik alapján.

3. Istenre alkalmazott megnevezések és filozófia

A görög filozófiai hagyománnyal való tudatos számvetés, az érintkezési pontok finom érzékeltetése, ám ugyanakkor az ószövetségi istenhit sajátosságának a biztosítása tapasztalható a Bölcs 13,1-9 szövegében Istenre alkalmazott megnevezések és határozmányok kapcsán is. A rövid szövegben feltűnően sok, összesen hét ilyen kifejezéssel találkozunk. Az Isten (ὁ θεος) és az Uralkodó/Parancsoló (ὁ δεσπότης) meglehetősen gyakori bibliai megnevezések mellett felbukkan a ritkábban használt „a létező" (ὁ ὢν), „a teremtő" (ὁ κατασκευάσας) és „a mester/művész" (ὁ τεχνίτης) kifejezés is, ahogy a görög nyelvű

[221] Vö. M. KEPPER, i.m. 182. Diogenész Laertiosznál (7,144) olvasható egy Poszeidoniosznak tulajdonított fragmentum (fragm 117 Edelstein), ahol felbukkan az „analogósz" határozószó. A sztoikus filozófus szerint a Nap gömbölyű a kozmoszhoz hasonlóan (ἀναλόγως).
[222] Vö. M. KEPPER, i.m. 182-183.

irodalomban egészen ritka „a keletkezés-eredeztető” (ὁ γενεσιάρχης) és a „keletkezés-szerző” (ὁ γενεσιουργός). Martina Kepper gondosan feltárja a fenti megnevezések ószövetségi gyökereit és reflektál lehetséges kapcsolódásaikra a filozófiai tradíciókhoz. Az egy és igaz Istenre alkalmazott hét kifejezés szemben áll a balgák által isteni természetűnek tekintett hat elemmel, illetve égi jelenséggel, s már csak a számbeli fölény is érzékelteti, hogy az egy és igaz Isten fölötte áll az istenként tisztelt teremtményeknek.[223] Az Isten megnevezéseként használt „a létező” (ὁ ὢν: Bölcs 13,1) kifejezés JHWH nevének kinyilatkoztatásához kapcsolódik (Kiv 3,14), a Septuaginta ezzel adja vissza a héber „echje”, illetve a JHWH név tartalmát.[224] Ugyanakkor a „létező” (*ὄν*, *οὐσία*) kulcsfogalma a platóni filozófiának és a mindenséget alkotó legfőbb istenre is alkalmazott kifejezés.[225] Vélhetően a szerző szándékában állhatott a két tradíció összekapcsolása egymással, ahogyan azt korábban végső soron már a Septuaginta fordítói is megtették. Az „Uralkodó/Parancsoló” (ὁ δεσπότης) cím kétszer is előfordul a bibliai szövegben (Bölcs 13,3b.9). Az Ószövetség görög fordításában gyakran használatos, sokszor az Úr (κυριος) megnevezéssel összekapcsolva az egyetlen Isten egyedülálló hatalmának és uralkodói méltóságának a kifejezésére, legtöbbször az Adonaj fordításaként.[226] Nyilvánvalóan a Bölcsesség könyve a megnevezéssel a teremtő Isten felsőbbségét és parancsoló hatalmát hangsúlyozza szemben a világkormányzó isteneknek tekintett égitestek kultuszával. Az alkotó „mester/művész” (ὁ τεχνίτης: 13,1; vö. 7,22; 8,6) kifejezés használatán tapasztalható leginkább a tudatos kapcsolódás a platóni filozófiához. Kozmológiai értelemben, a világmindenség teremtőjére a Septuaginta soha nem használja a kifejezést, míg Platón *Timaioszá*ban szakkifejezéssé vált a mindenséget szépen elrendező és megalkotó Isten megjelölésére. A Bölcsesség könyvének szerzője innét kölcsönzi a kifejezést, azért, hogy a világot teremtő, egyetlen és igaz Istent nevezze meg vele. A κατασκευαζειν igéből képzett ὁ κατασκευάσας (Bölcs 13,4b) alaknak megfelelő megnevezéssel nem találkozunk a filozófiai hagyományokban, de bibliai szövegekben igen. A ὁ κατασκευάσας kifejezést a teremtő Isten fenségcímeként használja Másod-Izajás szövegének görög fordítása a Septuagintában, amikor arról beszél, hogy Jahve, az örökkévaló Isten a föld határainak a teremtője” (Iz 40,28).[227] Ami

---

[223] Vö. M. KEPPER, i.m., 174.

