

Károli Gáspár Református Egyetem
Hittudományi Doktori Iskola

Balogh Róbert

Misszió az Ószövetségben
/A szövetségkötések fényében/

Doktori értekezés

Témavezető: Dr. Egeresi László Sándor

A Hittudományi Doktori Iskola vezetője: Prof. Dr. Balla Péter

Budapest

2023

Tartalomjegyzék

Előszó	5
Módszertani és fogalmi megjegyzések	8
Fogalmi meghatározások	8
A disszertáció missziói perspektívái, limitációja	9
A mission from the margins elmélete	10
Rövidítések jegyzéke	11
Egyéb rövidítések jegyzéke	15
I. fejezet: Kutatástörténet.....	16
1.1. Mi az a szövetség?.....	16
1.2 Kutatástörténet.....	17
1.3 Az Ószövetség missziójának irodalma	24
2.1 A noahita szövetség vallástörténeti kontextusa	27
2.2 Exkurzus: A szivárvány: jelkép, vagy a „harcos Isten” íja?	28
2.2.1 A szivárvány valójában harci íj?	29
2.2.2 A harcos Isten	30
2.3 A Gen 9,1-17 exegetikai vizsgálata	33
2.3.1 Általános bevezető a szakasz exegéziséhez.....	33
2.3.2 A történet szerkezeti felépítése	34
2.3.3 A Gen 9,1-17 struktúrája	35
2.3.4 A Gen 9,1-17 szövegkritikai vizsgálata	36
2.4 A Noéval kötött szövetség magyarázata.....	40
2.4.1 Általános bevezető a vizsgált igeszakaszhoz	40
2.4.2 Versenkénti magyarázat	42
2.5 A noahita parancsolatok és azok lehetséges inkluzív aspektusai	51
III. fejezet: Az Ábrahámmal kötött szövetség és a körülmétkedés	53
3.1 Bevezető gondolatok.....	53
3.2 Exkurzus: A szövetség ókori-keleti modelljei.....	55
3.3 A szövetség bibliai modelljei	61
3.4 A Papi Irat, mint a „szövetségekötések” könyve.....	64
3.5 A Gen 17 exegézise	67
3.5.1 A szöveg struktúrája, exegetikai kontextusa	67
3.5.2 A Gen 17 magyarázata	71
3.5.3 Exkurzus: A körülmétkelés keletkezése és vallástörténeti jelentősége, körülmétkelés a Bibliában	75
3.6 Az Izmael-kérdés	85

3.7 A körümetelés és az Ábrahámmal kötött szövetség kiértékelése	89
3.8 Idegenek és jövevények az Ószövetségben	95
3.8.1 Idegenek az Ószövetségben, lexikográfiai meghatározás	95
3.8.2 אֲנִי A szó eredete, a csoport helye és megítélése a Szentírásban	95
3.8.3 Izrael, mint jövevény JHVH földjén	98
3.9 Összegzés	99
IV. fejezet: A Sinai-szövetség	101
4.1 Bevezető gondolatok	101
4.2 A Sinai hegyének lehetséges lokációja	102
4.3 A Sinai szövetségekötés exegetikai vizsgálata	104
4.3.1 Kutatástörténeti áttekintés	104
4.4 Az Ex 19 és 24 exegetikai vizsgálata	106
4.4.2 Az Ex 19. fejezetének szerkezete	106
4.5 Exkurzus: Papok királysága, királyi papság, szent nemzetség?	110
4.5.1 Fordítási nehézségek	111
4.5.2 Az Ex 19, 3b-6 kiértékelése	114
4.8 A szövetségekötés ratifikálása	118
4.10 Az Ex 24 1-11 kiértékelése	122
4.11 Összegzés	123
V. fejezet: A Dáviddal kötött szövetség	126
5.1 Bevezető gondolatok	126
5.2 A Sinai-szövetség és a Dáviddal kötött szövetség kapcsolatának értelmezése	126
5.3. A Dáviddal kötött szövetség vizsgálata	130
5.3.1. A Nátán-jövendölés ókori keleti párhuzamai	130
5.3.2 A Nátán-jövendölés (2Sám 7,1-19)	131
5.4 Exkurzus: Dávid királyságának paradigmikus jellege	137
5.5 A Zsoltárok és a Dáviddal kötött szövetség	140
5.5.1 A királyzsoltárok lehetséges Sitz im Leben-je	140
5.5.2. A 89. zsoltár és a dávidi szövetség kapcsolata	143
5.5.3. Exkurzus: A Sion-énekek (lehetséges) missziói aspektusai	145
5.5 Összegzés	147
VI. fejezet: A szövetség a prófétai irodalomban	149
6.1 Bevezető gondolatok	149
6.2 Deutero-Ézsaiás és a Szövetség kapcsolata	151
6.2.1. Deutero-Ézsaiás könyvének szerkezete, vallástörténeti háttere	151
6.2.2 A választottság, kiválasztás fogalma Deutero-Ézsaiás szemszögéből	153

6.2.3. A בָּחַר etimológiája.....	153
6.2.4. Választottság, kiválasztás. Más népekért, avagy más népek ellenében?.....	154
6.3 Exkurzus: Jónás könyvének missziói jelentősége.....	158
6.4 Jeremiás Próféta és az „Új Szövetség”.....	160
6.4.1. A vigasztalás könyve és a Dt 30,1-10 kapcsolata.....	160
6.5.1 A Jer 31,31-34 szerkezete.....	161
6.5.2. A Jer 31,31-34 magyarázata.....	163
6.6 Összegzés.....	169
VII. fejezet: A szövetség témája a qumráni szövegekben.....	171
7.1 Bevezető gondolatok.....	171
7.2 A qumráni tekercsek és a szövetség témájának kapcsolata.....	172
7.3 A Damaszkuszi irat.....	176
7.3.1 Bevezetés a Damaszkuszi irat problémakörébe.....	176
7.3.2. A Damaszkuszi irat felépítése.....	178
7.3.2. A Damaszkuszi Irat szövetséggel kapcsolatos szövegeinek vizsgálata.....	179
7.4. A Qumráni közösség viszonya a pogányokhoz.....	181
VIII. Fejezet: Zsidó missziói aktivitás az intertestamentális korban.....	185
8.1. Bevezető gondolatok.....	185
8.2 Misszió az ókorban.....	185
8.3. Az Újszövetség és a zsidó misszió.....	189
8.4. Konklúzió.....	190
Összefoglalás.....	192
Felhasznált Irodalom.....	196
Bibliák, Bibliafordítások.....	196
Lexikonok, konkordanciák.....	196
Ókori szöveggyűjtemények.....	197
Tanulmányok, cikkek.....	197
Kommentárok.....	205
Monográfiák.....	208
Summary.....	216
Függelék - A szerző eddig megjelent munkái.....	218

Előszó

A téma relevanciáját korunk nagy társadalmi kihívásai adják: a MRE átfogóan, valamint a helyi gyülekezetek lokális szinten is keresnek egy olyan missziói-ekkléziológiai, holisztikus látásmódot, amely elősegítheti az Egyház missziói feladatának teljesebb betöltését. Közben könyvtárnyi irodalom áll rendelkezésre a témában, ezek döntő többsége (érthető módon) az Újszövetségre koncentrál. Sokáig tartotta magát a nézet, miszerint az Ószövetség nem rendelkezik missziói vonatkozásokkal. Azonban ha közelebbről szemügyre vesszük az Ótestamentum tartópillérjeiként előttünk álló theológumenonokat, akkor azoknak, még ha (többször) indirekt módon is, vannak, illetve lehetnek olyan aspektusai, amelyek tovább segíthetnek minket missziói önértelmezésünkben, hivatásunkban. Mindezt fontosnak tartom kiemelni, mint gyakorló lelkipásztor, hiszen ezen dolgozat is a teoretikus horizontján túl igyekszik majd azt gyakorlati szempontból is megvilágítani.

Ilyen fontos teológiai gócpontként áll előttünk a szövetség Ószövetségben megjelenített fogalma is. Felületesen olvasva ugyanis olybá tűnhet, mintha az ókori Izrael, mint társadalmi és vallási közösség egy exkluzív, másokat kizáró entitásként jelenne meg a Szentírásban. A téma szempontjából fontos igehelyek exegetikai vizsgálatakor azonban árnyaltabb képet látunk magunk előtt: a mégoly egyértelműnek tűnő szövegek valójában több értelmezési réteget és lehetőséget kínálnak, és Izrael eredetével, önértelmezésével kapcsolatosan sem annyira egyértelmű annak exkluzív volta, nem beszélve a szövetség fogalmának értelmezéséről és annak megéléséről.

E kérdéskör foglalkoztatja az őskeresztyénséget is, hiszen Izraelnek, mint vallási, lelki közösség értelmezésének a *hogyan*-ja az egyik legfőbb mozgatórugója az Ap. Csel. 15. részének, de tulajdonképpen ide sorolható a teljes *Corpus Paulina*, ahol Pál apostol keresi azokat a teológiai fogódzókat, amelyek segítségével megtalálhatja az őskeresztyénség legitimitációját, úgy, hogy közben és valamilyen módon megmarad az Ószövetséggel történő kontinuitás is.

Tartalmi és strukturális szempontból elmondható, hogy a dolgozat első fejezete éppen ezért a szövetség fogalmának a vizsgálata kell, hogy legyen, felvonultatva a rendelkezésre álló nemzetközi és magyar szakirodalmat, az exegézis valamennyi módszerével karöltve, kiegészítve saját kritikánkkal, észrevételeinkkel. Felépítését tekintve, a dolgozat a

lexikográfiai, szemantikai, nyelvészeti elemzés és értékelés felől halad a szövetség kor és vallástörténeti beágyazottságán keresztül a konkrét történetek, igehelyek problémáinak feltárása felé, saját kritikánkat, észrevételeinket, további szakirodalmi utalásainkat leginkább lábjegyzetek formájában közöljük. Vizsgálódásunkban a kanonikus sorrendet követve tárjuk fel a szövetségek tartalmi, exegetikai és vallástörténeti hátterét, ám mindezt nem öncélúan tesszük: a dolgozat preconcepciója ugyanis az, hogy a mégoly exkluzívnak tartott szövetségek esetében is találhatunk olyan inkluzív elemeket, amelyek Izraelt egzisztenciálisan, pusztán létezésénél fogva teszik jellé az őt körülvevő világban. Mindebből kifolyólag pedig, illetve ezen értelmezései horizonton keresztül olyan biblikus megerősítést nyerhetünk az egyházi élet legkülönbözőbb területein, amely missziói tudatunk és elhivatásunk megerősítésére, felfrissítésére hív mindannyiunkat.

Metodológiai szempontból természetesen szükséges szem előtt tartanunk azt is, hogy a rendelkezésre álló monográfiák eredményeit sem vehetjük át kritika nélkül: néhol ugyanis túlságosan is deskriptív módon, preconcepciózusan közelítenek a problémák felé, több helyen elfeledve az adott szöveg konkrét kanonikus helyének intencióit, szövegkritikai és redakcionális kérdéseit.

Módszertanilag tehát nem támaszkodhatunk csak és kizárólag a témánkat érintő tanulmányokra, szükséges, hogy az indirekt módon, nem kimondottan a missziói perspektívákat elemző munkákat egyfajta lakmuspapírként használjuk, feltéve a következő kérdéseket: valóban igazunk van-e akkor, amikor egy-egy locust „missziói” szemüvegen keresztül olvasunk? Vajon az Újszövetség, Ószövetségből merített idézetei ugyanazon a teológiai, exegetikai platformon állnak-e, mint eredeti helyükön? Éppen ezért is fontos, hogy a protestáns exegézis évszázados hagyományait, eredményeit és módszertanát akkor se helyezzük partvonalon túlra, ha egyébként témánkat érintően nem megerősítő, sokkal inkább cáfoló erővel bírnak.

A bibliai héber szavakat és kifejezéseket ponttáltan, a BHS szövegét követve közöljük, természetüknél fogva kivételt jelentenek a qumráni, illetve a rabbinikus héber szövegek, melyeket ponttálatlan formában közlünk. A többi, ókori-keleti nyelv esetében, azokban az esetekben, ahol elérhető kvadrát betűs átírás, ott ebben a formában és saját fordításban, s azokban az esetekben, ahol ez nem áll rendelkezésre, ott latin betűs átírásban, az SBL Style formában adjuk vissza az adott szöveget.

Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy a téma annyira sokfelé ágazó és kimeríthetetlen forrást biztosít, melyek teljes mértékben megnyugtató megválaszolása nem lehet feladatunk. Sokkal inkább tekintjük feladatunknak azt, hogy egy biblikus megalapozottságú, ószövetségi alapon (is) álló közös missziológiai gondolkodásra hívjunk.

Ez úton szeretném köszönetemet kifejezni Dr. Egeresi László Sándor Tanár Úrnak, témavezetőmnek, aki folyamatosan pásztorolt és tanácsokkal, kritikákkal, irodalmi ajánlásokkal látott el az évek folyamán. Szintén szeretném megragadni a lehetőséget a köszönetnyilvánításra Dr. Karasszon István felé, aki tanszékvezetőként végig ott volt mögöttem, s értékes tanácsaival vezette kutatásomat. Nem kevésbé illeti köszönet Dr. Marjovszky Tibor nyugalmazott teológiai professzort sem, aki végig kísérte a dolgozat alakulását, s jó tanácsaival folyamatosan vezette a kutatás ívének alakulását.

Egyszersmind szeretném megköszönni a Váchartyáni Református Gyülekezetnek, hogy lehetőséget biztosítottak a lelkipásztori szolgálatom mellett a tudományos munka végzésére is. Köszönöm támogatásukat, imádságaikat, szeretetüket. Végezetül pedig szeretném megköszönni feleségemnek és kislányomnak, hogy mindvégig mellettem álltak annak ellenére, hogy sokat nélkülözték a személyes jelenléteimet.

Legyen e dolgozat Isten dicsőségére és sokak épülésére!

Váchartyán, 2023 vízkeresztkor

Módszertani és fogalmi megjegyzések

Dolgozatunk célja, hogy a szövetséget, egy olyan, a teljes Ószövetségen átívelő referenciarendszerként mutassa be, amely rendszer volta mellett is nyitott marad. Mindezeket figyelembe véve igyekszünk a szövegek kanonikus sorrendjét követve minden irodalmi korszakban bemutatni ennek perspektíváit. Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy a különböző irodalmi rétegek más és más hangsúllyal mutatják be mindezt, ezért is igyekszünk a minél mélyebb és teljesebb exegetikai munkára, mely feltárhatja ezen finom kontúrvonalakat. Mindenesetre, követve a mértékadó nemzetközi, a témára vonatkozó szakirodalmat helyesnek tartjuk, hogy a különböző igehelyeket kanonikus sorrendben vizsgáljuk. A Héber-Bibliában található releváns szövegek elemzése után pedig azok egy lehetséges értelmezését vizsgáljuk, mintegy esettanulmányként: jelesül a qumráni közösség szövetséggel való kapcsolatát, hozzáállását. Az igehelyekre a RÚF Biblia alapján hivatkozunk, míg a héber szöveget a BHS alapján közöljük, a Septuagintára pedig az alábbi kötet alapján teszünk utalást: *Septuaginta* (Alfred Rahlfs, Robert Hanhart ed.), (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007). Minden más forrás esetében, amelyet ókori feliratok, vagy vallástörténeti párhuzamok esetén közlünk, a dolgozatban feltüntetjük annak helyét, illetve a fordítások referenciáit is, tesszük mindezt a saját munkafordítások esetében is.

Munkánk során néhány fogalmat a disszertáció tárgyából fakadóan gyakran használunk, melyek általunk használt tárgyi és tartalmi meghatározásait az alábbiakban közöljük.

Fogalmi meghatározások

Szövetség: A Héber-Biblia a szövetséget egy olyan kommunikációs referencia-rendszernek látja, ami rendszer jellege mellett is nyitott marad.

Misszió: A misszió fogalmát nem újszövetségi értelemben használjuk, hanem figyelembe véve az Ószövetségben megtalálható, JHVH és Izrael között fennálló kifejezetten összetett viszonyrendszert, ami annak legprivátabb jellege mellett is a teljes teremtett világra vonatkozik. Ennek a kapcsolati rendszernek a felmutatásában Izraelnek fontos szerepe van, tegye ezt más népek felé irányulóan akár passzív, akár aktív módon. Az ószövetségi szövetségmodellben Izrael ennek a típusú attitűdnek a kommunikációs csatornájaként jelenik meg, amely által más népek számára is a reménységre, s JHVH megismerésére mutathat fel, s mintegy mediátori szerepben áll.

Inkluzivitás: Az a típusú attitűd, amelyben Izrael nem zárkózik el a más népekhez tartozó emberek vallási és társadalmi befogadásától, még akkor sem, ha mindennek feltételei vannak.

Exkluzivitás: Az a típusú attitűd, amelyben Izrael csak és kizárólag magára értelmez minden JHVH-tól kapott ígéretet és szövetségi keretet, melyben más népeknek nincs, és nem is lehet szerepük.

Centripetális missziói felfogás: Az a típusú missziói felfogás, mely szerint a népek önként fognak csatlakozni Izraelhez, melyben Izraelnek alapvetően, leginkább passzív missziói szerepe van.

Centrifugális missziói felfogás: Az a típusú missziói felfogás, mely szerint Izrael aktívan, a népek felé irányuló missziói tevékenységet folytat.

Fontosnak tartjuk kiemelni, hogy ezen fogalmak egyike sem jelenik meg vegytisztán a Héber-Biblia lapjain, a szövegek szerkesztett állapotában néhol egyik, néhol pedig a másik attitűd jelenik meg markánsabban, avagy éppen vegyesen. Éppen mindezeket figyelembe véve követjük a szövegek kanonikus vizsgálatának munkamódszerét.

A disszertáció missziói perspektívái, limitációja

Dolgozatunk tárgya és témaköre miatt sem vállalkozhat sem új missziói stratégia, sem pedig új teológia megalkotására. Mindezeket szem előtt tartva igyekszünk a missziói kapaszkodót keresők számára exegetikai anyagot szolgáltatni, leginkább az ószövetségi locusokat figyelembe véve. Tesszük azt abból a nagyon gyakorlati megfontolásból is, hogy ilyen jellegű munka magyar nyelven nem áll rendelkezésre, másrészt, mint azt már fentebb is jeleztük, a nemzetközi, missziológiai szakirodalom sem tárgyalja ezen kérdéseket hasonló exegetikai mélységben. Elvégzett munkánk tehát tárgyában mindenképpen exegetikai, ám tágabb értelmezési keretek között és jó reménység szerint az Egyház missziói szolgálatának segítségére lehet.