[224] Az „echje aser echje” fordítása a LXX-ban: „egó eimi ho ón”.

[225] Vö. Platón szembeállítja az örökké, mindig azonos módon létezőt mint az igazi, valóságos, valódi létezőt (ὄντως *ὀν*) a keletkező és keletkezett létezővel (γιγνόμενον *ὀν*), amely nem tekinthető valóságos, igazi értelemben létezőnek. *Timaiosz*, 28a-29a. Úgy aránylik a keletkezetthez a létező (*οὐσία*), ahogy a hiedelemhez az igazság. (*Tim* 29c). Az örökkévaló isten (*Tim* 34a-b), a lelkek, istenek és a világ alkotója a „legjobb az ésszel felfogható örök létezők közül” (*Tim* 37a). Az örökkévalóhoz és változatlanhoz valójában csak a „van” illik; az időben haladó keletkezéshez pedig a „volt” és a „lesz”, a „van” nem (Tim 38a). A „létezőt” a földön csak részlegesen képes megragadni az emberi értelem, miután a halálban testétől különválik lesz majd képes az önmagáért valóvá váló lélek szemlélni a „létezőt”. *Phaidón*, 65c-67d. Megjegyezzük, hogy Platón az alkotó istenre a „létező” fogalmának semleges nemű alakját (*το ὀν*), használja, a hímnemű nyelvtani alakot (ὁ *ὢν*) nem. Névelő nélkül, határozói igenévként, a „lévén” (levő) értelmében szerepel istenre vonatkoztatva az ὁ ὢν pl. a Tim 29e szöveghelyén. Ez lényeges különbség a Kiv 3,14 görög fordítása (LXX) és Bölcs 13,1 szövegéhez képest is, ahol a ὁ ὢν alakkal találkozunk.

[226] Vö. pl. Ter 15,2.8; Iz 1,24; Jer 1,6; 4,10.

[227] „ho theosz ho kataszkeuaszasz ta akra tész gész”. Vö. Bár 8,32. A LXX nemcsak a „ברא” szakkifejezést, de az előállításra vonatkozó más héber igéket (pl. בזרא) is a kataszkeuadzein” szóval adja vissza. Ennek az igének az alanya a Bölcsesség könyvében Isten (9,1; 11,24), a bölcsesség (14,2; 7,27), vagy az alkotó ember (fazekas: 13,11). Megjegyezzük, hogy a „kataszkeuadzein” ige jelentése meglehetősen tág, például magában foglalhatja a következőket: készíteni, formálni, elrendezni, szerezni, meghatározni, fölszerelni, építeni. Ennek megfelelően a „kataszkeuaszasz” megnevezés is tág tartalmú, ezért alkalmasnak tűnhetett a bibliai és a platóni isteneszme közötti közvetítésre. Deutero-Izajásnál egyébként fellelhető az az összehasonlítást tartalmazó formula is, mely szerint a

a teremtő Istenre alkalmazott további két megnevezést, a ὁ γενεσιουργός és ὁ γενεσιάρχης kifejezést illeti, ezeknek nincs előzményük és megfelelőjük sem a Septuagintában, sem a Biblián kívüli korábbi görög filozófiai vagy egyéb irodalomban. A később keletkezett görög nyelvű szövegekben is csak nagyon ritkán fordul elő.[228] Így nagy valószínűséggel kijelenthető, hogy ezek a kifejezések legelőször éppen a Bölcsesség könyvében bukkannak fel, feltételezhetően tehát a könyv szerzőjének saját, eredeti szóalkotásai. Ugynakkor a mindkét kifejezésben szereplő γενεσις előtagnak megvannak az előzményei mind a Septuagintában, mind a filozófiában. A Septuaginta a γενεσις szóval adja vissza a héber „toledót" kifejezést, ami az emberek közötti leszármazási összefüggést, a nemzetségi kapcsolatot (nemzetségtáblákban felsorolva), az élet nemzéssel történő továbbadását, az új élet/nemzedékek keletkezési sorát jelöli. Másfelől a Sepuaginta kozmológiai értelemben is használja a kifejezést a Papi teremtéselbeszélést lezáró mondatban: „ez a menny és a föld keletkezésének a könyve (βιβλος γενέσεως).[229] Ebben a kozmológiai értelemben a γενεσις szó a világmindenség keletkezését jelenti. A γενεσις kifejezés filozófiai használatával kapcsolatban Platón *Timaioszá*ra utalhatunk, melyben „a *keletkezett* alapjelentés a világot a teremtővel állítja szembe, aki egyedül örök és változhatatlan, s éppen ezért nem keletkezett".[230] Ez a filozófiai állítás elfogadható volt a Bölcsesség könyve szerzője számára, aki bibliai hite alapján szintén vallotta az örök, keletkezetlen, teremtő Isten és a teremtett, keletkezett világ közötti lényegi különbségét.

Ugyanakkor a bibliai szerző kerüli a platóni δημιουργος kifejezés alkalmazását a teremtő Istenre, s helyette miért inkább a hasonló képzésű, de saját szóalkotását, a γενεσιουργός kifejezést használja. Ennek oka vélhetően a platóni szóhasználat két sajátosságában, s az ezektől való távolságvételben jelölhető meg. Egyfelől, a δημιουργος megnevezés Istennek nemcsak a világmindenséggel, de az istenekkel való viszonyára is alkalmazott kifejezés Platónnál. Isten nemcsak a kozmosz építőmestere,[231] de az isteneknek is alkotója. Ez a gondolat fogalmazódik meg például Istennek az általa létrehozott istenekhez intézett beszédében, melyben Isten a tőle származó istenek alkotójának (δημιουργος) és a tőle származó művek atyjának (πατηρ) nevezi önmagát.[232] Másfelől, Platónnál az „alkotás" (δημιουργια) szó az istenek tevékenységére is alkalmazott kifejezés, akikre Alkotójuk (δημιουργος) azt bízza, hogy megalkossák a halandó élőlényeket, összeszőve egymással az Alkotótól adott isteni halhatatlan lelket és a halandó testet,[233] s így kormányozzák a halandókat. Feltételezhetjük, hogy a bibliai szerző, aki a Bölcs 13,1-9 szakaszában határozottan fellép az istenek kultusza és az istenek kormányzó tevékenységét valló meggyőződéssel szemben, terminológiai síkon is kerülni akarta az olyan szóhasználatot, mely a platóni szövegekben a fent jelzett kettős értelemben is kapcsolódhatott az istenekhez. A lehetséges politeista/henoteista vallási konnotációval terhelt δημιουργος helyett inkább a

---

teremtő hatalmasabb a teremtménynél (Iz 45,9-13). A Bölcsesség könyvének szerzője ezt a gondolatot is megismétli (Bölcs 13,4b).

[228] A „genesziourgosz" felbukkan a következő művekben: *Corpus hermeticum* XIII,4; *Herma p Stob* 1.49.44; *Jul Gal* 100c; a „genesziarkhész" csak egyszer fordul elő a Kr.u. 5/6 század fordulóján élt Julianus Astrologusnál.

[229] Vö. Ter 2,4. A „geneszisz" szó itt is a héber „toledót" fordításaként szerepel.

[230] M. KEPPER, i.m. 177.

[231] *Tim* 29a.

[232] *Tim* 41a: „theoi, theón, hón égó demiourgosz patér de ergón di'emou genomena".

[233] *Tim* 41b-d; 42e.

semleges jelentésű γενεσιουργός (keletkezés szerzője) kifejezést választotta.[234] Érdemes megjegyezni, hogy már a Septuaginta is kerülte a δημιουργος szó használatát a teremtő Istenre, amely fordítói gyakorlat vélhetően szintén tudatos távolságvételt jelzett, talán éppen a fentebb bemutatott konnotációk miatt. A Bölcsesség könyvének szerzője ebből a szempontból a Septuaginta nyomán halad.