Az egyház ugyanis lényege szerint missziói, ám annak megvalósulási formáit meglehetősen sokáig pusztán az egyháztagok számának növelésében, illetve eddig le nem fedett területek elérésében látta.¹ Mindez meglehetősen sok elvi és gyakorlati problémához vezetett, melyből a 20. századi teológiai irányzatok próbáltak kiutat találni. Ezen teológia a

¹ BOSCH, D.J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, (Harmat-PMTI, Budapest, 2005), 185-349.o.

missziót, mint *Missio Dei*-t látta és értelmezte, míg a saját szerepét abban vélte felfedezni, hogy mennyiben hallgat az Isten ígéjére abból a szempontból, ahogyan a Szentháromság Isten odaadja magát ennek a világnak, és hív követésre, illetve bizonyoságtételre, *μαρτυρια*-ra. Tulajdonképpen a misszió iránya és alapvető értelmezési paradigmája fordult meg: már nem a misszió van az Egyházért, hanem az Egyház a misszióért, mint *διακονια*! A keresztyénségnek tehát e két fogalom feszültségében szükséges megtalálnia missziói identitását, vízióját. Ahogyan az Atya elküldi a Fiút, és ahogyan mindkettejük, vagyis a teljes Szentháromság elküldi a Szentlelket ebbe a világba, úgy küldettek a keresztyén emberek is mások számára, hogy szolgálják őket, és jellé legyenek számukra. Tulajdonképpen tehát a *Missio Dei* értelmezési keretein belül az Egyház missziója az Isten missziójába való bekapcsolódást jelenti, méghozzá a *μαρτυρια-διακονια* relációjában.²

A mission from the margins elmélete

A bármilyen szempontból is a társadalom perifériájára került emberek sok évszázadon át a misszió tárgyának számítottak, olyan kimondott, vagy éppen ki nem mondott cézzal, hogy őket a perifériáról elmozdítva a „centrum” felé közelíthessék. Azonban az elmúlt időszak nagy missziológiai felismerése éppen ennek ellentéte volt. A missziológiai tudomány, (s tegyük hozzá a gyakorlat is), felismerte ugyanis, hogy a *marginalizált* emberek és csoportok lehetnek jellé mások számára, felmutatva azt, a már a Héber Bibliában is megtalálható intenciót, hogy Isten hogyan védi az elhagyottat, az árvát, az özvegyet, és a jövevényt.³ Ezen kérdések, illetve az általuk érintett ószövetségi igehelyek exegetikai háttérének feltárásához gyűjt anyagot dolgozatunk, azzal a nem titkolt céllal, hogy segítse az Egyház missziói önreflexiójának biblica teológiai háttérét.

² Bővebben ld.: FLETT, J.G.: *The Witness of God*, (Grand Rapids, Michigan, 2010), 11-17.o.

³ A mission from the margins elméletéhez ld. a WCC vonatkozó dokumentumát. Elérhető az alábbi weboldalon is: <https://www.oikoumene.org/resources/publications/together-towards-life> (letöltési idő: 2022. 08. 03. 10:32)

Rövidítések jegyzéke

A bibliai igehelyek rövidítéseit a RÚF Biblia alapján jelöljük, míg a Pentateuchos könyveit azok latin nevének rövidítése alapján. A Holt-Tengeri tekercsre azok nemzetközi elnevezése alapján hivatkozunk, az TIGCHELAAR, E. – GARCIA MARTINEZ, F.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, (Vol 1 – Vol 2, Leiden, et al, Brill, 1997-1998) rövidítéseit követve. A bibliai héber igehelyek tekintetében a BHS szövegét követjük, eltérő esetben ezt külön jelezzük a dolgozatban. A rabbinikus irodalom helyeire pedig a bevett formula alapján teszünk említést, megjelölve a Talmud esetében, hogy melyik Talmud, (pl.: b Szanhedrin 56 b=Babiloni Talmud, Szanhedrin traktátus, b fóliáns). Az alábbi jegyzék azon rövidítések listáját tartalmazza, amelyek ténylegesen szerepelnek is a dolgozatban, a tanulmánykötetek, monográfiák címeit a dolgozatban teljes formájukban kiírjuk, míg a folyóiratok, sorozatok címeit rövidítve közöljük.

Bibliai könyvek rövidítéseinek jegyzéke

Az Ószövetség könyveinek rövidítése

<i>Gen</i>	1Móz	MózesElső Könyve
<i>Ex</i>	2Móz	Mózes Második Könyve
<i>Lev</i>	3Móz	Mózes Harmadik Könyve
<i>Num</i>	4Móz	Mózes Negyedik Könyve
<i>Deut, Dt</i>	5Móz	Mózes Ötödik Könyve
<i>Józs</i>	Józsué Könyve	
<i>Bír</i>	Bírák Könyve	
<i>Ruth</i>	Ruth Könyve	
<i>1Sám</i>	Sámuel Első Könyve	
<i>2Sám</i>	Sámuel Második Könyve	
<i>1Kir</i>	Királyok Első Könyve	
<i>2Kir</i>	Királyok Második Könyve	
<i>1Krón</i>	Krónikák Első Könyve	
<i>2Krón</i>	Krónikák Második Könyve	
<i>Ezsd</i>	Ezsdrás Könyve	
<i>Neh</i>	Nehémiás Könyve	

<i>Esz</i>	Eszter Könyve
<i>Jób</i>	Jób Könyve
<i>Zsolt</i>	Zsoltárok Könyve
<i>Péld</i>	Példabeszédek Könyve
<i>Préd</i>	Prédikátor Könyve
<i>Énekek</i>	Énekek Éneke
<i>Én</i>	
<i>Ézs</i>	Ézsaiás Könyve
<i>Jer</i>	Jeremiás Könyve
<i>JSir</i>	Jeremiás Siralmi
<i>Ez</i>	Ezékiel Könyve
<i>Dán, Dn</i>	Dániel Könyve
<i>Hós</i>	Hóseás Könyve
<i>Jóel</i>	Jóel Könyve
<i>Ám</i>	Ámós Könyve
<i>Abd</i>	Abdiás Könyve
<i>Jón</i>	Jónás Könyve
<i>Mik</i>	Mikeás Könyve
<i>Náh</i>	Náhum Könyve
<i>Hab</i>	Habakuk Könyve
<i>Zof</i>	Zofóniás Könyve
<i>Hag</i>	Haggeus Könyve
<i>Zak</i>	Zakariás Könyve
<i>Mal</i>	Malakiás Könyve

Az Újszövetség könyveinek rövidítései

<i>Mt</i>	Máté Evangéliuma
<i>Mk</i>	Márk Evangéliuma
<i>Lk</i>	Lukács Evangéliuma
<i>Jn</i>	János Evangéliuma
<i>ApCsel</i>	Apostolok Cselekedetei
<i>Róm, Rm</i>	Rómaiakhoz írt levél
<i>1Kor</i>	Korintusiakhoz írt első levele
<i>2Kor</i>	Korintusiakhoz írt második levele
<i>Gal</i>	Galatákhoz írt levél
<i>Ef</i>	Efezusiakhoz írt levél
<i>Fil</i>	Filippiekhez írt levél
<i>Kol</i>	Kolosséiakhoz írt levél
<i>1Thessz</i>	Tesszalonikaiakhoz írt első levél
<i>2Thessz</i>	Tesszalonikaiakhoz írt második levél
<i>1Tim</i>	Timóteushoz írt első levél
<i>2Tim</i>	Timóteushoz írt második levél
<i>Tituszhoz írt levél</i>	Tituszhoz írt levél
<i>Filem</i>	Filemonhoz írt levél
<i>Zsid</i>	Zsidókhoz írt levél
<i>Jak</i>	Jakab levele
<i>1Pt</i>	Péter első levele
<i>2Pt</i>	Péter második levele
<i>1Jn</i>	János első levele
<i>2Jn</i>	János második levele
<i>3Jn</i>	János harmadik levele
<i>Júd</i>	Júdás levele
<i>Jel</i>	Jelenések könyve

A Deuterokanonikus bibliai könyvek rövidítései jegyzéke

<i>1Makk</i>	Judit könyve
<i>2Makk</i>	Makkabeusok első könyve
<i>Jud</i>	Makkabeusok második könyve

Az ókori bibliafordítások rövidítései jegyzéke

<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>Pes</i>	Pesitta
<i>Tar</i>	Targum
<i>Vul</i>	Vulgata

A holt-tengeri tekercek rövidítéseinek jegyzéke

<i>1QpHab</i>	Habakuk Peser
<i>1QS</i>	A Qumráni 4. barlangban talált dokumentum. „ <i>A Közösség szabályzata.</i> ”
<i>4Q216 (4QJub^a)</i>	A Qumráni 4. barlangban talált dokumentum. „Jubileumok Könyve”. „A” jelzésű töredék
<i>4Q219 (4QJub^d)</i>	A Qumráni 4. barlangban talált dokumentum. „Jubileumok Könyve”. „D” jelzésű töredék.
<i>4Q266, QD</i>	„Damaszkuszi Irat”. Qumránban megtalált változat.
<i>4Q4 504</i>	A Qumráni 4. barlangban talált dokumentum. „ <i>A világítók mondásai.</i> ”
<i>CD</i>	„ <i>Damaszkuszi Irat</i> ”. Kairói Genizában megtalált változat.

Szakfolyóiratok, tanulmánykötetek, szöveggyűjtemények rövidítéseinek jegyzéke

<i>ABD</i>	David Noel Freedman (ed.): <i>Anchor Bible Dictionary</i> , 6 vols., New York, Doubleday, 1992.
<i>ANET</i>	James B. Pritchard (ed.): <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , Princeton: Princeton University Press, 3. 1969.
<i>BDB</i>	F. Brown – S. R. Driver – C. A. Briggs: <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford, 1907. Reprint: Peabody (MA), Hendrickson.
<i>BHS</i>	K. Ellinger – W. Rudolph: <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , Stuttgart, 1990 ⁴ .
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CBR</i>	<i>Currents in Biblical Research</i>
<i>DJD</i>	<i>Discoveries in the Judean Desert</i>
<i>EJ</i>	<i>Encyclopaedia Judaica</i> , Macmillan Reference USA; 2006 ²
<i>FAT</i>	<i>Forschungen zum Alten Testament</i>
<i>HALOT</i>	L. Koehler – W. Baumgartner – J. J. Stamm: <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> . Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson, 4 vols., Leiden, Brill, 1994–1999.
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JCD</i>	<i>Journal of Cultural Diversity</i>
<i>JMAT</i>	<i>The Journal of Ministry and Theology</i>

<i>KAI</i>	<i>Donner H., and W. Röllig: Kanaanäische und Aramäische Inschriften,⁵ Fifth Edition, vol.1., Harrasowitz, Wiesbaden, 2002.</i>
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et orientalis</i>
<i>OLA</i>	<i>Orientalia Lovensia Analecta</i>
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
<i>OTL</i>	<i>The Old Testament Library</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>TMSJ</i>	<i>The Masters Seminary Journal</i>
<i>ThB</i>	<i>Theologische Bücherei</i>

Egyéb rövidítések jegyzéke

<i>kk.</i>	Következő oldalak
<i>ld.</i>	Lásd!
<i>vö.</i>	Vesd össze!

I. fejezet: Kutatástörténet

1.1. Mi az a szövetség?

Az ószövetségi kutatástörténet gyakorlatilag a kezdetek óta keresi azokat a kapaszkodót, kapaszkodókat, melyek alapján az ószövetségi teológia rendszerbe foglalható. Azonban a kutatástörténet alapján az világosan látszik, hogy mindezt teljesen megnyugtatóan és minden kétséget kizáróan nem érhetjük el. Mindezek ellenére vannak olyan tartó oszlopai a Héber Bibliának, amelyek a teljes ószövetségi irodalmat végig kísérik, sőt, meghatározzák annak gondolatmenetét, viszonyrendszerét is.

Ilyen viszonyítási pontként tekinthetünk a szövetség fogalmára is, melyre ebben a dolgozatban is úgy tekintünk, mint amely mind strukturális, mind pedig tartalmi szempontból meghatározza a teljes Héber Bibliát. Szükséges ezt amiatt is látnunk, hogy ha missziói, az Ószövetségnek ebben az értelemben vett inkluzív, avagy exkluzív aspektusait kívánjuk kutatni, akkor megkerülhetetlenül szükséges, hogy meghatározzuk, hogy mit is jelentett a szövetség, a JHVH-Izrael kapcsolat viszonyrendszerében. Olybá tűnik ugyanis, hogy a teljes Héber Biblia központi témájáról van szó, egyes vélemények szerint az Ószövetség gerinceként, teológiai középpontjaként is értelmezhető a fogalom.⁴

A Héber Biblia *terminus technikus*a, amelyet a legtöbbször használ a szövetség kifejezésére a בְּרִית,⁵ míg ennek görög fordítása a LXX-ben a διαθήκη, mely szó szerinti fordításban „végrendelkezés, testamentum” jelentéssel áll, s tulajdonképpen innen kapta a magyar nevét is az Ó és Új Testamentum.⁶ Fontos még megemlítenünk azt is, hogy a latin fordítás, a Vulgata legtöbb esetben a *pactum* kifejezéssel adja vissza a héber eredetét.⁷

⁴ Kiváló összefoglalást ad a témában: HASEL, G.: *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*⁴, (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1991), 139 kk.

⁵ Mindenesetre ma már világosan látjuk azt is, hogy egy adott szöveg nagyon erősen kötődhet a szövetség fogalmiságához annak ellenére, hogy nem szerepel benne a בְּרִית kifejezés. Ld. bővebben: BARR, J.: *Some Semantic Notes on the Covenant in Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977), 23–38.o. Valamint: SMEND, R.: *Die Bundesformel*, (TVZ, Zürich 1963). A héber kifejezés jelentésének részletes kifejtéséhez ld. legújabban: EGERESI, L.S.: *Bibliai héber-magyar szótár*, (megjelent a szerző saját kiadásában, Bp., 2022), 94.o.

⁶ Kutatástörténeti áttekintéshez ld.: KARASSZON, I.: *Az Ószövetségi Teológia Történetéhez*, (Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020), 87-89.o.

⁷ A héber בְּרִית kifejezés etimológiája és jelentése is erősen vitatott. Egyes vélemények szerint szoros összefüggésben áll az étellel, melyet alapvetően a szövetség megkötésekor szolgáltak fel. (Ld. pl. Gen 26,30). Míg mások az akkád *biritu* „lánc, béklyó” jelentésével hozzák összefüggésbe. Ebben az értelmezési keretben a בְּרִית jelentése „egyezséget összekötni, megkötni” lehetne, mely valóban szoros összefüggést mutat azzal a

A szövetség általános definíciója szerint két államnak vagy társadalmi csoportoknak, (egyesületnek, társaságnak, körnek) közös céljaik elérése, valamint érdekeik védelmében, meghatározott időtartamra kötött szerződése. Vallási szempontból röviden úgy fogalmazhatjuk meg, mint Isten kegyelmi kapcsolata a hívekkel.⁸ Mint azt a módszertani megjegyzésekben is említettük, a szövetséget egy olyasfajta viszonyrendszerként látjuk, amely rendszer ellenére is nyitott. S mint ilyen, valóban alkalmas arra, hogy ez által kerülhessünk közelebb egy olyasfajta inkluzív ószövetségi látásmódhoz, mely hatással lehet ekkleziológiai önazonosságunk jobb megértésében is.

A „*nincs új a nap alatt*” bibliai igazság talaján állva szükséges tehát ezt a biblica teológiai értelemben vett kulcsfogalmat, s természetesen annak kutatástörténeti ívét is megrajzolni. Egyrészt megkerülhetetlenül fontosak, másrészt közelebb vihetnek minket a szövetség ószövetségi interpretációjának helyesebb, specifikusabb látásmódjához.

1.2 Kutatástörténet

A szövetség fogalmát rendkívül sok szempontból (etikai, kultikus, szociológiai, jogi, teológiai) kutatták az elmúlt évszázadokban, s természetesen az adott korszak diskurzusai, kutatási módszerei mind rányomták a bélyegüket a kapott eredményre. Az exegézis, sőt nyugodtan mondhatjuk, hogy a teljes biblica teológia egyik nagy korszakának tekinthetjük a 19. század második felét, a történet-kritikai módszer előretörését a bibliai szövegek magyarázatában.⁹

kifejezéssel, amely ebben az összetételében gyakran megtalálható a Héber Bibliában: כְּרִית בְּרִית. Vagyis szövetséget vágni, hasítani. Míg a talán legnagyobb hatású tanulmány a témában a *brh* látni, akkád gyökkel hozza összefüggésbe, vagyis jelentése eszerint az értelmezés szerint „látni, kiválasztani, kijelölni”. (Ld. 1Sám 17,8). Vö.: KUTSCH, E.: *Sehen und Bestimmen: die Etymologie von "berit" in Archäologie und Altes Testament Festschrift für Kurt Gallung zum 8. Januar 1970*. Hrsg. von Arnulf Kuschke und Ernst Kutsch, (J.C.B Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1970), 165-178.o. Valamint: KUTSCH, E.: *Berit* in JENNI, E.-WESTERMANN, C.: *Theological Lexicon of the Old Testament*, (Hendrickson publishers, Peabody, Massachusetts, vol 1., 1997), 361-373.o. Fontosnak tartjuk megjegyezni azt is, hogy bár ez a szövetség kétoldalú, a כְּרִית בְּרִית jelentésében is sokkal inkább azt hordozza magában, hogy ennek feltételeit, betartandó kötelességeit csakis JHVH hozhatja létre, illetve alkalmazhatja. Ld. még a témában: MCKENZIE, S.: *Covenant*, (Chalice Press, St. Louis, Missouri, 2000), 1-2. o. Jóval távolabbra mutat az a kérdés a szövetség kapcsán, hogy az Ó, illetve Új szövetség hogyan függ egymástól. A kérdéskört igen heves viták övezik, különösen is abban a tekintetben, hogy az Újszövetség feváltotta-e a régi szövetséget. Természetesen nem lehet feladatunk mindezt ebben a dolgozatban tárgyalni, ám megfontolásra ajánljuk a 19. század óta igen sok teológiai disputát okozó *diszpenzacionalista* megközelítési mód tanulmányozását. Ehhez ld.: GENTRY P.J.- WELLUM S.J.: *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, (Crossway, 2012), 39kk.

⁸ MCKENZIE, S.: *Covenant*, (Chalice Press, St. Louis, Missouri, 2000), 1-2.o. Ezen a ponton érdemes megjegyezni, hogy ez a rövid, lexikális megfogalmazás valójában több kérdést vet fel, mint amennyit megválaszol: meghatározott időtartamra szól-e ez a szövetség, megújítható-e, feltétel nélküli-e? A részletesebb kifejtéshez ld. e dolgozat későbbi fejezeteit! Valamint kutatástörténeti lenyomatként, és a szócikk minősége miatt is érdemes tanulmányozni MENDENHALL, G.E.: *Covenant in ABD*.

⁹ Kitérő összefoglalást ad: HAHN, S.W.: *Kinship by Covenant: A Biblical Theological Study of*

Ebből a korszakból is kiemelkedik J. Wellhausen munkássága, aki a szövetség jelenlegi formájában előttünk álló ószövetségi fogalmát kései, deuteronomisztikus fogalomnak tartja, amely felváltotta a korábbi, „primitív, apa-fiú” kapcsolatra épülő szövetség értelmezést.¹⁰ A következő kutatástörténeti jelzőtábla S. Mowinckel nevéhez köthető, aki a szövetség kultikus aspektusait kiemelve arra hívja fel a figyelmünket, hogy a JHVH és Izrael között fennálló istentiszteleti közösség specifikus fogalma volt a szövetség.¹¹

A nagy fordulópontnak G.E. Mendenhall munkáját tekinthetjük, aki az izraeli szövetség fogalmát az ókori közel-keleti kontextusba ágyazva vizsgálta, s felfedezte a közöttük fennálló hasonlóságot, különösen is ami az „úr-vazallus” kapcsolati rendszert illeti.¹² Mint azt fentebb már említettük, szintén ebben a szellemi kohóban érlelődött W. Eichrodt ószövetségi teológiája¹³ is, aki szintén vitatta Wellhausen azon hipotézisét, miszerint a szövetség fogalma kései elem lenne az Ószövetség horizontján¹⁴, sőt a teljes bibliai teológiáját a szövetség fogalma köré építette fel, illetve állította rendszerbe. Más oldalról közelít M. Weber, aki szociológiai szempontból egy „politikai entitásnak” látja az ókori Izraelt, melyet a közös fogadalom köt össze, s így válnak egymás számára „testvérré”.¹⁵ M. Weber szociológiai megközelítése óriási hatást gyakorolt a teológusokra, történészekre is. Ugyanis munkamódszere, hipotézise egy olyan értelmezési lehetőséget is kínált, mely

Covenant Types and Texts In the Old and New Testaments, (Doctoral Dissertation Submitted to the Graduate School Faculty In Partial Fulfillment of the Requirements For the Degree of Doctor of Philosophy, Millwaukee, Wisconsin, 1995), 1-5. o.

¹⁰ „Nor did the theocracy exist from the time of Moses in the form of the covenant, though that was afterwards a favourite mode of regarding it. The relation of Jehovah to Israel was in its nature and origin a natural one”... ”Jehovah and Israel came to be regarded as contracting parties of the covenant by the Deuteronomic law” WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, (Cambridge University Press, Cambridge), 2013, 417-18.o.

¹¹ "Worship is . . . fellowship with divinity. . . . The Israelites' word for this religious fellowship is 'covenant'" MOWINCKEL, S.: *Religion and Cult*, (Milwaukee, Marquette, 1981), 18.o.

¹² MENDENHALL, G.E.: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Biblical Colloquium Pittsburgh, 1955). A dolgozat későbbi részében részletesebben is kifejtjük, ám elméletének vannak gyenge pontjai, hisz nem bizonyítható egyértelműen, hogy minden egyes elemet, amelyek a korabeli vazallus szerződésekben megtalálhatók felfedezhetünk a Bibliában. Részletes kiértékeléséhez ld.: KARASSZON, I.: *Az Ószövetségi Teológia Történetéhez*, (Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020), 92-96.o.

¹³ EICHRODT W.: *Theology of the Old Testament*, Vol. 1 (OTL) (The Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, 1961).

¹⁴ Nem tekinthető tehát véletlennek, hogy W. Eichrodt rendszerező bibliai teológiai munkáját is a szövetség fogalma köré építi, mely véleménye szerint a teljes ószövetségi üdvtörténetet meghatározza. Ld.: EICHRODT W.: *Theology of the Old Testament*, Vol. 1 (OTL) (The Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, 1961).

¹⁵ WEBER, M.: *Ancient Judaism*, (The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc. New York, 1967), 79.o.

magába foglalta annak magyarázatát is, amely társadalmi kohéziós erőként is jelen lehetett az ókori Izraelben.¹⁶

Mindenképpen szólnunk kell a magyar teológiai oktatásban is kulcsszerepet kapó, G. von Rad két kötetes *Ószövetség Teológiájáról* is.¹⁷ Von Rad a szövetség kegyelmi aspektusait hangsúlyozza, elismerve, hogy az megtöretethet, ám soha nem az Isten az, akinek ez köszönhető, sokkal inkább Izrael népének engedetlensége okozza ezt, ám JHVH megújuló kegyelme újból és újból a szövetség helyreállítására törekszik, melyet meg is cselekszik népével. Azt is kiemeli két kötetes munkájában, hogy ez a szövetségi rendszer teszi lehetővé, hogy az emberek közötti kapcsolat rendben működhessen, még hozzá a *salom* legteljesebb értelmében. Von Rad szerint a szövetség jogi szempontból is a legfőbb védelmet adja az embernek JHVH-hoz és egymáshoz való viszonyaiban is.¹⁸ A szövetség elemeinek megajzolásában is jelentős műnek tekinthető K. Baltzer munkája, aki az alábbi elemeit tárta fel a JHVH és Izrael között fennálló szövetségnek: az összekötő elemként álló, közös előzménytörténetet, a különböző izraelita csoportok kapcsolatának kihangsúlyozását, az egyének által kötött megállapodásokat, valamint az áldásokat és átkokat.¹⁹

Habár az ószövetségi bibliai teológia a huszadik század második felében erőteljesen keresi a kapaszkodóit²⁰, több nagy monográfiát is a kezünkbe vehetünk ebből az időszakból, amelyek a Héber Biblia értelmezési középpontját JHVH-nak a világgal és az emberiséggel meglévő kapcsolatában látja. Ebből következően pedig a szövetség tárgyalása is alapvetően fontosnak tekinthető ebből a szempontból is. Fontos kitérni arra is, hogy a von Rad által meghatározott „történetiség” megtalálása mellett/helyett, előtérbe került az a típusú magyarázati iskola is, amely az Ószövetséget inkább tartotta „üzenet-központúnak”, semmint olyannak, amely a történetiséget helyezné előtérbe.²¹ Azt viszont mindenképpen ki kell emelnünk, hogy ebből az időszakból születtek olyan írások is, amelyek alkalmatlannak tartják a szövetséget arra, hogy azt az Ószövetség gerinceként tarthassuk

¹⁶ Minden, teljesen nyilvánvaló sebezhetősége ellenére is Weber, illetve az őt követő teológusok írásai nagy hatást gyakoroltak ránk is, amikor e sorokat írjuk, illetve a dolgozat teljes koncepciójára nézve is természetesen. Ugyanis egy olyan integratív szemléletet kölcsönözhetünk belőle, mely a töredezettség felől egy komplexebb vizsgálatot tesz lehetővé.

¹⁷ VON RAD, G.: *Theologie des alten Testaments I-II*, (Chr. Kaiser Verlag, München, 1969). Magyarul az Osiris kiadó gondozásában jelent meg 2007-ben, Görfői Tibor fordításában.

¹⁸ Ld. még: LIMINGTON, S.: *The concept of the covenant in the Old Testament in Gerhard Von Rad's Old Testament Theology, volumes I and II and other theologies of the Old Testament in OTE* (16/1, 2003, 58-72.)

¹⁹ BALTZER, K.: *Das Bundesformular*, (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1964).

²⁰ Ld. különösen is: CHILDS, B.S.: *Biblical Theology in Crisis*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1970).

²¹ Ld. ezzel kapcsolatosan: DEISSLER, A.: *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, (Herder, Freiburg, 1972). Illetve: ZIMMERLI, W.: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, (Kohlhammer, Stuttgart, 1972).

számon. Az ezen az elven álló szerzők azon az állásponton vannak, hogy a szövetség fogalma már a Héber Biblián belül is változik annak természetét tekintve, néhol történeti karaktert, néhol pedig feltételekhez kötött elemeket vesz fel. Ráadásul Izraelnek a szövetségre adott válasza is különböző hangnemben szólal meg a különböző részekben, így kimondottan szövetségről úgy, mintha az egyetlen, változatlan fogalom lenne nem beszélhetünk az ókori Izrael tetintetében.²²

A kutatástörténet a 20. század utolsó harmadában olybá tűnik, ismét a wellhauseni állásponthoz tért vissza, legalábbis követve őt abban az alapvető elgondolásában, hogy a בְּרִית kései, deuteronomista fogalom, méghozzá annak egyoldalú, kötelezettség mivoltát hangsúlyozva.²³

Hermeneutikai szempontból is igencsak a kései 20. századot képviseli W. Brueggemann monumentális alkotása²⁴, aki a hűséges JHVH-t szembe állítja a hűtlen Izraellel, s a *deus absconditus* problémájából adódó kérdések feltételekor találkozhatunk a szövetség fogalmának értelmezésével is. Melyet Brueggemann egyértelműen feltétel nélkülinek lát, ám kétoldalúnak is, olyannyira, hogy ha Izrael eltér a szövetség kereteitől, méltán számíthat a büntetésre, amelynek arányaival nem feltétlenül és minden formában értettek egyet Izrael fiai: mégis ez teszi különlegessé ezt a szövetségi kapcsolatot, mivel JHVH olyan Isten, aki figyelmesen meghallgatja a panasz-zsoltárokat, valamint az ószövetségi teodícea kérdéseit feszegető bölcsességirodalmat is.²⁵

Az elmúlt néhány évtized eredményei közül kiemelten fontos a dolgozat témájának szempontjából is F.M. Cross munkássága²⁶. A 90-es évek végén megjelent esszégyűjteményében azt taglalja, hogy a szövetség fogalma valójában egy rokonságon

²² Mint ahogyan azt e dolgozat lapjain is látni fogjuk a következő fejezetekben. A szövetség valóban folyamatos változásokon ment keresztül, ám véleményünk szerint abban a lényegi értelmében változatlan maradt, hogy JHVH Izraellel folyamatosan interakcióban van, és ezt a kapcsolatot soha nem szüntette meg. Ld.: TERRIEN, S.: *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, (Harper&Row Publishers, San Francisco, 1978).

²³ Leginkább L. Perlitt és E. Kutsch munkásságában mutatkozik meg ez a wellhauseni véleményhez való közeledés, természetesen annak újraértelmezett formájában. Ld.: PERLITT, L.: *Bundestheologie im Alten Testament*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969); KUTSCH, E.: *Verheissung und Gesetz*, (New York: Walter de Gruyter), 1973.

²⁴ BRUEGGEMANN, W.: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, (Fortress Press, Minneapolis, 1997). Magyarul 2012-ben jelent meg az Exit kiadó gondozásában, Tunyogi Lehel fordításában.

²⁵ Külön érdemes megjegyezni, azt a pozitív tény, ahogyan rávezeti olvasóját a szerző a felismerésre, hogy az Ószövetséget nem lehet leegyszerűsítve értelmezni, mint ahogyan a szövetséget sem lehet csakis a jogi keretekhez való megfelelésként leírni. Sőt, egy nagyon erős szociális érzékenység is kell, hogy tartozzon a szövetségi hűséghez, mely e dolgozat témáját és későbbi részeit is nagyban érinti. Ld. i.m.: 518 kk.

²⁶ CROSS, F.M.: *From Epic to Canon, History and Literature in Ancient Israel*, (John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998), 3-22.

alapuló társadalmi szerveződésnek a kibővítését jelentette az ószövetségi korban Izraelben, vagyis a rokonsággal járó kötelezettségek és privilégiumok sorába idegeneket is befogad(hat)tak, ez által válhatott az egész királyság „egy szövetséghez tartozóvá”. Ezzel tulajdonképpen a fentebb említett kutatási aspektusok mindegyikét képes volt a vizsgálódásába bevonni, s nemcsak egyetlen részterületre tudott koncentrálni. Hiszen a nyugat-sémita társadalom alapját képező „nagy család”²⁷ nemcsak szociológiai egységet alkotott, hanem vallásit, jogit és etikait is. Vagyis ebbe a nagyon komplex viszonyrendszerbe lehetett behívni „idegeneket” is, illetve ez vált a teljes társadalom szövetség értelmezésének keretévé is. Mindez természetesen alapjaiban tesz kérdéssé más, kutatástörténeti eredményeket, ha úgy tetszik hagyományokat is: hiszen ebben a viszonyrendszerben Izrael monarchikus fejlődése is több kérdést vet fel, hiszen ez a típusú társadalmi berendezkedés mintha hátráltatná annak kifejlődését, valamint a vallási és jogi centralizáció kiépítését is.²⁸ Véleményünk szerint mindez a M.Weber és követői teóriájának egy kiérleltebb, megalapozottabb megközelítési módja, melynek látásmódjában alapvetően mi magunk is osztozunk.

A házasság, mint szövetség vizsgálata P.G. Hugenbergertől született²⁹, aki nemcsak a címben említett Malakiás szakaszt vizsgálta, hanem igen mélyreható nyelvi elemzést végzett a בְּרִית fogalmán is, s rámutat arra, hogy a házasság nemcsak Malakiásnál, de a teljes Szentírásban, mint szövetségi forma jelenik meg. Eredményei összegzésekképpen rámutat, hogy a szövetség nem csupán kapcsolat, avagy kötelezettség, hanem „*egy olyan választott, a természetessel szembenő, kötelességi kapcsolat, amelyet az isteni szentség hoz létre.*”³⁰

²⁷ בְּרִית אָב

²⁸ Természetesen ezek voltak, és mind a mai napig azok is a legfőbb érvei a német tudósoknak, akik ezek miatt (is) tartják a szövetség, kanonikus formájában igen összetett fogalmát kései, monarchia végi fogalomnak. Ezzel szemben Cross, (és nem kevés követője) azt veti a német „iskola” szemére, hogy a történet-kritikai módszer talaján állva, a vonatkozó szövegek datálása miatt eleve előfeltevésként kezelik, hogy a szövetség csakis kései fogalom lehet. Részletesen ld.: HAHN, S.: *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)* in *Currents in Biblical Research* (3.2, SAGE Publications, London; Thousand Oaks, New Delhi, 2005), 263-292), 263-266.o.

²⁹ HUGENBERGER, P.G.: *Marriage as Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*, (Biblical Studies Library, Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 1994).

³⁰ Fenti mű 171.o. A házasság, mint szövetségi forma a dolgozat későbbi részeiben még kifejtésre kerül.

Jelentős hatást fejtett ki R. Rendtorff³¹ munkája, aki az ószövetségi szövetség fogalom vizsgálatában nem redukálta annak scopusát csak és kizárólag a בְּרִית terminusra, hanem szoros összefüggésben vizsgálta a בַּחַר „választani, kiválasztani” igével, s arra hívja fel a figyelmünket, hogy olyan esetekben is találkozunk a szövetség fogalmával és motívumával, amikor maga a szó nem szerepel az adott igeszakaszban.³² Ez a típusú, holisztikus munkamódszer minket is nagyban segíthet a témakör vizsgálatakor. S ez a típusú látásmód vezette el őt odáig, hogy kimondja, miszerint valójában egyetlen és új szövetség húzódik végig a teljes Héber Bibliában.³³

Más oldalról közelít M.Haran³⁴, aki a szövegek vizsgálatán túl azt hangsúlyozza, hogy a szövetségekötés aktusa mögött ceremoniális háttér is áll, melyek a következő elemeket tartalmazzák: 1. szóbeli deklaráció az uralkodó, vagy az őt reprezentáló részéről, mely tartalmazza a szövetségekötés feltételeit, 2. a vazallus beleegyezésének kifejezése, ami megfeleltethető egy eskünek, 3. s a jelenlévő tanú, aki emlékezteti mindkét felet a kötelességeikre, valamint Istennel szemben is tanú.³⁵

Kétségtelenül nagy előrelépés ez mind a munkamódszerét tekintve, mind pedig azt, hogy olyan részletekre hívja fel a figyelmünket egy-egy szövetségekötés vizsgálatakor, amely új szintre képes emelni értelmezési kereteinket. Különösen hangsúlyos, hogy Haran elkülöníti a szakrális szövetségekötéstől a „szekulárisat”, hangsúlyozva, hogy az isteni tanúság segítségül hívása nélkül is kötöttek szövetségek, melyek így teljesen emberek között kötöttek. A szövetségnek, illetve annak megkötésének kultikus, ha úgy tetszik liturgikus aspektusának hangsúlyozásával pedig nyelvészeti értelemben is tisztulhat előttünk a kép, a בְּרִית értelmezésével kapcsolatosan: nem jelenthet, illetve vonatkozhat szimplán csak „szerződésre”, amely két fél között kötöttek, hanem van egy mélyebb, kultikus értelme is.

³¹ Mint azt már korábban is említettük. Ld.: RENDTORFF, R.: *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation (Old Testament Studies)*, (Eredeti címe: *Die Bundesformel*), (T&T Clark, London, 2000).

³² Ilyennek tekinti az „Istenetek leszek, „Népemmé leszek”, illetve ezek kombinációit is.

³³ Ld. fentebb hivatkozott művének 78. oldalát! E nézetét, miszerint egyetlen szövetség húzódik végig a teljes Héber Biblián, amely folyamatosan megújul, így ebben a formában nem osztjuk, ám azt a holisztikus látásmódot, mely nem csupán a részekre és részletekre korlátozva kívánja vizsgálni a szövetség jelentőségét nagyon is.

³⁴ HARAN, M.: „*The Berit Covenant: Its Nature and Ceremonial Background*” in *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, (COGAN, M. et al eds., Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1997, 203-221).

³⁵ Ld. fenti műve 215. o.

A D.N. Freedman-D. Miano³⁶ szerzőpáros újra leporolta a bibliai szövetségek ókori-keleti hátterének kutatását, illetve azzal összehasonlítva a szövetségek két típusát különböztették meg, pontosabban sorolták két új kategóriába: az emberi kötelezettség és az isteni elkötelezettség kategóriáiba. Régi kérdések ezek, s a vita természetesen az ő munkásságuk nyomán sem enyhült, sőt, további kérdéseket vetett fel. G. Knoppers³⁷ hívja fel többek között a figyelmünket a tényre, hogy a mintául tekintett 2Sám 7-ben nem egyértelmű a szöveg alapján, hogy Isten, mint „jótévő-adakozó” szerepelne, a közel-keleti vazallus szerződések mintájára, mint ahogyan az sem mutatható ki egyértelműen, hogy a dávidi szövetség feltétel nélküli volt-e, avagy sem. A szerzőpáros később revidálta álláspontját, kutatásukat kiterjesztve a Sinai szövetségre, s a jeremiási „új szövetségre” is. Mindeközben arra jutottak, hogy a Dáviddal kötött szövetség feltételekhez kötött volt, ám az ókori-közeli-keleti analógiákhoz való ragaszkodásuk, illetve azok felhasználása több ponton is vitatható.³⁸

Az elkövetkező néhány évben született tanulmányok közül mindenképpen megemlítendő R.D. Miller, munkája,³⁹ aki a szövetség ókori közel-keleti paralleljeit vizsgálva eredményesen mutatja ki azok irodalmi és strukturális hasonlóságait a bibliai szövegekkel, s a maga kutatástörténeti áttekintésével mindezt tudománytörténeti megalapozottsággal is teszi.

A szövetség fogalmának kutatástörténeti áttekintései közül kiemelendő S. Hahn munkássága⁴⁰, aki a fontosabb mérföldköveket, kutatási irányokat nemcsak bemutatja, hanem kritikusan értékeli is, még hozzá saját korszakok kontextusába állítva, így a témával foglalkozók számára kiindulási pontnak, alaplúnak is tekinthető.

³⁶ FREEDMAN, D.N. and MIANO, D.: ‘*The People of the New Covenant*’, in (Porter and de Roo (eds.) 2003, 7-26).

³⁷ KNOPPERS, G.: *David’s Relation to Moses: The Contexts, Contents, and Conditions of the Davidic Promises in King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, (ed.: John Day, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, 91-118).