Érdemes egy pillantást vetnünk a γενεσιουργός kifejezés szinonímájaként felbukkanó γενεσιάρχης kifejezés használatára is. Ez utóbbi megnevezés sem található meg szó szerint Platón írásaiban, de az alkotó Istenre alkalmazva az a formula felbukkan, hogy ő „a keletkezésnek és a világnak az eredete/forrása" (γενέσεως καὶ κοσμου ἀρχη).[235] Elképzelhető, hogy a γενεσιάρχης bibliai kifejezés az ebben a formulában található γενέσεως ἀρχη birtokos szerkezetből származik, annak lerövidített és névvé alakított formájaként. Az ἀρχη és a γενεσις fogalmak lényegi összekapcsolása Platón más műveiben is megtörténik. Így például a Phaidroszban ismételten és alaptételként állítja, hogy a „kezdetből (ἐξ ἀρχης) kell minden keletkezőnek keletkeznie (παν το γίγνομενον γιγνεσθαι)".[236] Az ἀρχη a görög bölcseleti hagyományban már Platón előtt is, a preszokratikusoktól kezdődően elsősorban a kozmosz végső forrását, kezdetét, alapját, okát, elvét jelentette. A kifejezésnek azonban volt egy másik jelentéstartalma is, melyhez olyan fogalmak tartoztak mint: uralom, uralkodás, országlás, vezérlés. A két jelentéskör összefüggött egymással, hiszen ami oka/alapja/forrása/alapelve valaminek, az tartós hatást fejt ki rá, uralmat, vezetést is gyakorol fölötte. Így a mindenség végső/első alapja egyben a kozmosz működése állandó alapelvének, irányítójának, vezérlőjének is számított. Ez a gondolat Platónnál, főként a Timaioszban, erősen jelen van: a keletkezést és a kozmoszt alkotó Isten egyben ura, irányítója és gondviselője a keletkezésnek és a kozmosznak. A Bölcsesség könyve szerzőjének is kedves lehetett ez a gondolat, hiszen bibliai hite alapján vallotta, hogy a teremtő Isten Úr és Gondviselő: egyetlen igazi ura a teremtésnek és a történelemnek, gondviselője teremtményeinek és különösen az embernek. A bibliai γενεσιάρχης terminológiai közelsége a γενέσεως ἀρχη platóni fogalmához ezt a tartalmi érintkezést tükrözheti.

E terminológiai észrevételhez érdemes azonban most hozzáfűznünk egy tartalmi természetű megfontolást. Úgy tűnik, hogy a tudatos kapcsolódás mellett a γενεσιάρχης új szóalkotással a bibliai szerző kritikai távolságvételt is érzékeltet, de legalábbis sajátos hangsúlyt helyez el a platóni felfogáshoz képest. Platón a „keletkezés kezdete/forrása" (γενέσεως ἀρχη) ontológiai-kozmológiai szerepkörét különböző műveiben más-más cselekvő létezőnek tulajdonítja. A Phaidroszban, a lélek halhatatlansága melletti érvelés kontextusában

---

[234] Az sem zárható ki, hogy a szerző a γενεσιουργός kifejezés megalkotásánál tekintettel lehetett a JHWH névre, illetve a név alapjául szolgáló Kiv 3,14 kijelentésében – *'ehyeh aser 'ehyeh* – szereplő *hyh* ige értelmezésének arra a lehetőségére, mely nem qal, hanem hiphil alakként olvassa azt (grammatikailag lehetséges mindkét olvasat). Ebben az esetben az *'ehyeh* nem azt jelenti, hogy „vagyok", hanem „létesítek, létbe szólítok", Isten teremtői és a történelemben újat alkotó tevékenységére utalhat. Ez a jelentés pedig egészen közel áll a γενεσιουργός kifejezés jelentéstartalmához: a keletkezés/keletkezettek szerzője a létesítő. Vö. Pavlos D. Vasileiadis, Exodus 3:14 as an Explanation of the Tetragrammaton: What if the Septuagint Rendering had no Platonic Nuances?, in *Biblische Notizen* 183 (2019) 101-128; különösen: 120.
a kijelentés értelme körülírva így adható vissza:

[235] *Tim* 29 e. A magyar fordítás szerint: „A keletkezésnek és a világnak ezt a forrását, mint a legjogosultabbat …".

[236] *Phaidr*, 245 d. A formula kétszer is előfordul ugyanebben a szövegrészben, másodszor a következő formában: „kezdetből kell mindennek keletkeznie" (ex arkhész dei ta panta gigneszthai).

és a testi mivolttal való összevetés összefüggésében, az önmagát mozgató lelket (ψυχη) tekinti a mozgás és bennfoglaltan a keletkezés forrásának és kezdetének. Sőt, gondolatmenete végén eljut annak a konklúziónak a kimondásához is, hogy az önmagát mozgató és a mozgás/keletkezés kezdetének/forrásának tekintett lélek keletkezés nélküli.[237] Platón itt általánosságban beszél a lélekről, s nem pontosítja, hogy az önmagát és másokat mozgató lélek melyik fajtájáról van szó, s így az sem egészen világos, hogy a „keletkezés nélküli" jelző és a „kezdet/forrás" megnevezést pontosan hogyan érti: vajon abszolút vagy relatív jelentéssel bírnak-e ezek a kifejezések. Mindenesetre az bizonyos, hogy a testi-fizikai valósággal való kapcsolat tisztázásának a kontextusába illeszkedik a gondolatmenet, s a léleknek a testhez viszonyított elsődlegességének az összefüggésében állítja, hogy a lélek a mozgás/keletkezés kezdete/forrása és maga keletkezés nélküli. A kontextus alapján ezért vélelmezhető, hogy a lélek mindkét lényegi funkciója és sajátossága a testhez való viszonyára vonatkozik, azaz: egyfelől a lélek a testi mozgások, keletkezések kezdete/forrása; másfelől a lélek önmagát mozgató mozgása és ekként létezése nem fizikai-testi, azaz nem külső mozgatás hatására keletkezik, s ebben az értelemben a lélek „keletkezés nélküli". A kontextus tehát azt sugallja, hogy összességében nem abszolút, hanem inkább relatív természetű állításokról van szó. Ugyanakkor, az igazolás egyes logikai lépései egyetemességre és abszolút érvényre igényt tartó megfontolásokat is tartalmaznak.[238] Ezért, ha eltekintenénk a tágabb kontextustól, akkor a konklúziók, azaz a lélek jellemzésére alkalmazott a „mozgás/keletkezés forrása" és a „keletkezés nélküli" minősítések is abszolút érvényűnek tűnhetnek. Ezzel az „abszolút" olvasattal azonban összeegyeztethetetlen az, amit Platón a Timaioszban előad. A Phaidrosztól eltérően itt mind az ἀρχη, mind a γενέσεως ἀρχη fogalmát egyértelműen és kizárólag a mindenséget alkotó Istenre alkalmazza, akit a keletkezés és a világ forrásának/kezdetének (γενέσεως καὶ κοσμου ἀρχη) nevez.[239] Ebben a művében egyértelműen állítja, hogy nemcsak az anyagi kozmosz, de az istenivel rokon egyes lelkek, az isteni világlélek, az isteninek tekintett csillagok, sőt maguk az istenek is keletkeztek, mind a démiurgosz alkotásai. Mindegyikük keletkezésének forrása és oka az őket alkotó Isten.[240] Erősen hangsúlyozza az egyetlen alkotó Isten és a másodlagosan isteninek tekintett létezők, illetve istenek közötti különbséget. Ez utóbbiak keletkezettek, alkotások; nem természet szerint, hanem az Alkotó akaratából halhatatlanok; az Azonos, a Más és a Lét mozzanataiból összetettek; alkotó tevékenységük korlátozott és az Alkotó utasítására történik; világkormányzó és gondoskodó tevékenységük is korlátozott. Ezzel szemben az Alkotó Isten maga nem alkotás, nem keletkezett; természete

---

[237] *Phaidr* 245 e.

[238] A gondolatmenetben felbukkanó egyik érv következőképpen rekonstruálható (*Phaidr* 245c.e): Kezdetnélküli az, amit nem mozgat semmi rajta kívüli, ám mégis mozog. A mástól nem mozgatott önmagát mozgatja, azaz önmozgása van. Kezdetnélküli, mert mozgásának nincsen önmagán kívüli kezdete, oka. Platón szerint a lélek ilyen természetű, ezért kezdetnélküli. Mindennek a mozgása, amit valami más mozgat (testi valóságok), végső soron ilyen önmagát mozgató általi mozgatásra vezethető vissza. A másik érv (*Phaidr* 245d) a mozgás jelenségének értelmezése nélkül egyszerűen a „kezdet" fogalmának elemzésére támaszkodik. Gondolatmenetében Platón aztán összeköti a két érvet (*Phaidr* 245e) és azonosítja a kezdetnélküli kezdet fogalmát a szüntelen önmozgást végző és minden egyéb mozgatás kezdetének, a léleknek a fogalmával. Az azonosítást a lélek és a kezdet között Platón a *Törvények*ben egyfelől megerősíti – „a lélek a legősibb mindenek között, ha egyszer a mozgás kezdetének és ősforrásának mutatkozott" (*Nom* 896b) –, ám másfelől egyértelművé teszi azt is, hogy nem akármilyen, hanem a „legjobb lélek" tekinthető a keletkezés/mozgás abszolút kezdetének (*Nom* 897 c; 898 c).