³⁸ HAHN, S.: *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)* in *Currents in Biblical Research* (3.2, SAGE Publications, London; Thousand Oaks, New Delhi, 2005, pp. 263-292), 268-270.o. Fontosnak tartjuk megjegyezni ezen a ponton, hogy a témában teljes mértékben egyetértünk Karasszon Istvánnal, aki a nemzetközi kutatástörténetet elemezve arra a következtetésre jut, hogy habár paralellként használta a Dtr az asszír *adé-szerződéseket*, ám az így született szövegek célja az volt, hogy elismerje: Izraelnek új királya van, aki maga JHVH, és ez által egy új nép is születik. Mely nép egzisztenciálisan jóval mélyebb gyökerekkel, és kohéziós erővel rendelkezik, mintsem szociológiai kategóriák, hanem maga JHVH királysága teszi őket azzá. Ld. ezzel kapcsolatosan: KARASSZON, I.: *Az Ószövetségi Teológia Történetéhez*, (Károli Gáspár Református Egyetem, L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2020), 94-95.o.

³⁹ MILLER, R.D. II: *The Israelite Covenant in Ancient Near Eastern Context* in *BN* (139, 2008), 5-18.o.

⁴⁰ HAHN, S.: *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)* in *Currents in Biblical Research* (3.2, SAGE Publications, London; Thousand Oaks, New Delhi, 2005, pp. 263-292).

1.3 Az Ószövetség missziójának irodalma

Természetesen nemcsak a speciálisan a szövetség fogalmával foglalkozó irodalom tekinthető kutatástörténeti áttekintésünk tárgyának, hiszen az Ószövetség teológiájának misszió vonatkozásait is egyre többen, és egyre részletesebben vizsgálták, vizsgálják. Közülük mindenképpen kiemelendő W. Kaiser két kiadást is megélt munkája.⁴¹ E monográfia tekinthető a témát kutató kiindulópontjának. Rendkívül nagy érdeme a koherencia, amellyel a Szentírás szövegét összefüggéseiben vizsgálja, kanonikus sorrendben haladva elemzi, hogy az adott corpus milyen missziói aspektusokra hívja fel olvasója figyelmét. Hatalmas irodalmi anyagot mozgat meg, ám nem mehetünk el szó nélkül amellett sem, hogy műve nem kifejezetten bibliai teológia, sem exegézis: a deskriptív holisztikus munkamódszer melyet alkalmaz sok esetben nélkülözi az adott perikópa, vagy irodalmi egység részletes analizisét, s a meta-narratíva oltárán, melyre könyvét felfűzi, néhol túl sok áldozatot hoz, könnyen feloldva igen komplex kérdéseket.⁴²

Mindezért elmarasztalni természetesen sem őt, sem a kortársait nem lehet. Hiszen egy megváltozott missziói helyzetben keresnek *missziológiai* kapaszkodót, amely a biblica teológia területén keresi kapaszkodóját. S nyilvánvalóan meg is találja, ám éppen a fenti sorok kell, hogy emlékeztessenek minket is arra a veszélyre, hogy prekonceptiózusan akarjunk egy-egy irodalmi egységhez hozzáállni, avagy éppen az adott szövetségkötéshez kapcsolódó szöveget elemezni. Hiszen amennyit nyerhetünk rajtuk azzal, hogy az előfeltételezést igazoljuk, legalább annyit, sőt többet veszíthetünk azzal, ha kihagyjuk a kritikai bibliatudomány eszköztárát.

Az ószövetségi Izrael önértelmezésének, szövetségi kereteinek inkluzív aspektusaira hívja fel a figyelmünket R.D. Miller tanulmánya⁴³, egészen pontosan a Sion-tradíció, valamint a Sion-énekek vonatkozásában. Vallás, valamint kortörténeti szempontból is értékes tanulmánya felmutatja, hogy a Sion tradíció és a Sion-énekek mind műfaji szempontból, mind szerkezetüket tekintve tökéletesen illeszkednek az ókori Közel-Kelet irodalmába, egyetlen nagy különbség azonban felfedezhető: az ún. *Völkerwallfahrt*, a népek

⁴¹ KAISER, W.: *Mission in the Old Testament. Israel as a light to the Nations.* (Ada, MI: Baker Academic, 2012²).

⁴² Kaiser munkája nem volt előzmények nélküli. Elég, ha csak az alábbi művekre gondolunk: ANDERSON, G.: *Theology of the Christian Mission* (New York: McGraw-Hill, 1961); FILBECK, D.: *Yes, God of the Gentiles Too: The Missionary Message of the Old Testament*, (Wheaton: Billy Graham Center, Wheaton College, 1994); HEDLUND, R.E.: *The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1991); RIDDER, R.D.: *Disciplining the Nations*, (Grand Rapids: Baker, 1975).

⁴³ MILLER, R.D.: "Gentiles in the Zion Hymns: Canaanite Myth and Christian Mission," in *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, (vol. 26, 2009, 232-46).

Sionhoz való elzarándoklása, mely új egzisztenciális és hitbéli alapokra helyezi a népeket, akik egy közös otthonra találnak az Istennél. Mindez ekkleziológiai, missziói szempontból is legalábbis megfontolásra kell, hogy késztesen minket.

A Miller által felvetett probléma tulajdonképpen nem új, hiszen már az Újszövetség egyik fő kérdése is ez: a pogányokból lett keresztyének izraelitává kell, hogy váljanak-e ahhoz, hogy Isten szövetségébe tartozhassanak?⁴⁴

Hasonló probléma merül fel a *Völkerwallfahrt* esetében is, melyet a prófétai irodalom missziói aspektusainak kutatói is újra és újra feltesznek: centripetális, avagy centrifugális missziói látásmódot kell-e látnunk akkor, amikor a próféták nagy eszkatologikus látomásait értelmezzük? Különösen Deutero-Ézsaiás esetén nagy kérdés ez; mind az Újszövetség⁴⁵, mind a reformátorok egyértelműen az ószövetségi misszió „atyjának” nevezték a prófétát. A vita azonban az elmúlt évtizedekben erősen kiélesedett, sőt, a terminológia is mintha változna: a nacionalista vagy univerzalista prófétát szeretné hol egyik, hol a másik oldal előtérbe helyezni.⁴⁶ Ha más oldalról közelítjük meg a problémát, a kérdés úgyszólván felmerülhet, hogy Izrael passzívan, JHVH-val kapcsolatának tükröződése által tölti-e be a missziói szerepét, vagy aktívan részt vesz a szövetséghez való tartozásba való meghívásra?

Mindennek a problémának igen érdekes megközelítési módját találhatjuk meg a holt-tengeri tekercsek irodalmában, különösen is igaz ez a *Damaszkuszi irat* tekintetében, amely a qumráni közösséghez tartozó embereket tartja az új szövetség népének, speciálisan önmagukra értelmezve a Jer 31-32 jövendöléseit. Úgy tűnik, hogy az egyébként kis lélekszámú közösség mindezek ellenére önmagára, mint a teljes Izraelre tekintett, és ez alapján határozta meg egy alapvetően a vallási élet tisztaságát megőrizni kívánó, elkülönülő hozzáállását, mely végső soron a teljes zsidóság megújítására törekszik.⁴⁷

⁴⁴ Ld. pl.: ApCsel 15. rész, valamint Rm 9-11. részeket. Külön érdekes, hogy a következőkben tárgyalandó, noahita szövetséghez tartozó előírásokat a pogány keresztyének esetében is megtartották.

⁴⁵ ApCsel., 13, 47 pl.

⁴⁶ Részletesen ld.: GRISANTI, M.A.: *Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40–55: An Update* in *TMSJ* (9/1 Spring 1998, 39-61).

⁴⁷ Ld.: ANGEL, J.L.: *Damascus Document in Outside the Bible: vol. 3, Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, (2975-3035, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2013). Valamint: NEWSOM, C.A.: *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran. [Studies on the Texts of the Desert of Judah 52]*, (Brill, Leiden and Boston, 2004), NITZAN, B.: *The Concept of Covenant in Qumran Literature* in GOODBLATT, D-PINNICK, A-SCHWARTZ, D.R. (eds.): *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, (Brill, Leiden, 2001, 85-104).

E kérdéskört igyekszik részletesen körüljárni az elsődlegesen Újszövetség-kutató M. Bird.⁴⁸ Monográfiájában egyrészt a fenti kérdést elemzi, másrészt ezt igen alapos részletességgel teszi: a lehető legalaposabb történeti összehasonlítással, ókori leírások és sírfeliratok összevetésével, a rendelkezésre álló demográfiai adatok kiértékelésével. Kutatásai alapján egyértelműen nem beszélhetünk zsidók által célzottan végzett misszióról, ám a vallás az ókorban is vonzó lehetett mások számára, amely megmutatkozik a prozeliták számának növekedésében, valamint a zsinagóga rendszer, amely a Második Templom időszakában kiépült, lehetővé tette, hogy a szétszóratott zsidóság az akkori világ minden táján jelen legyen, vagyis úgy lehetett univerzális, hogy közben (Bird szerint) leginkább centrifugális álláspontot képviselt.

Végül, de nem utolsósorban S. Riecker összefoglaló, rendszerező munkájáról⁴⁹ is szót kell ejtenünk. Munkája kifejezetten értékes abból a szempontból is, ahogyan a különböző missziológiai irányzatokat az ószövetségi kutatástörténet szempontrendszerével egyezteti. Teszi ezt az anyag tematikus, jól átgondolt elrendezésével, ráadásul azokat a saját kontextusukban, kutatástörténeti paradigmájuk alapján, kritikusan értékeli is. Dolgozatunk relevanciájának megindoklását nagyban alátámasztja, amit ő maga is lát. Tudniillik, hogy 1990-től kezdve hatványozott figyelemmel fordul mind a missziológiai, mind pedig a biblica teológiai tudomány az Ószövetség lehetséges missziói aspektusai felé.⁵⁰ Munkájának hatalmas értéke, hogy egyrészt missziológiai, másrészt pedig exegetikai szempontból is feltárja az olvasó előtt, hogy ahogyan a Héber Biblia sem egységes missziói szempontból, úgy annak kutatástörténete sem lehet az. Mindenesetre mind struktúrájában, mind pedig az egyes témák kifejtésével nagy hatást gyakorolt a témát érintő tanulmányokra.⁵¹

⁴⁸ BIRD, M.F.: *Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, (Baker Academic, Michigan, 2010).

⁴⁹ RIECKER, S.: *Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung* (Beihefte Interkulturelle Theologie), (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2008).

⁵⁰ RIECKER, S.: *Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung* (Beihefte Interkulturelle Theologie), (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2008), 12.o.

⁵¹ A szerző egy későbbi tanulmányában Izrael és a népek viszonyát Izrael mandátumában véli leginkább értelmezhetőnek. Mely mandátum az áldás továbbadásában mutatkozik meg leginkább és legerőteljesebben véleménye szerint. Ld. részletesebben: RIECKER, S.: *Missions in the Hebrew Bible revisited: Four theological trails instead of one confining concept in Missiology: An International Review*, (vol. 44, issue:3, 2016), 324-339.o.

II. fejezet: A Noéval kötött szövetség

Következő fejezetünkben a Noéval kötött, vagy másnéven noahita szövetséget tárgyaljuk, méghozzá tesszük ezt a dolgozatunk témájához illeszkedő, speciális nézőponton keresztül. A kutatás irányvonalának fő, hipotetikus kérdéseinek nyomvonalán haladva vizsgáljuk meg az univerzális szövetséget, mely történet először használja az előző fejezetben tárgyalt **בְּרִית** kifejezést.⁵²

A szövetségkötés, és annak univerzális utóhatása minden kétséget kizáróan hatással volt az Újszövetségre is, hiszen amikor előkerül a pogányból lett keresztyének számára is betartandó tórai rendelkezések problémája, egyértelműen itt keresik a probléma megoldásának gyökereit.⁵³ S ahogyan bizonyára nem véletlenül tesz így az Újtestamentum, úgy dolgozatunk szempontjából is releváns kérdések és válaszok merülhetnek fel, illetve kell, hogy felmerüljenek.

2.1 A noahita szövetség vallástörténeti kontextusa

Maga a Noéval kötött szövetség, valamint már a Noé története önmagában is, minden kétséget kizáróan illeszkedik az ókori Közel-Kelet özönvízről szóló irodalmába. Különösen is a Tigris és az Eufrátesz vidékén volt az emberek mondhatni minden napos tapasztalata a nagy folyók megáradása, majd visszahúzódása, mely a babiloni vallásos irodalomban is visszaköszön. Elég, ha csak az Atrahaszisz-eposzra gondolunk, melynek feltételezett keletkezési ideje a Kr.e. 7. század lehetett. Az eposz beszámolója szerint Enlil az, aki úgy dönt, hogy elárasztja a földet vízözönnel, mert túlságosan elszaporodtak, valamint a „zaj” miatt melyet keltenek. Enki, egy másik isten utasítja az ember Atrahasziszt, hogy építsen egy hajót, melynek segítségével megmenekülhet. A megmenekülésük után Enlilnek el kell fogadnia a megmenekülést, ám ezek után démonokat küld az emberek közé, hogy megakadályozza az elszaporodásukat. Miközben a babiloni történet az ártatlanok halálának okait keresi, addig a bibliai özönvíz történet azt hangsúlyozza, hogy Isten számára mennyire fontos az emberi élet. Tehát a Noé története a fent jelzett babiloni történetnek, egyfajta ellentörténeteként is értelmezhető.⁵⁴

⁵² Sőt, az 1Móz 9, 9-17-ben hétszer is szerepel a szövetség fogalmának terminus technikus. Részletesebben ld.: BARTON J (ed.): *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, (Princeton University Press, Princeton, 2016), 312.o.

⁵³ Ld. az Ap. Csel. 15. fejezetét!

⁵⁴ MORAN W. L.: „Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood,” in *Biblica* 52 (1971): 51–61.o.

Hasonló párhuzamot találhatunk a Gilgames-eposz⁵⁵ özönvízről szóló beszámolóiban is, ami viszont lényeges különbség, hogy a Gilgames-eposz nem indokolja az özönvizet, nem keres mögöttes etikai döntéseket. Mint ahogyan abban is találunk különbséget, hogy a történetek főszereplői hogyan viszonyulnak az istenségtől kapott utasításra: Noé esetében ez a teljes fegyelmezettségben nyilvánul meg, ugyanez viszont nem mondható el Ut-Napistimről. Mint ahogyan az is lényeges különbségnek tekinthető, hogy Noé származása nem volt előkelő, ám a Gen 5. fejezetének *toledot*-ja szerint Ádám egyenes ági leszármazottja volt. Vagyis a Biblia a Noé történetét egyértelműen a teremtéstörténetével állítja párhuzamban, valamint annak egyfajta kontinuitásaként értelmezi.⁵⁶ S ebben az összefüggésben, valamint a történet frazeológiája, illetve a teremtés történetből vett idézetek miatt is olybá tűnhet, hogy Noé egy következő Ádámként áll előttünk, még hozzá olyan értelemben, hogy ami az első teremtéskor elromlott, az itt, az özönvíz után egy újakezdésben megváltozhat. Ezt mindenképpen szükséges látnunk, hogy a P anyaga elrendezésekor, illetve redakciójakor ebbe a teológiai kompozícióba illeszti bele azt az özönvíz történetet, amely alapvető forrásait és elemeit véve megtalálható az ókori-Keleten, ám a Genézisben elfoglalt helye és szerepe alapján másként interpretálandó, melyet e fejezet későbbi részében részletesen is kifejtünk.

2.2 Exkurzus: A szivárvány: jelkép, vagy a „harcos Isten” íja?⁵⁷

A Genézis 9, 13-ban szereplő *וַיִּבְרַךְ* kifejezés fordítása, ám leginkább értelmezése régóta vita tárgyát képezi.⁵⁸ A legkézenfekvőbb, és legegyszerűbb magyarázata⁵⁹ annak tűnik, ha egyszerűen a szivárvány képével próbáljuk meg visszaadni, melynek sokszínűségében, szépségében visszaköszön Istennek a teremtett világgal közölt szeretete.⁶⁰ Ám a kifejezés jelentéstartalmának mélyére ásva már nem ennyire egyértelmű a helyzet.

A tény, hogy Szíria-Palesztínában, annak meteorológiája miatt a szivárvány igen ritka jelenség, alátámaszthatná, hogy valóban szivárványról tesz említést a Noé története.

⁵⁵ Ld.: KOMORÓCZY G., RÁKOS S.: *Gilgames/Agyagtáblák üzenete* - ékírásos akkád versek, (Európa Kiadó, Budapest), 1974.

⁵⁶ Ld. pl. Barton fentebb idézett művének 312. oldalát!

⁵⁷ Az exkurzus kisebb változtatásokkal megjelent a *Confessio* folyóiratban. Ld.: BALOGH R.: *A szivárvány: jelkép, vagy a „harcos Isten” íja?* in *Confessio*, (45. évfolyam, 2021/4, 69-76).

⁵⁸ Már Wellhausen is látta és érzekelte a problémát. WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2013), VIII.II. fejezete.

⁵⁹ Mindezt alátámasztani látszik a legjelentősebb ószövetségi lexikonok adatközlése is. Ld. pl.: *BDB* (906), vagy *HALOT* (III: 1155).

⁶⁰ Mindezt megerősítve láthatjuk, ha tekintetbe vesszük, hogy nem ez az egyetlen igehely, ahol hasonló szerepet tölt be a szivárvány: elég, ha csak az Ez 1,28-ra gondolunk.

Hiszen egy, a területen ritkán látott természeti jelenség valóban emlékeztethette az embereket Isten szeretetére, szövetségi hűségére. Azonban ha a konkordanciális, statisztikai adatokat megnézzük, azt fogjuk látni, hogy a **תִּשְׁבֵּן** 76 alkalommal szerepel a Héber Bibliában, s ebből 72 alkalommal egyértelműen harci, avagy vadász íjat jelent. Az a tény is tovább bonyolítja a kifejezés megértését, hogy itt nem csupán önmagában áll a fent jelzett héber szó, hanem egy szóösszetételben, méghozzá a **תִּשְׁבֵּן בְּעָנָן** „szivárvány/íj a felhőben, felhőn” kifejezésben. A kifejezés mindösszesen kétszer szerepel ebben a formában az Ószövetségben, tehát semmiképpen sem tekinthetjük egy rögzült, jól bejáratott, és gyakran használt kifejezésnek.⁶¹

A fent jelzett *felhő* szó azonban nem esőfelhőt jelent, még csak nem is egy darab felhőt, sokkal inkább egy felhőréteget, amely eltakarja az eget. Éppen ezért is fontos figyelembe vennünk, hogy a 9,16 szerint a szövetség jele elsősorban Isten számára jel, amit az emberek nem is feltétlenül láthatnak. Ráadásul nyelvészetileg igencsak bizonytalan lábakon áll, hogy az említett héber kifejezés valóban szivárványt jelent-e. Hiszen a szöveg egyáltalán nem erősíti ezt meg, indirekt utalás, vagy a nyelv által alkotott kognitív kép természetesen elvezetheti az olvasót ebbe az irányba, ám - vallástörténeti szempontból sem mellékesen - mindez nem igazolható minden kétséget kizáróan.⁶²

2.2.1 A szivárvány valójában harci íj?

Statisztikailag nézve a **תִּשְׁבֵּן** valóban a legtöbbször harci íjat jelent. A Genézisben hétszer találkozhatunk ezzel a héber szóval, ebből kétszer az általunk is vizsgált szakaszban, amit legtöbbször a szivárvány képével szokás visszaadni, illetve a Gen 27,3-ban, ahol viszont kétségtelenül harci íjat jelöl.⁶³ A harci íj az ókori-keleten igen veszélyes és kíméletlen fegyver lehetett. Az íjászok különleges szerepet töltöttek be a hadseregekben, sőt, maga a Szentírás is olyan esetekben emeli ki az íj, a nyilak, vagy éppen az íjászok szerepét, amikor egy kifejezetten erős, hatalmas harcosról, vagy népről tesz említést.⁶⁴ Ami azonban

⁶¹ E. van WOLDE: *One Bow or Another? A Study of the Bow in Genesis 9:8-17*, in VT (vol. 63. Fasc.1, 2013, 129-144), 133-134.o.