[239] *Tim* 29e-30a.

[240] *Tim* 29c; 34c; 36e; 39e-40a-d; 41aa-b; 42e. Vö. A. E. TAYLOR, *Platón*, Osiris, Budapest 1997, 426-428; 613-616.

szerint örökkévaló; az isteneket is magában foglaló egész kozmosz egyedüli Alkotója; gondviselő és igazgató tevékenysége egyetemes, az egész világra kiterjed. Platón egyedül az Alkotó Istenre alkalmazza a „legjobb" jelzőt: minden okok közül a legjobb,[241] a legjobb lény,[242] legjobb az ésszel felfogható örök létezők között.[243] A legjobb egyszerre jelent erkölcsi tökéletességet – pl. az irigység kizárását[244] – és ontológiai tökéletességet, azaz az Alkotó tevékenysége minden szempontból tökéletes, mert magának az Észnek a tevékenysége.[245] Platón az Alkotó Istent a Törvények 10 könyvében a „legjobb léleknek" (ἀρίστη ψυχη) nevezi, aki az egész világról gondoskodik.[246] A mi szempontunkból azért fontos Platónnak ez a műve, mert logikailag összekapcsolja egymással a Phaidrosznak és a Timaiosznak a keletkezés kezdetére/forrására vonatkozó megfontolásait. A mozgások különböző fajtáinak az elemzésével egyfelől a Phaidrosz alaptételét megerősítve igazolja, hogy a „lélek előbbi és elsődlegesebb a testnél"[247], önmagát és mást mozgató mozgásként eredete és forrása a testi mozgások, változások, keletkezések láncolatának,[248] az élet, minden mozgás és változás kezdete és ősforrása.[249] Másfelől, a lélek testhez viszonyított elsődlegességének és forráslétének az igazolása Platónnál egyszersmind az istenek, illetve Isten létének az igazolása is. Az isteni természetű létező, vagyis az isteni lény ugyanis olyan önmagát és másokat mozgató eredetet, azaz az élő léleknek olyan fajtáját jelenti nála, mely az embernél kiválóbb és hatalmasabb.[250] Nos, Platón a mozgások/keletkezések eredetének tekintett isteni természetű lelkek között határozottan állítja a „legjobb lélek" létét, aki gondoskodik az egész világról, uralkodik égen és földön, értelmes és erénnyel teljes, aki az egész kozmosz harmonikus és rendezett működésének a végső oka.[251] E „legjobb lélek" fogalmilag nagyfokú azonosságot mutat a Timaioszban szereplő Alkotó Isten fogalmával, mint minden keletkezés és mozgás végső forrásával.[252] Mi sem magától értetődőbb, minthogy a Bölcsesség könyvének szerzője számára elfogadhatatlan lett volna a γενέσεως ἀρχη platóni fogalmának olyan olvasata és bibliai alkalmazása, mely a lélekről (ψυχη) általában és abszolút értelemben gondolná, hogy minden keletkezés végső forrása. Amikor a bibliai szerző a γενεσιάρχης fogalmát megalkotta és Istenre alkalmazta, akkor minden bizonnyal nem a könnyen félreérthető Phaidrosz-szöveget, s nem is elsősorban a Törvények eszmefuttatásait, hanem valószínűleg a Timaiosz kifejezetten teista koncepcióját és terminológiáját tarthatta szem

---

[241] *Tim* 29a.
[242] *Tim* 30a-b.
[243] *Tim* 37a.
[244] *Tim* 29e.
[245] *Tim* 39e.
[246] *Nom* X, 897c; Vö. A. E. TAYLOR, *Platón*, 680-682.
[247] *Nom* X, 893a; vö. 896c.
[248] *Nom* X, 894e-895b.
[249] *Nom* X, 896b; 899c.
[250] *Nom* X, 899a-b.
[251] *Nom* X, 897b-c; 898 c; 899a.
[252] Platón az „isten" szó egyes és többesszámú alakjának váltogatásával finoman még talán azt is érzékelteti, hogy tulajdonképpen nincs is szükség az istenek sokaságának a feltételezésére, elegendő lenne az Istennek, mint a legjobb léleknek a létét elfogadni ahhoz, hogy a kozmosz rendezett mozgásait értelmezni tudjuk forrásuk felől. Lásd: különösen a *Nomoi* X, 899a-b szakaszát. Platón itt váltogatva használja mind a lélek (pszükhé), mind az isten (theosz) szó egyes és többes számú alakjait. A több isteni lény/lélek létezését inkább csak azért látszik feltételezni, hogy a kozmosz folyamataiban megfigyelhető rendezetlenséget ezen lények nem tökéletes tevékenységével értelmezze. Vö. A. E. TAYLOR, *Platón*, 681-682.