⁶² Uo.

⁶³ Külön érdekes ebből a szempontból megfigyelni a haldokló Jákob szavait, melyeket Józsefhez intéz a Gen 48,22-ben, ahol egyértelműen és kristály tisztán használja a kifejezést, méghozzá harci íj értelemben.

⁶⁴ Ld. pl.: 1 Sám 31,3, 2 Sám 1,18-27!

még sokkal fontosabb, hogy ennek az erős harcosnak a képét az Ószövetség JHVH-ra is vonatkoztatja, amelynek gyökerei a harcos Isten ókori-keleti képében húzódnak.

2.2.2 A harcos Isten

A harcos Isten képe igen gyakori volt az ókori-keleten, sőt ezen kultúrákon kívül is. Többször ábrázolták így a térségben az isteneket, s ami igazán releváns a témánk szempontjából is, az az, hogy a harcos Isten képében általában a vihar isteneket ábrázolták, melyet JHVH tulajdonságai közé is odasorol a Biblia. Ám itt Noé esetén JHVH ugyan hasonló nyelvi megjelölésben és kontextuális értelemben, viszont mégis éppen a teremtő, újjáteremtő Isten képében mutatkozik be.⁶⁵

Mindezeket figyelembe véve szükséges egy pillantást vetnünk, hogyan ábrázolták az ókori Közel-Keleten a vihar isteneket, illetve ezek a képi megjelenítések milyen szerepet tölthettek be az emberek minden napi, és vallásos életében.⁶⁶



Fenti okfejtésünkre kiváló példát nyújt ez a kép⁶⁷, mely valószínűleg az Újasszír korból származik. Általában az asszír királyt ábrázolták a vadász képével, a fenti

⁶⁵ KLINGBEIL, M.: *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, (University Press / Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg Switzerland/Göttingen Germany, 1999), 169-170.o.

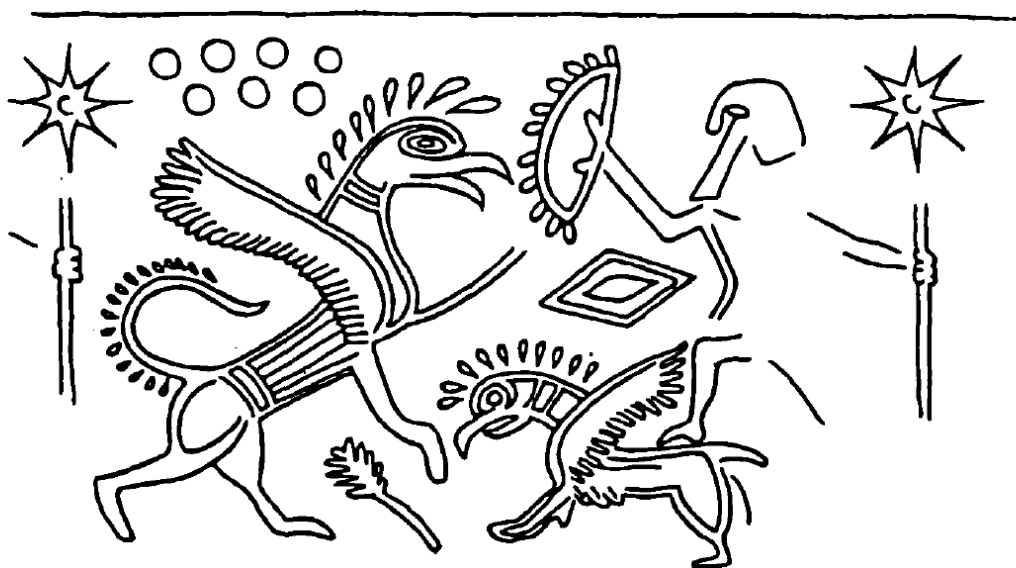
⁶⁶ Klingbeil fentebb idézett műve elsősorban a zsoltárookra koncentrál, s disszertációjában is arra hívja fel a figyelmet, hogy a héber költészet sem hagyta, hagyhatta figyelmen kívül ezeket az isteni attribútumokat, de tette ezt természetesen JHVH-ra vonatkoztatva.

⁶⁷ Az exkurzusban szereplő képek forrása.: KLINGBEIL, M.: *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, (University Press / Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg Switzerland/Göttingen Germany, 1999).

pecsénymó vizont a szárnyak segítségével egy mitológiai dimenziót is megnyit az ábrázolás előtt, melyet mind állatokra, mind pedig emberekre alkalmaztak az asszírok a korszakban. Az ábrázolt isten beazonosítása nem egyértelmű, vagy Ninurta, a háború és a vadászat istene, vagy Adad, a vihar isten is szóba jöhet.⁶⁸

Jó néhány olyan régészeti lelet került elő, amelyet feltételezhetően egyfajta amulettként tarthattak maguknál az emberek, ez által is kiváltva az isten(ek) jóindulatát, illetve védelmet reméltek tőle a természeti csapásokkal szemben is.⁶⁹

Mindezek ismeretében, valamint a noahita szövetségkötés kontextusának ismeretében is különösen fontos a következő kép, mely Megiddóból került elő, valószínűleg a Kr.e. 9-6. században keletkezhetett, s szintén Újasszír stílusjegyeket mutat.



A férfi hosszú szakállat visel, egyik lábán egy griffhez hasonló *vegyes lényre*⁷⁰ támaszkodik, jobb kezében talán fegyvert tarthat, melyet a szimbolikus Vénusz csillag díszít. Vele szemben, támadó állásban egy griffmadár, közöttük egy rombusz, melynek jelentése az ókori-keleti ikonográfiában nem világos, ám valószínűleg az óvó, rontást távol tartó erőt szimbolizálja. A férfi képével nem azonosíthatjuk be egyik istenséget sem kétségek nélkül, ám a képi megjelenítés, a mitológiai elemek valószínűsítik, hogy egy mennyei, mitologikus

⁶⁸ Ld. Klingbeil, i.m. 179.o. Az ezt megelőző részekben további példákat hoz a harcos Istenről előkerült régészeti leletekről, valamint külön említésre méltó, ahogyan a képek, domborművek, pecsénymók, sztlék hermeneutikai és értelmezési kereteit megadja.

⁶⁹ KLINGBEIL, M.: *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, (University Press / Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg Switzerland/Göttingen Germany, 1999), 169 kk.

⁷⁰ A nemzetközi szakirodalom úgy hivatkozik ezekre a vegyes vagy kevert mitológiai lényekre, mint *Mischwesen*, megtartva ezáltal a német frazeológiát még angol nyelven is.

harc elbeszélése ez a művészet eszközeivel. Ami a fejezet témája kapcsán különösen fontossá teszi, az a harcos bal kezében található íj, melyet nem támadó állásban tart, hanem védekező pozícióba helyezkedik, s úgy tűnik, hogy mint védekező fegyvert használja az íjat.⁷¹ Márpedig, ha ez így van, ez esetben nem állna még csak vallástörténeti párhuzam nélkül sem az, hogy Noé történetében JHVH az íjat, mint védekező fegyvert tartja a felhőkön, hogy a káosz erőit ez által tudja megfékezni.⁷² A kommentár irodalom a szivárványra oly módon tekint az elmúlt bő évszázadban, amely nemcsak mint védekező fegyver emlékezteti szövetségére magát JHVH-t, hanem mint a megbékélés, a békesség jelére is. Mint ahogyan arra is látunk utalást, hogy a szivárvány, (harci íj) épp a harcos Istent jellemzi, amely mindig kész ez által (is) felvenni a harcot ellenségeivel szemben.⁷³

Ezen a ponton szükséges megjegyeznünk, hogy a Noé története és a teremtés történet mind nyelvezetében, mind kozmológiájában ugyanarról a tőről ered. S ha megnézzük a teremtésben hogyan és milyen módon fékezi meg a megteremtett égbolt (רָקִיעַ) a káosz vizeit, akkor ebben a kontextusban, valóban értelmezhető a szivárvány úgy, mint a szövetség jele, amely által Isten védelmezi a Földet a káosz vizeitől. Ezt megerősíteni látszik, hogy a Gen 9,11-ben, a magyar fordítási hagyományban özönvízként fordított מַבּוּל nem csupán

⁷¹ Ennek alátámasztására az *Enúma Élis*ben is látnak hasonló vonásokat.

„Föltartotta Enlil az íjat, magasra földobta előttiük;
a hálót is, amelyet készített, látták az istenek, atyái;
látták az íjat, a szépalakút,
remekelt művét dicsérték atyái.
Fölemelte Anu magasra, szólott istenek gyülekezetében.
Letette az íjat,
nevét így nevezte:
"Hosszú" az egyik, a másik "Erős",
a harmadik meg "íj-csillag az égen"!
Megjelölte helyét fönn.

Íja sorsát, hogy már megjelölte,
trónját dobta föl
az égre.
Nevét fenségessé
tette.”

Idézet kiemelve az *Enúma Élis* VI. kötélműjéről. Részletesen ld.: KOMORÓCZY G: *Gilgames – Agyagtáblák üzenete, ékírásos akkád versek*, (ford. Rákos Sándor), (Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1986), 5–29.o.

⁷² A kép részletesebb magyarázatához ld.: KLINGBEIL, M.: *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, (University Press / Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg Switzerland/Göttingen Germany, 1999), 183.o. Hasonlóképpen látja és értelmezi a rabbinikus irodalom, illetve annak kommentárjai. Ld. pl.: RAMBAN (NACHMANIDESZ): *Commentary on the Torah Genesis*, (Shilo Publishing House, New York, 1971), 136-37.o.

⁷³ TURNER, L.A.: *The Rainbow as the sign of the Covenant*, in *VT*, (vol. 43, fasc.:1, 1993, 119-124), 119-120.o. Természetesen ezt a véleményt is igen erőteljesen vitatják, mondván, a fentebb idézett *Enúma Élis* szakasz nem meggyőző párhuzam, mivel a Noé történetében lévő özönvíz esetén nem találkozunk ellenségképpel, hacsak a megromlott emberiség nem az.

vizeket, özönvizet jelent, hanem a kozmikus vizeket, melyeket az ókori-Keleten egyértelműen a káosz erőinek tartottak.⁷⁴ Vagyis ebben az értelemben a szövetség jeleként (𐤍𐤓) előttünk álló szivárvány ugyanazt a szerepet tölti be mint a körülmetélés (Gen 17,4) vagy éppen a Sabbat (Ex 31,13-17), emlékezteti Istent a szövetségre, az emberiség, és a teremtett világgal szembeni hűségére.

2.3 A Gen 9,1-17 exegetikai vizsgálata

2.3.1 Általános bevezető a szakasz exegéziséhez

Mivel a szövetségkötés elbeszélése egy jól behatárolható igeszakaszban található, ezért az akadémiai exegézis módszertanával, illetve a jelentősebb Genézis-kommentárok felhasználásával igyekszünk azt interpretálni.

A Noéval kötött szövetségnek a teremtés történetével való kapcsolata egyértelmű, mint ahogyan az is, hogy az eredeti teremtés az emberiség bűnei miatt egy olyan irányban halad előre, amit Isten nem tűrhetett. Vagyis a Noé története, olyan módon kapcsolódik össze a teremtéstörténettel, hogy az özönvíz után megmaradó emberek és állatok segítségével, egy új teremtés kezdődik el.⁷⁵

Mint ahogyan ennek analógiájára egyes kutatók a Jer 18-ban található fazekas képével is kapcsolatba hozzák a noahita szövetségkötést, illetve újrakezdést, mondván, Izrael hitének, JHVH-hoz fűződő kapcsolatának is hasonlóképpen szüksége van az újjászületésre.⁷⁶ Abban is viszonylagosan nagy az egyetértés a tudományos életben, hogy a Gen 6-9. részekben megtalálható Noé történet két forrást tartalmaz, illetve jól elkülöníthetően kimutathatónak tűnik a J és a P keze nyoma a történetünkben.⁷⁷

Noét igaz embernek írja le a szakasz, ami tipikusan papi kifejezés, és valószínűleg a P értelmezése szerinti, szövetséghez való hűséges odaszánást jelenti, ebben a kontextusban.

⁷⁴ Vö.: BEGRICH, J.: "Mabbul: Eine exegetisch-lexicahsche Studie" in *Zeitschrift für Semitista und verwandte Gebiete* (6, 1928, 134-53).

⁷⁵ Ld. ARNOLD, B.T.: *Genesis (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008), 96-98.o.

⁷⁶ SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (*Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 156.o.

⁷⁷ Ld.: Pl. fentebb hivatkozott kommentárokat, illetve WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 449 kk.

Ráadásul דָּמִיָּם-ként is jellemzi, amelyet a P azokra az állatokra használ elsősorban, melyeket fel lehetett áldozni Istennek, ezzel is rámutatva arra, hogy Isten elfogadta Noét.⁷⁸

Azt is fontosnak tartja kiemelni a szöveg, hogy Istennel is járt, csakúgy, mint korábban Énók, ami az ószövetségi kegyesség mintaképének is tekinthető. Ez a személyiség teljes kontrasztba állítható korának embereivel. A szöveg háromszor is kiemeli, hogy ez a világ korrupt, és megérett a pusztulásra, amit Noé kedvéért sem változtat meg Isten, ám megmutatja az Ő kegyelmét.⁷⁹ A שַׁחַת igét több, ragozott alakban is hozza ez az igeszakasz, nifalban és hifilben is, ugyanazzal az igével fejezi ki azt, hogy Isten látta a föld igazságtalanságát, s azt is, hogy emiatt cselekedni fog. Ezzel a szójátékkal is igyekezve kifejezni azt, hogy Isten igazsága és büntetésének mértéke is igazságos, nem megy azon felül, amit Isten kegyelme ne tudna helyreállítani.⁸⁰

2.3.2 A történet szerkezeti felépítése

Szerkezetét tekintve Noé története beszédekre épül fel, a fő beszédek után albeszédet követik, ám érdekes módon Noé részéről csak olyan reakciókról olvasunk, mely az engedelmisségét és hűségét emeli ki. Ilyen pl.: hogy „és megtette, és úgy cselekedett...”. Noé nem beszél addig, amíg mindent meg nem tett, és mindent úgy nem tett ahogyan azt Isten kérte. Azt is meglehetősen érdekes látni, hogy Isten előre közli vele, hogy mi készülődik, mint ahogyan azt is, hogy szövetséget (בְּרִית) fog vele kötni.⁸¹

Ha a teljes Noé történet strukturális felépítését szeretnénk látni, azt a könyv neves kommentátorai általában a két, viszonylag jól elkülöníthető forrás alapján rajzolják meg. Ám természetesen a konkrét szövetségkötés leírása, mely esetünkben releváns, további strukturális elemekre bontható.⁸²

⁷⁸ Ld. pl. Gen 6,9. Valamint: ARNOLD, B.T.: *Genesis (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008), 96-98.o.

⁷⁹ Vö. VON RAD, G.: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 119-120.o.

⁸⁰ Uo.,

⁸¹ Ld. Uo., valamint fent jelzett mű 98 kk.

⁸² Ehhez ld. újabban: SEEBASS, H.: *Genesis: Urgeschichte (1,1-11,26)*, (Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn, 1996), 229.o. Valamint vö.: WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 395.o.

	J	P
<i>Az emberiség megromlása</i>	6,5	6,11 kk.
<i>A pusztítás elhatározása</i>	6,7	6,13
<i>Az özönvíz meghirdetése</i>	7,4	6,17
<i>A bárkába menetel parancsa</i>	7,1	6,18
<i>Az állatok kiválogatása</i>	7,2	6,19 kk.
-----	7,6-8,5	
<i>A bárka elhagyása</i>	8,6-12	8,15-17
<i>Nem lesz többé özönvíz</i>	8,20-22	9,8-17

2.3.3 A Gen 9,1-17 struktúrája

A Noé történetének három fejezetet is átívelő strukturális elemzés után a dolgozat témáját érintő, szövetségkötést tárgyaló, valamint az özönvíz történetének P-i leírását is szükséges szerkezeti és tartalmi szempontból is megvizsgálunk.

A P nagy szerepet szán az özönvíz történet lezárásának, illetve konklúziójának. C. Westermann egy olyan kifejezést használ ennek meghatározására, melyet németül *Achtergewicht*-nek nevez.⁸³ Ezzel is utalva arra, hogy a P szemében ez az igeszakasz mennyire fontos, tulajdonképpen ez által is illeszkedik a P világnézetébe, teológiai és történelem értelmezési struktúrájába.

Szakazunk ugyanis két jól elkülöníthető részre bontható, s mindkettőnek stilisztikailag is érzékelhető bevezetése és befejezése is van. Mindezek alapján a szövetségkötést, valamint az özönvíz történetének P-i leírását viszonylag nagy biztonsággal bonthatjuk fel a 9,1-7 és a 9,8-17 versekre. Mindezt alátámasztani látszik az is, hogy ugyanazokkal a mondatokkal kezdődik és végződik mindkét szakasz, egészen pontosan a 9,1 és a 9,7, illetve a 9,9 és a 9,17b versek. Mindkét résznek önálló üzenete van, melyet már Gunkel is így látott⁸⁴, azaz mint Isten két, különböző üzenetét Noé felé. Az is egészen világosan látszik, hogy a fenti szerkezeti felépítésben is megfigyelhető, a J külön konklúzióval rendelkezett az özönvíz lezárásával kapcsolatban, amely valószínűleg ismert

⁸³ WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 458-459.o.

⁸⁴ GUNKEL, H.: *Genesis*, (Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1963), 146-148.o.

volt a P előtt, s annak analógiájára készíti el saját konklúzióját. A 8, 21 szakaszunk első strukturális részére, míg a 8,22 a másodikra utal, illetve áll előttünk parallelként. Ám a két egység mélyreható vizsgálata utána arra a megállapításra juthatunk, hogy valójában mindkettő egy közös üzenet felé vezeti az olvasót; az első megújítja minden élőknek áldását, a másodikban pedig elhangzik az ígéret, hogy nem lesz többé özönvíz. Mindezt stilisztikai finomsággal is érzékelteti a szöveg, hiszen a két rész kezdő és befejező mondatai ugyanazok, ezzel is felmutatva, hogy két különálló, és önálló részről van szó.⁸⁵

2.3.4 A Gen 9,1-17 szövegkritikai vizsgálata

Mindezek ismeretében, a klasszikus protestáns exegézis nyomvonalát követve szükséges a vizsgált igeszakaszokat szövegkritikai vizsgálatnak is alávetnünk, valamint természetesen saját, munkafordítást is közlünk az érintett héber szövegről.

Alább közöljük a Gen 9, 1-17 bibliai héber szövegét, a verseket egymás alatt számozatlanul, soronként tördelve.

⁸⁵ ARNOLD, B.T.: *Genesis (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008), 108 kk.

וַיְבַרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֶת־בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ:
 וּמוֹרָאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל־חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמַשׁ הָאָדָמָה
 וּבְכָל־דָּגֵי הַיָּם בַּיַּדְכֶם נִתְּנוּ:
 כָּל־רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא־חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ כִּי־רֶק עָשָׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־
 אֲדָם־בֶּשֶׂר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ:
 אֲךְ אֶת־דַּמְכֶם לְנַפְשׁוֹתֵיכֶם אֲדַרְשׁ מִיַּד כָּל־חַיָּה אֲדַרְשְׁנֶנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֲדַרְשׁ
 אֶת־נַפְשׁ הָאָדָם:
 שִׁפְדֹךְ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ כִּי בַצֵּלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם:
 וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שִׂרְצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ־בָהּ:
 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ וְאֶל־בָּנָיו אַתּוּ לְאָמָר:
 וְאַנִּי הִנְנִי מְקִים אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת־זִרְעֵכֶם אַחֲרֵיכֶם:
 וְאֵת כָּל־נַפְשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם בְּעוֹף בְּבַהֲמָה וּבְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכָּל יִצְאֵי הַתְּבֹה
 לְכָל חַיַּת הָאָרֶץ:
 וְהִקְמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא־יִכָּרֵת כָּל־בֶּשֶׂר עוֹד מִמִּי הַמַּבּוּל וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחַת
 הָאָרֶץ:
 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת־הַבְּרִית אֲשֶׁר־אַנִּי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל־נַפְשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם
 לְדֹרֹת עוֹלָם:

אֶת־קִשְׁטֵי נִתְּתִי בַעֲנַן וְהִיִּתְהָ לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ:
 וְהָיָה בַעֲנַנִּי עָנָן עַל־הָאָרֶץ וְנִרְאָתָה הַקֶּשֶׁת בַּעֲנָן:
 וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל־נַפְשׁ חַיָּה בְּכָל־בֶּשֶׂר וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד הַמַּיִם
 לְמַבּוּל לְשַׁחַת כָּל־בֶּשֶׂר:
 וְהִיִּתְהָ הַקֶּשֶׁת בַּעֲנָן וְרֵאִיתֶיהָ לְזִכָּר בְּרִית עוֹלָם בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל־נַפְשׁ חַיָּה בְּכָל־בֶּשֶׂר אֲשֶׁר
 עַל־הָאָרֶץ:
 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ זֹאת אוֹת־הַבְּרִית אֲשֶׁר הִקְמֹתִי בֵּינִי וּבֵין כָּל־בֶּשֶׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ:

9,1: Azután megáldotta Isten Noét és fiait, és azt mondta nekik: Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet

9,2: S féljenek tőletek, és rettegjenek a föld minden élőlényei⁸⁶, és az ég minden madarai, [és]⁸⁷ minden földi csúszómászó, és a víz minden hala, melyeket a kezetekbe adtak.

9,3: Minden mozgó élőlényt, csakúgy, mint a zöld füvet, mind nektek adom ételül.

9,4: Csak a húst a vérével⁸⁸ ne egyétek meg!

9,5: Ám a ti véretek, amiben életetek van, számonkérem, ahogyan az élőlények kezéből számon kérem, úgy kérem számon az emberek kezéből, az ember testvérenek⁸⁹ kezéből is a másik életét.

9,6: Aki ember vérét ontja ki, annak a vére ember által legyen kiontva, mert az Isten a maga képére alkotta az embert.

9,7: Ti pedig gyümölcsözzetek, sokasodjatok, özönöljétek el⁹⁰ a földet és sokasodjatok⁹¹ rajta!

9,8: S szólt Isten Noéhoz és fiaihoz:

9,9: Íme szövetségre lépek veletek és magvaitokkal!

⁸⁶ Egyes Septuaginta kéziratok hozzátéteszik: *καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῖς κτηνεσι*, melyet a BHS kritikai apparátusa héberül a következőképpen ad vissza: *כָּל-הַבְּהֵמָה וְעַל*. Vagyis azt is hozzátéteszi, hogy mindenféle nagytestű szárazföldi állat is. Ha összevetjük a Gen 1,26 szövegével, azt a megállapítást tehetjük, hogy ha valóban úgy tekintünk a Noé történetére, mint egyfajta „második teremtésre”, akkor a teremtéstörténet leírása szolgálhatott parallelként, vagyis a „szárazföldi, nagytestű állatok”, valóban szerepelhettek a fenti felsorolásban esetlegesen.

⁸⁷ A Samaritánus Pentateuchos egyes kéziratai hozzátéteszik: *ובכל* mely megfontolásra méltó, tekintve, hogy a különböző állatcsoportok felsorolásakor mindenhol szerepel az „és” kötőszó.

⁸⁸ A szövegkritikai apparátus feltételezi, hogy a *בְּנַפְשׁוֹ* kifejezés magyarázó glosszaként kerülhetett bele a szövegbe, ami már teológiai interpretációjaként is tekinthető a szövegnek, mintegy megindokolva, hogy miért nem szabad a vért megenni.

⁸⁹ Néhány Targum kézirat az *אֶחָד* kifejezés elé odateszi a *וְ* „és” kötőszót, ezzel gyakorlatilag egy új tartalmi és stílus egységként kezelve azt a tényt, hogy Isten számon fogja kérni a felebarátot a másik felebarát életét.

⁹⁰ Néhány masszoréta kézirat a *וְשָׂרְצוּ* kifejezés elé szintén odateszi a *וְ* „és” kötőszót, mely által a felsorolás külön egységeit, ritmikáját kívánja elválasztani.

⁹¹ A kritikai apparátus is látja, hogy a P a teremtés leírásával állítja párhuzamba a Noéval kötött szövetség szövegét, ezért is javasolja, hogy a *וְרָבוּ* kifejezést vessük össze a Gen 1, 28-ban található *וְרָבוּ* kifejezéssel. Jelen esetben igen valószínű, hogy egy másolási hiba miatt került bele a szövegbe egy olyan ismétlés, amelyet nem indokolnak sem tartalmi, sem teológiai összefüggések. Mindezek tudatában valószínűbbnek látszik, hogy eredetileg a Gen 1,28-ban szereplő kifejezés állhatott itt is, amely tartalmában is megváltoztatja a verset, hiszen így a sokasodás kétszeri kérése helyett a föld uralom alá vetésre kapnak megbízatást.

9,10: S minden élőlényel, amely veletek van, minden jószággal⁹², madárral, a föld minden élőlényével, amely veletek van, mindennel, ami a bárkából kijött, a föld minden élőlényével⁹³.

9,11: Szövetségre lépek veletek, hogy nem fog elpusztulni minden test ismételten özönvíz által, s, hogy nem lesz többé özönvíz, amely elárasztaná⁹⁴ a földet.

9,12: S ezt mondta Isten: ez a jele a szövetségnek, amelyet én adtam közöttem és közötted, valamint minden élőlény között, még hozzá örök nemzedékig!

9,13: Ívemet (Íjamat?) helyezem a felhőkre, s ez lesz a jele a szövetségnek a föld és én közöttem.

9,14: S amikor beborítom felhővel a földet, akkor meglátjátok ívemet a felhőkön.

9,15: S megemlékezem a közöttem és közötted, és minden test és élőlény között meglévő szövetségemről, s nem lesz többé özönvíz, amely elpusztítana minden testet.

9,16: Legyen azért az ív a felhőkön, s ránézve megemlékezzem, (emlékeztessen arra engem) arra az örök szövetségre, amely Isten és minden földi élőlény, és minden test között van.

9,17: S ezt mondta Isten Noénak: ez annak a szövetségnek a jele, amelyet emeltem közöttem és közötted, és minden földi élőlény között.

⁹² A Samaritánus Pentateuchos, a Septuaginta, a Targumok mind odateszik a בְּבִרְיָהּ kifejezés elé 1 „és” kötőszót, ezzel is tudatva, hogy a nagytestű állatokat, melyet a magyar fordítási hagyomány marhának, avagy jószágnak szokott fordítani, az ószövetségi ember világképében egy másik csoportjába tartozik az állatoknak, ezért is választja el a szöveg a kötőszóval.

⁹³ A Septuaginta vonatkozó szövege, ezt az utolsó kifejezést, „a föld minden élőlénye”, nem tartalmazza. Ebben a kontextusban valóban gyanús, hogy értelmileg nem ad hozzá a vers mondanivalójához, nem konkretizálja annak mondanivalóját, ám a masszoréta szöveg elsőségét elfogadva, s mivel más variánsban nem szerepel ebben a formában, a masszoréta szöveget fogadjuk el irányadónak.

⁹⁴ A kritika apparátus szerint a Samaritánus Pentateuchos az itt szereplő שחת ige piél infinitivus constructus alakja helyett ugyanazon ige hifil alakját hozza még hozzá לַהֲשַׁחֵת formában, ami ritkábban fordul elő az Ószövetségben. Ld. JENNI, E.-WESTERMANN, C.: *Theological Lexicon of the Old Testament*, (Hendrickson publishers, Peabody, Massachusetts, 1997, vol.3.), 1634-1635.o. Ebben a kontextusban a hifil alak inkább az előre eltervezett pusztítást jelenti, ami valójában indokolt lehet a szöveg mondanivalóját tekintve, hasonlóképpen látjuk a 15. versben szereplő ugyanezen ajánlás esetén is.

2.4 A Noéval kötött szövetség magyarázata

2.4.1 Általános bevezető a vizsgált igeszakaszhoz

A Gen 9,1-7, mint azt a szövegkritikai részben is láttuk, egész nagy bizonyossággal állítható módon támaszkodik a Genezis első fejezetében található teremtéstörténetre, s eszerint a látásmódja szerint az özönvíz megtörténte után, az újrakezdéssel, a világ visszatér eredeti állapotába.⁹⁵ Egyszersmind azt is érdemes megemlíteni, hogy különbségekkel ugyan, de, amint azt a szöveg vallástörténeti háttérében is láttuk, e pontos is merít a P a babiloni vízözön elbeszélésekből.⁹⁶

További parallelként áll előttünk az a tény is, hogy Noénak és családjának, csakúgy, mint Ádámnak és Évának, az a feladata, hogy benépesítsék a földet. Ám az új világrend, amely az özönvíz után következik, nem teljesen olyan, mint a régi.⁹⁷

A 9,3-ban mintha egy új étkezési rendet állítana fel Isten, ami a korábban feltételezett vegetarianizmus helyébe lép, s amelyre úgy is tekinthetünk, mint az ember és az állatok között meglévő új kapcsolat kezdete lehet. A korábban harmóniában élő emberek és állatok között egy új viszony kezdődik, az emberek most már félnek is az állatoktól, és így van ez fordítva is. Másrészt ez a típusú étkezési forma az Istenhez való tartozást is reprezentálhatta Izrael részéről, ami megkülönböztethette másoktól.⁹⁸

A szakasz egyik legtöbbit vitatott, és újszövetségi, valamint missziológiai szempontból is releváns része a vér evésének tilalma.⁹⁹ Maga a parancs valószínűleg egy ősi tilalom lehetett, melyet a P újra értelmezve Isten az élet szentségére irányítja a figyelmünket, s teszi ezt

⁹⁵ Hasonlóképpen látja kommentárjában Gordon J. Wenham is, kiemelve azt is, hogy nem csupán megáldja az „új” emberiséget Isten, hanem az ételfogyasztás tárgyában változások is állnak be. Ld.: WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 1: Genesis 1-15*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987), 240.o.

⁹⁶ A túlélők ez esetben is áldásban részesülnek, csakúgy, mint a Gilgames eposzban, ám itt Noé továbbra is halandó marad. Kiértékelését ld.: SPEISER, E.A.: *The Anchor Bible: Genesis*, (Doubleday, New York, 1964) 59.o. Amellett sem mehetünk el szó nélkül, hogy bár egyértelmű, hogy ezen igeszakasz felépítése is kölcsönveszi a struktúráját a Gilgames Eposztól, ám konklúziója és intenciója is éppen annak ellenkezője. Míg ugyanis, a babiloni elbeszélés szerint a túlnépesedés a probléma, addig a Noé történet konklúziója szerint a probléma gyökere abban áll, hogy nem az isteni útmutatás szerint élnek az emberek. Ehhez ld.: HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis³ (New International Commentary on the Old Testament Series)* 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 204-205.o.

⁹⁷ Érdekes és értékes összehasonlító táblázatot találhatunk a teremtés története és Noé összevetése kapcsán Thomas L. Brodie kommentárjában. Műve amiatt is rendkívül hasznos, mert a Genezist tematikusan, történeti kontextusában is vizsgálja. Ld.: BRODIE, T.L.: *Genesis As Dialogue: A Literary, Historical, and Theological Commentary. 1st Edition*, (Oxford University Press, Oxford, 2001), 173.o.

⁹⁸ Ehhez ld. Lev 11. fejezetét! ARNOLD, B.T.: *Genesis (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008), 106 kk.

⁹⁹ Ld. Ap. Csel. 15,28-at, ahol a pogányból lett keresztyénekre is érvényesnek tekinti az Újszövetség a noahita szövetség egyik tilalmát!

számos helyen. (Lev 17,11, 14; Deut 12,23; valamint Lev 3,17; 7:26–27; 19,26; Deut 12,15–16).¹⁰⁰ S mindennek etikai következményeként Isten számon is kéri állattól és embertől is egyaránt a másik életét. 5-6. vers, ami valószínűleg a *ius talionis* egyik ősi megnyilvánulási formája lehet.¹⁰¹

Előre haladva a szövegben, a következő nagy strukturális egységben, a 9, 8-17-ben a szövetség áll a középpontban. A בְּרִית az, ami tulajdonképpen meghatározza az új világrendet, az áll a középpontjában. Érdekes látni, hogy a jól megszokott כָּרַת ige helyett a דִּקְּיָה igét, méghozzá hifilben használja a szöveg.¹⁰²

A megkötött szövetségnek jele is van, (אֹת), mely mindkét fél számára emlékeztető jelleggel kell, hogy bírjon. Ám az itt szereplő szivárvány¹⁰³ (9, 12, 13, 17 versek) azonban kicsit eltér attól, melyet a szövetségek során megszoktunk. Más esetekben ugyanis, elsősorban az embereket emlékezteti kötelességeikre, Noé esetében azonban mindenekelőtt magát Istent emlékezteti a szövetségre, melyet a világgal kötött, ahányszor csak meglátja annak jelét.¹⁰⁴ Mindezt megerősíteni látszik a בְּרִית עֹלָם kifejezés használata is, ez által is érzékeltetve, hogy a megkötött szövetség örökké tart, változhatatlan.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Viták keresztüztében áll, hogy hogyan és milyen formában értendő a vér evésének tilalma. Ld. pl.: MILGROM, J.: *A Prolegomenon to Leviticus 17:11 in JBL*, (vol. 90., 1971, 149-156), 149 kk.

¹⁰¹ Ld. WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 460 kk.

¹⁰² Bill T. Arnold véleménye szerint, mindez, lehetséges, hogy azt feltételezi, hogy Noé és Isten között már fennállt egy szövetség korábban is, és ez annak a megerősítése. Sőt, a közöttük meglévő szövetséget terjeszti ki Isten mindenre és mindenkire, sőt az eljövendő nemzedékre is. Ld.: ARNOLD, B.T.: *Genesis (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008), 98 kk. Véleményünk szerint azonban mindezzel teljes mértékben nem érthetünk egyet. Ugyanis ez a teremtést is a szövetségek közé sorolná, amelyre sem teológiai, sem nyelvészeti, sem pedig vallástörténeti alapot nem, vagy csak nagyon nehezen találhatnánk. Az viszont elvitathatatlan, hogy a teremtéskor Isten közösségre lép a teremtett világgal, s ez a közösség valóban fennállt a Noéval kötött szövetség előtt is.

¹⁰³ Avagy ív, harci íj? Ld. fentebb a munkafordítást!

¹⁰⁴ Ebben az értelemben valóban helytálló az okfejtés, melyet a szöveg vallástörténeti hattere fejezetben leírtunk, hiszen az egyébként pusztításra használt harci íj inverzével állhatunk szemben, mely Istent éppen, hogy a teremtett világ védelmére emlékeztette.

¹⁰⁵ Azonban fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy ez sem jelenthet teljesen feltétel nélküli szövetség értelmezést, ugyanis a tágabb kontextust is megvizsgálva azt láthatjuk, hogy mindez távol áll a bibliai szemlélettől. Mert bár az ív Istent emlékezteti elsősorban a szövetségre, ám ugyanakkor az embereket is, hogy a szövetségi keretek rájuk is érvényesek! Ld.: ¹⁰⁵ E. van WOLDE: *One Bow or Another? A Study of the Bow in Genesis 9:8-17*, in VT (vol. 63. Fasc.1, 2013, 129-144), 139-141.o.

2.4.2 Versenkénti magyarázat

9,1: A vizsgált szakasz első versében a teremtésből vett idézet megmutatja, hogy bár Isten megengedi ezt a nagy katasztrófát, a teremtett világgal közölt áldása ettől még nem szűnik meg, és az élet halad tovább a maga lineáris útján. Azt is kívánja érzékeltetni, hogy nincsen másik teremtett valóság, ebben az életben kell előre haladnia a generációknak, melyet a Genezis 10. fejezete a népek nemzetségtáblázatának bemutatásával tesz nyomatékosá.¹⁰⁶

9,2: Az állatok feletti domíniuma már a teremtéskor is megvolt az embernek, még ha nem is ebben a formában. Az a kutatók között is vitatott, hogy mindez csak most vált e valósággá az ember életében, legalábbis ebben a formában.¹⁰⁷ A félelem és rettegés kifejezések a Dt 11,25-ben is használatosak, melyek Kánaán elfoglalásakor említ az Ószövetség. Az mindenesetre nyilvánvaló tény, hogy ebben a versben az állatok és emberek kapcsolatának negatív aspektusai is megjelennek. A „*kezetekbe adom őket*¹⁰⁸” kifejezés is abban a kontextusban használatos, amikor Izrael harcban foglalja el Kánaán földjét.

Mindenesetre a teremtéstörténetnél még erőteljesebben hangsúlyozza a szöveg, hogy a „szaporodjatok és sokasodjatok” micvéja csak és kizárólag a teremtett világgal együtt érvényes az emberre, vagyis az ajándékba kapott világ, és a benne lévő teremtmények őrzésére irányuló felelősséget még a Genezis első négy fejezeténél is erőteljesebben állítja szemünk elé a szöveg. A teremtményeket két csoportra bonthatjuk, azokra az állatokra, amelyekkel az ember minden napi kapcsolatban van, illetve azokra, amelyekkel csak nagyon ritkán találkozik. Ezáltal is hangsúlyozandó, hogy valóban mindent magában foglal az ember által kapott felelősség.¹⁰⁹

Isten megengedi, hogy élelemszerzés céljából az ember állatokat öljön, a Szentírás bővebb összefüggésében is azt látjuk, hogy megvan ehhez a joga. (Lev 26,25). A vers nyelvezete megmutatja azt a hatalmas feszültséget, ami a jelen helyzetben fennáll: egyrészt Isten az ember kezébe adta az állatokat, másrészt ott van az isteni jóakarát minden

¹⁰⁶ WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 462.o.