előtt, mely erősen hangsúlyozta az Alkotó Isten transzcendenciáját minden alkotásához képest. A Bölcsesség könyvének szerzője ezzel elkötelezte magát egy olyan Platón-olvasat mellett, mely a bibliai istenhittel összeegyeztethetőnek látszott. Az Alkotó Isten jellemzésére használt γενέσεως ἀρχη platóni fogalmát a Teremtő Isten megnevezésévé alakította a γενεσιάρχης kifejezéssel. E szóalkotásával nyelvileg is különös nyomatékot adhatott annak a teológiai tételének, miszerint egyedül Isten nevezhető minden keletkezés személyes eredeztetőjének és ebből következően minden keletkezés urának.

Végül még egy zárómegjegyzés a γενεσιάρχης és a γενεσιουργός jelentéséhez. Mindkét kifejezés birtokos szerkezetben fordul elő, nem önállóan, azaz nem magának a keletkezésnek az eredeztető uráról vagy szerzőjéről van szó, hanem valami keletkezésének az eredeztetőjéről és szerzőjéről. Az Isten megnevezésére használt két újonnan alkotott kifejezéshez a szépség és a teremtmények kapcsolódnak: Isten a szépség keletkezésének eredeztetője és a teremtmények keletkezésének szerzője. A teremtő Isten a teremtett művek keletkezésének szerzője és szépségük keletkezésének a személyes forrása. A bibliai szerző ezen a helyen nem szól kifejezetten az anyagról, hanem csak a már megformált művekről, e művek keletkezéséről. Egy korábbi szöveghelyen is csupán mellékesen említi, hogy Isten mindenható keze „a világot alaktalan anyagból formálta ki”.[253] Ez a megjegyzése talán utalás lehet egyfelől a Teremtés könyve második mondatának a Septuagintában olvasható görög fordítására, mely szerint a föld láthatatlan és megformálatlan volt.[254] A fenti megfogalmazás ugyanakkor kapcsolódást jelenthetett a Timaiosz kozmológiájához, ahol a kozmosz keletkezésének a magyarázata során az Alkotó Isten (δημιουργος) és az alkotás paradigmáiként szolgáló örök ideák mellett felbukkan a keletkezés örök befogadó közege, mely minden szellemi forma lenyomatát képes befogadni, mert ő maga természeténél fogva minden alaktól mentes és láthatatlan.[255] Platónnál mind az ideák, mind az Alkotó, mind a keletkezés befogadó közege keletkezetlen, míg a kozmosz és tartozékai keletkezettek. A Bölcsesség könyvének szerzője nem állítja sem keletkezetlenségét, sem keletkezettségét az alaktalan anyagnak, melyből a mindenható Isten, mint a művek keletkezésének szerzője és szépségük forrása megformálta a kozmoszt. Így nem tudjuk meg, hogy az Istenre alkalmazott γενεσιάρχης és γενεσιουργός megnevezéseket Istennek az anyaggal való viszonyára is érvényesnek tekinthette-e. A bibliai szerző hallgatásának oka lehet egyszerűen az, hogy ezt a kérdést föl sem tette magának, de az is, hogy a teremtő Istenbe vetett hitéből csupán azt kívánta megfogalmazni, ami a platóni világeredetmagyarázattal harmonizált. Az azonban bizonyos, hogy teremtésteológiai koncepciójában nyomát sem találjuk annak a platóni gondolatnak, hogy Isten kozmoszt megformáló bölcs tevékenységét korlátozhatná egy „vakon bolyongó ok” irracionális működése.[256]

Konklúzió

[253] Bölcs 11,17: „κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης”.
[254] Ter 1,2: „ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.”
[255] Tim 49a-b; 50c-d; 51a; 52a.d.
[256] Vö. Tim 48a-b.

Tanulmányunk első részében azt a tézist fogalmaztuk meg, hogy a bibliai szerző kritikájának körébe, a balgák soraiba nem tartoznak bele a filozófusok. Emellett nemcsak vallástörténeti adatokra hivatkozva érvelhettünk, hanem a Bölcs 13,1-2 szakaszában beazonosítható gondolati elemek közötti logikai összefüggés kimutatásával is. Ugyanakkor jeleztük, hogy ez korántsem jelenti azt, hogy a bibliai szerző által vallott bibliai monoteizmus egybeesne a filozófiai monoteizmussal. A szerző határozottan elutasítja a természeti jelenségek és erők istenekként való tiszteletét, legyen az akár mítikus kultuszgyakorlat akár filozófiai megfontolás része. Tézise mégsem a filozófusok ellen irányul. Megfogalmaztuk azt a sejtésünket, hogy célja vélhetően a filozófiai monoteizmussal való összhang, s kevésbé a különbségek hangsúlyozása. Ezt a feltételezésünket megerősítette további vizsgálódásunk, amikor első lépésben Martina Kepper nyomán megállapítottuk a bibliai szöveg és két filozófiai mű – Cicero *De natura deorum* című írása és az Arisztotelész neve alatt *De mundo* címmel fennmaradt írás – érvelése és terminológiája közötti hasonlóságokat, de észrevételeztük a különbségeket is. Arra az eredményre jutottunk, hogy a hasonlóságok állnak inkább az előtérben, a különbségeknek pedig nincsen polemikus éle. A *De mundo* esetében Keppertől eltérően a filozófiai és a bibliai szöveg közötti különbséget mi az érvelés célkitűzésében azonosítottuk, s az ἀναλόγως kifejezés kapcsán rámutattunk egy további lehetséges hasonlóságra a két szöveg között. Gondolatmenetünk második lépésében ismét Martina Kepperhez kapcsolódóan az Isten megnevezésére használt kifejezéseket értelmeztük. A γενεσιουργός és a γενεσιάρχης esetében további vizsgálódásokat végeztünk, amikor néhány Platón-szöveggel való összevetés segítségével igyekeztünk mérlegelni, hogy mi lehetett az új szóalkotások indoka. Itt is azt találtuk, hogy a bibliai szerző tudatosan kapcsolódik Platón Timaioszának teista világeredetkoncepciójához és filozófiai monoteizmusához, de terminológiai újításával igyekszik kiküszöbölni azokat a politeista gondolati maradványokhoz kapcsolódó asszociációkat, melyeket pl. a δημιουργος kifejezés ébresztethetett volna. A Bölcsesség könyve 13,1-9 szakaszának elemzése alapján összességében megállapíthatjuk, hogy a bibliai szerző a világmindenség alkotó mesterének felismerésére eljutott görög bölcseletben inkább szövetségest látott, mint veszélyforrást. A tudatos csatlakozást finoman érzékeltetett kritikus megkülönböztetéssel és saját hangsúlyok elhelyezésével ötvözte, elsődlegesen a bibliai istenismeret és a filozófiai isteneszme összhangját kiemelve. Véleményünk szerint mind a természeti erőket istenítő politeista kultusz bírálata a balgaság vádjának megfogalmazásával, mind a filozófiai isteneszme és a bibliai istenhit közötti harmónia hangsúlyozása a világot alkotó Isten felismerésének vonatkozásában végső soron és a Bölcsesség könyve alapüzenetével összhangban az isteni igazságosság védelmének a szolgálatában áll. Isten igazságos, mert teremtett művei által mindenki számára egyaránt lehetővé teszi az istenismeretre való eljutást, a teremtő Isten létének felismerését – ennek tényleges megvalósulását példázza a filozófiai isteneszme. Ha valaki mégis elmulasztja a teremtő Isten felismerését és elismerését az ő műveiből és helyette természeti erőket istenít, mint az a politeista kultuszban történik, akkor jogosan éri őt Isten igazságos és pedagógiai célzatú és stílusú ítélete, melynek során Isten szembesítő őt balgaságával, hogy kikerüljön ebből az állapotból. Végkövetkeztetésünk szerint a Bölcs 12,1-9 szakaszának gondolatmenete az isteni igazságosság e kettős szempontú védelmének jegyében áll.