¹⁰⁷ Eltérő véleményen van Von Rad, szerinte az ember csak ezen a ponton kapja meg az állatok fölött való domínium lehetőségét. Ld.: VON RAD, G.: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 131-132.

¹⁰⁸ Illetve jelenthet még igen sok mindent: pl. a Gen 14,20-ban Ábrahám ellenségeinek kontextusában használja a Szentírás, de a Gen 40,13-ban abban az értelemben használatos, ahogyan Józsefnek a kezébe adatik a fáraó pohara. Ld.: FISCHER, G.: *Genesis 1-11 (Herders Theologischer Kommentar Zum Alten Testament) (German Edition)*, (Herder Verlag, Freiburg, 2018), 450.o.

¹⁰⁹ FISCHER, G.: *Genesis 1-11 (Herders Theologischer Kommentar Zum Alten Testament) (German Edition)*, (Herder Verlag, Freiburg, 2018), 487-450.o.

teremtmény felé. Mindez evidens, ha megnézzük az állatok közötti harmóniát és békét, amely kifejezi az Isten országának békességét is.

9,3: Érezhető a feszültség, hiszen az Isten áldásának az is a része lett, hogy az ételért ölni is lehet. Ezt a feszültséget igyekeznek feloldani, illetve interpretálni a következő versek. Mint ahogyan azt is szükséges látnunk, hogy a teremtéstörténetkor kiadott rendet Isten első ízben revideálja ebben a versben.¹¹⁰

9,4-6: Néhányan betoldásnak látták ezt a két verset¹¹¹, ám mostanában kevesen értenek velük egyet, és az eredeti P anyag részének tartják.¹¹² Az **תָּאֵן** szó használata figyelmezteti az olvasót, hogy ez a két vers csak együtt értendő és érthető, valamint csak és kizárólag a 3. vers folytatásaként. A P számára nagyon fontos, hogy a törvény határokat szabjon meg, azok betartása nélkül ugyanis nincs áldás sem. Ezért tartja szükségesnek, hogy ugyan engedélyezett a húsevés, ám nem korlátlanul és bármiféle feltétel nélkül gyakorolható.¹¹³

9,4: Problémákba ütközünk akkor, amikor megpróbáljuk lefordítani az itt szereplő **בֶּשֶׂר** kifejezést, hiszen nem egy darab húst jelent, hanem magára az élő állatra utal, amely természetszerűleg tartalmazza a vért is. Az előtte szereplő **בְּ** prepozíciót fordíthatjuk úgyis, hogy vele, vagyis a testet a vérével együtt, tágabb értelemben véve az életével együtt. A **נַפְשׁוֹ** azt is jelentheti ebben a kontextusban, hogy az élőlényt az életében, vagyis amikor él. A **דָּמוֹ**, vagyis a vére szót, többen betoldásnak látják, mivel úgy tűnhet, mintha a későbbi betoldással konkretizálni szerették volna, hogy a vér az életet hordozza, melyet a Dt 12,23 egyértelműen alátámasztani is látszik.¹¹⁴ A tiltás formai szempontból, illetve tartalmában szinte teljesen megegyezik az Ex 23,18-cal, amely a szövetség könyvének a része, s egy régi tilalmakat

¹¹⁰ FISCHER, G.: *Genesis 1-11 (Herders Theologischer Kommentar Zum Alten Testament) (German Edition)*, (Herder Verlag, Freiburg, 2018), 451.o.

¹¹¹ WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 463.o.

¹¹² Ld. még: SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (*Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 150.o.

¹¹³ WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 462-464.o.

¹¹⁴ A probléma vallástörténeti kiértékeléséhez ld.: MCCARTHY, D.J.: „Symbolism of blood and Sacrifice” in *JBL* (88, 1969, 166-176.o.) Tanulmányában a szerző rámutat arra, hogy az a hagyományosnak tűnő magyarázat, miszerint a vérnek istenséghez kapcsolódó ereje lenne nem mutatható ki egyértelműen sehol az ókorban.

tartalmazó lista lehet. Nagy vita tárgyát képezi, hogy nem lehet-e megenni eszerint a vért, vagy azt az állatot nem lehet, amiben még benne van az élet, vagyis élve megenni.¹¹⁵

A P számára azért is fontos ezt a saját szemléletébe beépíteni, hogy jelezze, ez a fajta engedmény csak az állatokkal szemben igaz az emberre, s nem a vérszomj, vagy éppen más hasonló bűnök legitimálása.¹¹⁶ Vagyis a P mind az állatokkal szembeni, mind pedig ember és ember között elkövetett brutalitást akarja elkerülni.

Sőt, ami talán újdonságnak is tekinthető az özönvíz utáni „új teremtésben”, az az egyéni felelősség minél erősebb kidomborodása. Minden egyén felelős a másik vééréért, sőt az állatok vééréért is, tehát az *Imago Dei*¹¹⁷, valamint a teremtett világ, mint szövetséges társ minden eddiginél erőteljesebben válik hangsúlyossá.¹¹⁸

9,5: Ugyancsak az **𐤅𐤍** formulával kezdődik, mint a 4. vers, egyesek ezt parallelizmusnak látják, amelynek üzenete ugyanaz: ne tedd.¹¹⁹ Vagyis az özönvíz után bizonyos feltételek mellett állatok vérért lehet venni, ám emberét soha, melyet a 6. vers az apodiktikus jog formájában közöl, ám az 5. vers a P saját anyagához tartozik.¹²⁰

A **𐤅𐤍** igét háromszor is megismétli, felmutatva ezzel, hogy Isten számára mennyire fontos minden élőlény védelme. Az üzenete egyértelmű: *ne ölj!* A **𐤅𐤍** ige használatát azzal

¹¹⁵ Különösen akkor válik problémássá, hogy ha tágabb értelemben vizsgáljuk, hogy mit jelenthet a vér, illetve az élet védelme a Bibliában. Hiszen, ha Isten az élet adója, akkor a vérnek is ciklikusan hozzá kell visszatérnie, vagyis nem fogyasztható, mely a Deuteronomisztikus teológiai látásnak egyik sarkalatos pontja. Vagyis, a vérnek a hústól való elválasztása fogyasztás előtt az élet Istenének a tiszteletét jelentheti. Bővebben ld.: SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (*Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 150-151.o., Valamint, Westermann fentebb idézett kommentárjában olyan véleményt is közöl, miszerint a még pulzáló állatemetet nem szabad megenni. WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 464.o.

¹¹⁶ Num, 23,24; Dt 32,42.

¹¹⁷ Érdemes ezen a ponton azt is megjegyezni, hogy az *Imago Dei* ebben az összefüggésben azt is jelenti, hogy mivel Isten a teremtésben odakötötte magát a világhoz és az emberhez, ezért Isten emberek iránti szeretete adja azt az alapot, amely kizárja az emberölést annak indulatos formájában. Részletesen ld.: BRUEGGEMANN, W.: *Genesis: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, (John Knox Press, Atlanta, Georgia, 1982), 83.o.

¹¹⁸ Uo., Valamint a P különösen nagy hangsúlyt fektet arra, hogy a teremtett világgal, következőképpen Istennel, mint teremtővel szemben is megadja az ember a tiszteletet azzal, hogy a vért külön választja a testtől. Ld.: SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (*Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 150.o.

¹¹⁹ FISCHER, G.: *Genesis 1-11*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, (Herder, Freiburg, 2018), 459.o.

¹²⁰ WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 464-466.o.

magyarázzák, hogy Isten azt akarja elkerülni, hogy megkeressék azt, aki valaki véréért vette, vagyis a vérbosszút tiltja meg.¹²¹

A versben szereplő יִתְּנֶה valódi testvért jelent¹²², nemcsak általános értelemben a másikat, vagy valakit. Ez által a P kiterjeszti a teljes emberiségre az egymás életéért való felelősség ethoszát, vagyis a teljes emberiséget, sőt teremtett valóságot egymás szövetséges társainak tartja.¹²³

9,6: A vers nem mond tartalmában újat¹²⁴ a korábbiakat erősíti meg. Már Gunkel észrevette¹²⁵, hogy *metruma* nagyon hasonló a Gen 3,3-hoz, sőt, az is bevett gyakorlat volt az ókori-Keleten, hogy a történet mesélés csúcspontján egy chiasztikus mondat áll. Azt is feltételezik a kutatók, hogy ez egy régi, ebben a formában jól ismert jogi formula lehetett, melyet a Biblia átvett. Míg egyesek szerint a bölcsesség irodalommal, sőt a prófétai irodalomban is találhatunk párhuzamokat.¹²⁶

9,7: A vers címzettjeiben és megfogalmazásában visszatér az első vershez, ezzel is kiemelve, hogy a 4-6 versek nemcsak egyfajta kisebb gyűjteményei a tiltásoknak, hanem csakis ezek által válhat az ember emberré, különösen, ha a Gen 10. fejezetének kontextusában is vizsgáljuk a kérdést.¹²⁷ Mint ahogyan azt is érzékeltetni kívánja az olvasóval, hogy a

¹²¹ Ld. uo., valamint a következő oldalakat. Érdekes és érdemes megjegyezni, hogy a héber szöveg itt valószínűleg általánosabb értelemben fordítandó, vagyis „bárminek a kezéből”, ezzel is hangsúlyozva a tiltás általános erejét, illetve mindenkire való vonatkozását. Ld.: FISCHER, G.: *Genesis 1-11, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, (Herder, Freiburg, 2018), 459.o.

¹²² Témánk szempontjából is megkerülhetetlen e kifejezés. Hiszen, ha minden ember testvérként (újszövetségi értelemben felbarátként) kell, hogy tekintsen egymásra, az a teljes lakott földre *ökumenikusan*, annak eredeti intenciói szerint érvényes. Következésképpen egy olyan inkluzív eleme ez az Ószövetségnek, amely újra kontextualizált formában tovább él majd az Újszövetségnek a pogány-keresztényekkel szembeni érvelésében. Hasonlóan látja: SEEBASS, H.: *Genesis: Urgeschichte (1,1-11,26)*, (Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn, 1996), 224.o.

¹²³ Az erős papi áthallással rendelkező Ezékiel könyvében is találunk hasonló érveket, csakúgy, mint Jeremiás esetében is. (Ez 18, 1-9 és Jer 31, 19kk.) Ami külön érdekes, hogy nem tekinthetjük ószövetségi specifikumnak azt, hogy az özönvíz után minden ember felelős minden ember életéért, hiszen ezt már a mezopotámiai szövegek is tartalmazzák. Ld.: SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (*Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 151.o. Westermann mindezt úgy interpretálja, hogy Kain és Ábel történetét terjeszti ki a világra etikai értelemben a P, tehát minden gyilkosság „testvérgyilkosság”-nak számít ebben az értelemben. Ld.: WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 465-467.o.

¹²⁴ Viszont filológiai szempontból rendkívül érdekes ahogyan fogalmaz a nyelv. Lehetségessé teszi, hogy úgy is fordítsuk: „ember által”, avagy „emberek között”. Nyelvészeti levezetéséhez, és további értékeléséhez ld.: SEEBASS, H.: *Genesis: Urgeschichte (1,1-11,26)*, (Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn, 1996), 225.o.

¹²⁵ GUNKEL, H.: *Genesis*, (Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1963), 147 kk.

¹²⁶ WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 466-468.o. Von Rad a szövetség könyvével lát erős párhuzamokat, ld.: VON RAD, G.: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 132-133.o.

¹²⁷ WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 469-470.o.

teremtésben megállapított rend az ember-ember elleni agressziója miatt megújításra szorul, specifikusan védve az emberi életet.¹²⁸

Több kérdést is felvet a héber szövegben szereplő וְרַבּוֹ kifejezés, hiszen exegetikai szempontból sem mindegy, hogy melyik olvasatot részesítjük előnyben. Hiszen, ha és amennyiben, mint az több helyen is látható és érzékelhető, elfogadjuk, hogy a Noéval kötött szövegség visszautal a teremtés történetre, akkor valószínűbb, hogy itt is a וְרַבּוֹ kifejezés állhatott eredetileg.¹²⁹

9,8-17: A בְּרִית kifejezés mellyel kezdődik a szakasz, azt a célt szolgálja, hogy az özönvíz történetét beintegrálja a P szövetségről alkotott nagy víziójába, tervébe. Vagyis a בְּרִית értelmezését ezen a helyen nem szabad általános értelemben, saját kontextusából kiemelve megtennünk, hiszen csakis az özönvíz kontextusában tartja meg eredeti intencióit.¹³⁰

Mint ahogyan azt is látnunk kell, hogy a szövetségkötés és a házasság, annak tisztaságában, és Isten által adott rendjében mennyire összefüggenek egymással. Ha ugyanis az őstörténetek belső kohézióját is figyelembe vesszük, azt fogjuk látni, hogy a Gen 6,1-4 mintha egy olyan prologusa lenne az özönvíz történetnek, ami megindokolja, hogy miért (is) szükséges, hogy a teremtett világ megújuljon. S ebben nagyon erőteljes okként látja a Genezis a szexuális erkölcsök megromlását, a házasságnak, mint szövetséges kereteknek a megromlását. Érdekes látni mindezek mellett a keretet, ahogyan az általunk is vizsgált szakaszban visszatér a házasság témája a 9, 8-17-ben, még hozzá olyan formában, hogy Isten szövetségre lép Noéval, és családjával, és erre kínosan ügyel a szöveg, hogy hangsúlyos, és megfelelő figyelmet kapva jelenítse meg ezt a nagyon fontos információt. Feltételesen persze, de a megújított világ mintha azt sugallaná, hogy a házasság intézménye is tisztult, közelebb került Isten eredeti intencióihoz.¹³¹

¹²⁸ SEEBASS, H.: *Genesis: Urgeschichte (1,1-11,26)*, (Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn, 1996), 226.o.

¹²⁹ Hasonló véleményen van Westermann, ld. fent hivatkozott oldalakon, ám ellenkező álláspontot képvisel Cassuto, még hozzá a Zsoltárok könyvéből vett analógia alapján. Részletesen ld.: CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9-XI 32, With an Appendix: A Fragment of Part III*, (The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1964), 128.o.

¹³⁰ WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 471.o.

¹³¹ BRODIE, T.L.: *Genesis As Dialogue: A Literary, Historical, and Theological Commentary 1st Edition*, (Oxford University Press, Oxford, 2001), 175-176.o. A szerző e helyen azt is megkockáztatja, hogy a monogám házasság gyökerei is itt lehetnek a szövetség rendjébe befogadott Noé-i házasság képében. Érvei azonban mindezt nem támasztják alá teljesen és minden kétséget kizáróan, ám fontosnak tartottuk megjegyezni. Azt is szükséges megjegyeznünk, hogy Von Rad úgy látja, hogy a szakasz tele van dublettekkel, vagyis ő két, az

9,9: A אֱלֹהִים הַגִּבּוֹרִים kifejezés vezet be a szövetségkötés konkrét aktusának megőrténését, melyet a P úgy magyaráz, hogy az ígélet, miszerint nem lesz többé özönvíz az maga a szövetségkötés.¹³²

Persze, az vitatható, hogy találhatunk e parallelizmust a Noéval és Ábráhámmal kötött szövetségek között, mivel olybá tűnik, hogy valami változott a két szövetség megkötése között az ember és Isten között fennálló kapcsolatban, hiszen míg Ábrám szóban válaszol, addig Noé nem szól és nem is cselekszik. Akkor válik világossá, hogy Noé esetében a szövetségkötés egy egyoldalú, kizárólag Isten irányából kiinduló cselekvés, amikor a szöveg jelzi, hogy a בְּרִית -nek az állatok is a részesei.¹³³

9,10: Isten valóban kiterjeszti az állatokra is a szövetség kereteit, sőt az ígélet és a szövetség itt ezen a konkrét helyen mintha kéz a kézben járnának, nehéz őket egymástól megkülönböztetni. Mindezek ismeretében nem is kíván nagy teológiai magyarázatokba bonyolódni a szöveg, egyszerűen megmutatja, hogy a szövetség mindenkire vonatkozik, amíg ez a világ tart. Ám a P nem rak egyenlőségjelet a teremtett világ és Isten jelenléte közé! Éppen az özönvíz utáni helyreállítás története mutatja be igen szemléletesen, hogy a Teremtő nem passzív szemlélőként tekint az általa teremtett világban történő történésekre. Vannak olyan események, tettek, amelyeknek olyan következményei vannak, amik miatt Isten közbelép. Ezért is válnak ebben az esetben is annyira fontossá az általa adott parancsok, amelyek ennek a rendnek a fenntartását segítik elő.¹³⁴

9,11: Ez a vers mintha látszólag kétszer is ugyanazt mondaná, csak kicsit más szavakkal, miszerint nem lesz többé özönvíz. Az is lehet, hogy a P megőrizte a J beszámolóját a 8,21-

özönvízről írott recenziót lát itt. Részletesen ld.: VON RAD, G.: *Die Priesterschrift im Hexateuch*, (W. Kohlhammer, Stuttgart, 1934).

¹³² Érdekes, hogy már a régi zsidó kommentárok is hasonlóképpen látták. Rasi pl. azt írja a szakaszhoz írott kommentárjában, hogy Isten azért mondta el Noénak az ígéletét, mert Noé még félt, hogy ismét el fog a világ pusztulni özönvíz által. Tehát a zsidó írásmagyarázati hagyomány a szövetségkötést ezzel az ígélettel köti össze. A kommentár elérhető online, kereshető formában a https://www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis?lang=bi oldalon. (Letöltés ideje: 2021.01.05. 9:00). Mint ahogyan arról is szólnunk kell, hogy Von Rad, legutóbb idézett munkájában elveti Wellhausen négy szövetség könyvének elméletét a P-vel kapcsolatosan, szerinte még csak háromról sem tud a P, hanem a két ünnepélyes szövetséget látja, Noéval és Ábráhámmal. Ld.: VON RAD, G.: *Die Priesterschrift im Hexateuch*, (W. Kohlhammer, Stuttgart, 1934), 175.o. Hasonlóan látja W. Zimmerli is: „... *Gen 9:1-17 speaks of a covenant with Noah in the immediate context of the account of the flood and then in Gen 17 of a covenant of God with Abraham*”. Ld.: ZIMMERLI, W.: „*Das Wort das göttlichen Selbsterweises*” *ThB 19* (1963), 205-216.o

¹³³ SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (*Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 152.o.

¹³⁴ Ld. i.m. 153.o., illetve: WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 473-474.o.

ből, s a בְּרִית -nek az ígéret jellegét szélesíti ki, és ad egy mélyebb értelmet neki, vagy éppen egy másik aspektusát mutatja be, miszerint a בְּרִית több mint pusztán ígéret.¹³⁵

9,12: A P az, aki a szivárványt a saját gondolkodási rendszerébe úgy építi be, mint a szövetség jelét, mint ahogyan az is látszik, hogy a szöveg maga nagyon fennkölt és ünnepélyes. A tény, hogy a szövetségnek jele is van, azt kívánja kifejezésre juttatni, hogy Isten a szövetség elindítója, Ő helyezi magát fogadalom alá, Ő az aktív fél a kettő közül.¹³⁶ A בִּיָּהֵב héber prepozíció is ezért ismétlődik, és látja el a szöveg más szuffixumokkal, hogy ezzel is érzékeltesse e látásmód drámai fokozását és kifejezését.¹³⁷ Ráadásul azt is jelzi, hogy Isten feltételek nélkül köti magát oda az emberhez, sőt a világhoz, anélkül, hogy tekintetbe venné azt, amiért az özönvíznek be kellett következnie. S ez nagyon fontos a P számára, hogy mindez a világ végezetéig megmarad, Isten maga kötelezte magát erre.¹³⁸

9,13: A szivárvány megjelenése mutatja, hogy a P számára mennyire ismerősek lehettek a korábbi, más kultúrákból származó özönvíz történetek.¹³⁹ Ám egy harci íj az özönvíz történet végén nem feltétlenül magyarázza meg a problémát, mint ahogyan a szuffixum is

¹³⁵ Valóban, a בְּרִית a P számára már az őstörténetekben elkezdődik, majd Ábrahám történetével folytatódik, és a Sínai hegyénél nyeri el azt az értelmét, amelyet a fogság korában jelenthetett a P és környezete számára. Mindazonáltal a בְּרִית fogalmának ősi voltára, és kontinuitására irányítja a figyelmünket a Papi szerző. SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 152-153.o., Mint ahogyan az is nagyon valószínű, hogy a tipikusan papi kifejezés, amely a בְּרִית mellett a כְּרַת ígét használja, csak és kizárólag itt található meg az özönvíz történetében.

¹³⁶ CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9-XI 32, With an Appendix: A Fragment of Part III*, (The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1964), 135.o.

¹³⁷ Hasonló véleményen van: FISCHER, G.: *Genesis 1-11 (Herders Theologischer Kommentar Zum Alten Testament) (German Edition)*, (Herder Verlag, Freiburg, 2018), 503.o.

¹³⁸ Mint ahogyan az is érdekes, hogy Isten emlékezteti saját magát erre. Ennek vallástörténeti háttere mind a görög, mind a mezopotámiai területen megvan, miszerint az istenek néha igencsak feledékenyek, ám ezáltal az emlékeztető által nem fogja „véletlenszerűen” elpusztítani ismételtén a világot. Ld. részletesebben: SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 152.o.

¹³⁹ E helyen etiologikus értelemben is áll, ez által magyarázva a szivárvány jelenségét. Wellhausen óta ezt a szivárványt azonosítják a harci íjjal, hiszen mindkettő ugyanaz a szó. S erre van is bizonyíték, hogy a harcok Isten képe ismert volt Izraelben. (Hab 3, 9-11, Zsolt 7, 13 kk.). Ld. e dolgozat Vallástörténeti háttér c. alfejezetét. Westermann azon a véleményen van, hogy mielőtt a P a szövetség jeleként értelmezte volna a szivárványt, azelőtt úgy állhatott az özönvíz történet végén, mint egy egyszerű természeti jelenség a vihar után. Ld.: WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 473.o.

azt jelzi, mintha ez a szivárvány Isten sajátja lenne.¹⁴⁰ Mind a 12., mind a 13. vers a **יָרַן** igét használja, még hozzá a szövetség adásának, kezdetének az értelmében, vagyis a valószínűsíthető természeti jelenséget valóban a szövetség értelmezési keretei közé építi be a szöveg.¹⁴¹

9,14-15: A két verset együtt érdemes magyarázni, hiszen egymással összefüggésben állnak. A 14. vers az előtag, a 15. vers az *apodosis*.¹⁴² A két vers azt kívánja megmagyarázni, hogy hogyan lehet a szivárvány a szövetség jelévé. A szivárvány igen ritka jelenség Palesztinában, nem véletlen tehát, hogy a zsidóság központi imádságának tekinthető *Amidában*¹⁴³ is szerepel: „*aki megemlékezik szövetségéről, amikor eső van*”.¹⁴⁴ Cassuto Rashival¹⁴⁵ egyetértésben úgy értelmezi ezeket a verseket, hogy amikor összegyűlnek a felhők az égen, melyek romlást hoznának a világra, Isten látja azok fölött is a szivárványt, s őt magát emlékezteti a világgal kötött szövetségére, melyet a **בְּרִית עוֹלָם** kifejezéssel illet, ezzel is jelezve, hogy mindez nem szűnik meg, amíg a teremtett világ fennáll.¹⁴⁶

9,16: A szövetség jellegének értékelésében, és Istennek a világhoz való kapcsolódásának is kulcspontra látni, hogy a **רָאָה** igét Qal perfektum egyes szám első személyben használja Isten. Vagyis, ő az, aki rátekint a felhőkön lévő ívre, és saját magát emlékezteti az ígéretre, melyet tett. S mindez több, mint pusztá emlékezés, megemlékezés ez, a beteljesedett ígéreték felett való öröm, amely ebben az értelemben a szövetség örök jellegét adja.¹⁴⁷

¹⁴⁰ CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9-XI 32, With an Appendix: A Fragment of Part III*, (The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1964), 138.o. Cassuto kifejti, hogy a szivárványnak és a felhőknek az együtt látása nem idegen a bibliai nyelvezettől, sőt, ilyen esetekben mindenképpen Istenre is vonatkozik a kifejezés. (Ez 1,28 pl.).

¹⁴¹ FISCHER, G.: *Genesis 1-11 (Herders Theologischer Kommentar Zum Alten Testament) (German Edition)*, (Herder Verlag, Freiburg, 2018), 504.o. A szivárvány, vagy harci íj kérdés részletesebb tárgyalásához ld. a Vallástörténeti háttér c. alfejezetünket!

¹⁴² WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994), 474.o.

¹⁴³ Másnéven *Smone Eszré*, vagy 18-as imádság, amely valójában 19 áldást tartalmaz. A zsidóság főimádsága. Szövege bármelyik magyar nyelven is kiadott zsidó imakönyvben megtalálható.

¹⁴⁴ Nyelvészeti szempontból külön érdekes, hogy ezek a kifejezések, ebben a formában csak itt szerepelnek az Ószövetségben. Westermann szerint egy olyan korai fázisából maradhattak fent a nyelvnek, amikor minden természeti jelenség az Istenhez kapcsolódhatott. Zimmerli szerint a P nem riad vissza használni az antropomorfikus kifejezéseket, amikor arra akarja elvezetni az olvasót, hogy egyetlen célja van a történetnek, megmutatni, hogy Isten minden élőlényt védeni és óvni akar. Kiváló összefoglalást nyújt Westermann fentebb idézett kommentárja, 474-475.o.

¹⁴⁵ Kommentárja elérhető a Sefari.org oldalon!

¹⁴⁶ CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9-XI 32, With an Appendix: A Fragment of Part III*, (The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1964), 138-139.o.

¹⁴⁷ Parallelként egyedül Anna hálája áll előttünk a Sám 1, 11-ből. Részletesebben ld. a kérdést: FISCHER, G.: *Genesis 1-11 (Herders Theologischer Kommentar Zum Alten Testament) (German Edition)*, (Herder Verlag,

9,17: A vers megerősíti, hogy a szövetségkötésbe minden teremtetett élőlény beletartozik, vagyis mindenkire vonatkozik a szövetség és annak védelmező és óvó ereje.

Másrészt, a héber nyelvtani szerkezetek, melyeket itt találunk, mintha végig kísérnének minket azon az úton, ahogyan Isten a jövő idő felé utalva tervezi a szövetség megkötését a világgal a 9-11. versekben, s itt a 17. versben pedig mintha visszatekintene a már megkötött szövetségre, különösen is hangsúlyozva, hogy abban Noénak aktív szerepe olyan értelemben nincs, és nem lehet, mint aki mindezt kezdeményezhetné.¹⁴⁸

Freiburg, 2018), 507.o. Hasonlóképpen interpretálta már IBN EZRA is a kérdést. Ehhez ld.: IBN EZRA, A.: *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch, Genesis (Bereshit)*, (Menorah Publishing Company, Inc., New York, 1988), 126.o.

¹⁴⁸ SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009), 152.o.

2.5 A noahita parancsolatok és azok lehetséges inkluzív aspektusai

A hét, Noé által kapott parancsolatot a judaizmus minimumának ismeri el, s mint tudjuk a keresztyénség is hasonlóképpen látta a kérdést a keresztyénségbe való betagozódás esetén.¹⁴⁹

Azt ugyanis már a rabbinikus irodalom is látta, hogy vannak olyan parancsai az őstörténeknél, melyek az egész emberiségre vonatkoztatva igazak és betartandóak.¹⁵⁰ Ám mindez azt jelenti-e, hogy ennek fényében egy nyitott zsidóságot láthatunk magunk előtt az ókor ezen szakaszában, amely a szövetséget ilyen módon értelmezve nyitott volt a nem-zsidók felé is? Abban egyetértettek a rabbik, hogy a judaizmus minimumának tartott noahita parancsolatokat a pogányoknak is meg kell tartaniuk, sőt még azt is elismeri, hogy vannak közöttük, mármint a pogányok között is igaz emberek.¹⁵¹

Azonban nagyon fontos megjegyeznünk, hogy a rabbinikus irodalom jellegéből fakadóan, a már említett magyarázati hagyományok explicit datálását nem tudjuk megtenni, mindezek pedig bizonytalanná is tehetik azok újszövetségi igehelyek interpretációihoz kapcsolódó használatukat.¹⁵²

Cassuto úgy látja, hogy mindez egy összekötő kapocs is lehet a társadalomban, mely összeköti az izraelitákat a nem izraelitákkal, amely egyenesen következik a parancsok univerzális jellegéből fakadóan.¹⁵³ Ha azt vizsgáljuk, hogy az adott kanonikus helyen mi lehet a P célja ennek az univerzális szövetségnek a bemutatásával, akkor azt is szükséges

¹⁴⁹ Természetesen mindez több kérdést is felvet, egyrészt az evangélium és törvény kapcsolatát, másrészt Jézusnak és Pálnak az *halakha*-val való kapcsolatát is. Ehhez ld. tematikusan: BOCKMUEHL, M.: *The Noachide Commandments And New Testament Ethics: With Special Reference To Acts 15 And Pauline Halakah* in *Revue Biblique*, (Vol. 102, No. 1 (JANVIER 1995), pp. 72-101), 75.o.

¹⁵⁰ Elég, ha csak az Ádámnak, ezáltal az emberiségnek adott hat parancsra gondolunk: az istenkáromlás, az ítékezés, az emberölés, a szexuális tiltások és a lopás. „*The Gemara asks: From where are these matters, the Noachide mitzvot, derived? Rabbi Yoḥanan says: It is from that which the verse states: “And the Lord God commanded the man, saying: Of every tree of the garden you may freely eat; but from the tree of the knowledge of good and evil, you shall not eat from it, for on the day that you eat from it, you shall die” (Genesis 2:16–17).*” Tehát a Talmud egyértelmű párhuzamot von az Ádámnak adott parancsok, és a noachita micvák közé. Ld.: b Szanhedrin 56 b fóliánst!

¹⁵¹ Mint ahogyan arról a *S'mone Eszré* is megemlékezik, amikor az igaz jövevényekért is könyörög. Ám azt is látnunk kell, hogy a rabbinikus judaizmus szerint a pogányok képtelenek voltak teljes egészében megtartani a noachita parancsolatokat.

¹⁵² Mindazonáltal vitatni is nehéz lenne, hogy az Újszövetség az 1-2. sz-i pluralista zsidóság szellemi kohójában is született, így, ha nem a saját kor, illetve vallástörténeti kontextusában vizsgáljuk, az talán még félrevezetőbb lehet. Mindezek ismeretében, bár sok esetben téves következtetésekre jutottak, és van, amit már másképp lát a tudományos élet, még mindig megkerülhetetlen a Hermann L. Strack-Paul Billerbeck szerzőpáros 20. század elején írott kommentársorozata, a *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Több kiadást is megélt, angol fordítása is létezik természetesen.

¹⁵³ CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9-XI 32, With an Appendix: A Fragment of Part III*, (The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1964), 135-140.o.

látnunk, hogy azáltal ezek a parancsolatok mindenkire érvényesek, s egyik parancsolat sem lehet érvényes csakis, ha Isten áldásának a kontextusában vizsgáljuk őket, akkor ez valóban egy olyan hivatkozási alap lehet, amely az Ószövetség inkluzívítására kell, hogy irányítsa a figyelmünket. S mint ahogyan az ApCsel 15-ben, valamint az 1Kor 5-10-ben látjuk is, az Újszövetség is így értelmezte a keresztyén egyházat annak fogantatásakor, s ezt látta összekötő kapocsként a zsidó és nem-zsidó keresztyének között, illetve ezzel kívánta feloldani a közöttük lévő feszültséget.¹⁵⁴

¹⁵⁴ BOCKMUEHL, M.: *The Noachide Commandments And New Testament Ethics: With Special Reference To Acts 15 And Pauline Halakhah* in *Revue Biblique*, (Vol. 102, No. 1 (JANVIER 1995), pp. 72-101), 91-100.o.

III. fejezet: Az Ábrahámval kötött szövetség és a körülmetélkedés

3.1 Bevezető gondolatok

Feladatunk meglehetősen komplex, amikor Ábrahám személyével, és a vele kötött szövetséggel kapcsolatos szövegeket elemezzük, ráadásul tesszük ezt azok feltételezhető missziói, inkluzív aspektusait kutatva. Meglehetősen nagy kihívásokkal találjuk szembe magunkat már csak azért is, mert ha azokat önértelmezésünk, avagy az adott perikópák utóhatásának összefüggéseiben vizsgáljuk, akkor olyan kérdésekkel, találjuk szembe magunkat, amelyek sürgetően válaszokra szorulnak, s melyek összefüggésben állnak a körülmetélés, a szövetséghez való tartozás, valamint annak lehetséges missziói aspektusaival is.

Ilyen kérdésnek tekinthető, hogy milyen összefüggések, kontinuitás mutatható ki az Ábrahámval adott ígéret és az egyház valósága között? Beteljesedett-e az ősatyának adott ígéret? Milyen jellegű ígéret volt ez, és mire szóltak pontosan? Csak és kizárólag Ábrahámval, családjának, s Izsáknak, mint „szövetséges utód”-nak szólnak ezek az áldásmondások, avagy létezik-e ezeknek a történeteknek egy inkluzív olvasata, interpretációja is?¹⁵⁵

Ráadásul meglehetősen nehéz egy olyan központi személyről, illetve a vele és utódaival kötött szövetségről akár kritikusan is megnyilatkozni, akit három könyv, illetve (világ)vallás is a sajátjának tart. Keresztyéni szempontból is nagyon jól tudjuk, hogy az Újszövetség¹⁵⁶ is erre irányítja a figyelmünket, valamint itt talál teológiai kapaszkodót: minden hívő ősatya ő, tehát ebben az összefüggésben, a szó eredeti intencióját megtartva nyugodtan nevezhetjük ökumenikus patriárkának is.¹⁵⁷

Azonban, ha történetileg kezdünk el vizsgálni, illetve kapaszkodókat keresni akkor nem meglepő módon azt fogjuk tapasztalni, hogy valójában nem sokat tudunk a történeti Ábrahámval, mivel a róla szóló beszámolók sokkal későbbiek, mint az a kor amelyikben az ősatyát láttatja a Szentírás, és irodalmi szempontból komplexek, szerkesztettek. Viszont ha nagyon szeretnénk bármilyen materiális, történeti kapaszkodót találni Ábrahám

¹⁵⁵ GROMACKI, D.: *The Fulfillment of the Abrahamic Covenant in JMAT* (18:2, 2014), 78.o.

¹⁵⁶ Ld. Pl. Ap. Csel. 3. rész, vagy Róm 4. rész!

¹⁵⁷ A szó eredeti értelmében, miszerint a „teljes lakott földre” vonatkozik. Ld. DE PURY A.: *Abraham, what kind of ancestor is he? A new look at Biblical traditions*, (kiadatlan kézirat., elérhető a Genfi Egyetem honlapján: <http://www.unige.ch/theologie/distance/courslibre/atjacobdt2005/lecon2/abraham.pdf> (Letöltési idő 2020.05.18. 12:04), 1.o.

személyével kapcsolatosan, akkor annyit bizonyosan tudunk, hogy egy Bét-Seánban talált sztélé említ egy **𐤁𐤇𐤂** nevű törzset Széti idejéből, s néhányan ennek alapján arra gondolnak, hogy esetlegesen ennek a törzsnek lehetett az atyja Ábrahám. Azonban a fenti név túlságosan is általános ahhoz, hogy ennyire könnyen, ráadásul egyértelműen beazonosítható legyen, így annak valószínűsége ebben a formában igen csekélynek mondható. Szintén jelenthet történeti kapaszkodót, hogy Sesonk fáraó egyik győzelmi sztéléjén olvashatunk egy: *'p.hqr brm'* kifejezést, amely fordítható úgy is mint *'Ábrahám mezeje'*, vagy *'Ábrahám kastélya'* lehet. Földrajzilag az említett helység valahol a Negevben található, nem messze Hebróntól. Ezeket a forrásokat természetesen nem tekinthetjük semmilyen formában bizonyító erejűnek, ez utóbbi is csak abban a tekintetben segíthet eligazodni, hogy létezett egy valószínűleg a Kr.e. 10. sz.-ban létező Ábrahám nevű ember, akihez kötődnek ilyen jellegű tradíciók.¹⁵⁸

Mindezekén túl, csak és kizárólag a Bibliára támaszkodhatunk, mint elsődleges forrásunkra Ábráhámmal kapcsolatosan. A személyével, és a vele kötött szövetséggel kapcsolatos szövegek legnagyobb része természetesen a Genézisben található, de találunk említést még Ezékiel könyvében (33,24), Ézsaiás prófétánál (51,2) valamint néhány zsoltárban, illetve a Krónikás művében is találhatóunk rá utaló említést. Ha a szövegek valószínűsíthető korát, keletkezési idejüket nézzük, akkor azt mindenképpen szükséges látnunk, hogy ezek a szövegek mind a monarchia korában, vagy a babiloni fogságban és azután keletkezettek.¹⁵⁹ Összegzőképpen, mely Ábrahám történetiségét illeti elmondhatjuk, hogy megnyugtatóan semmilyen formában nem bizonyítható a Pátriárka történetisége. Mindez természetesen régi teológiai, exegetikai probléma, melyet már említettünk is a dolgozatban. Ám mindez nem befolyásolja a vele kapcsolatos szövegek teológiai mondanivalóját, s a mi vizsgálódásunkat sem, mindösszesen csak annyiról van szó, hogy a dolgozat jellege megköveteli ilyen jellegű alapok lefektetését. Mindezek ismeretében térünk rá Ábrahám személyére, pontosabban a vele kötött szövetség vizsgálatára, úgy, ahogyan talán a leghelyesebb, ha mint egy Szentírásban előttünk irodalmi személyt vizsgáljuk.¹⁶⁰

¹⁵⁸ DE PURY, A: i.m., 2-4.o.

¹⁵⁹ Bővebben: NOORT, E.: *Abraham and the Nations in Abraham, the Nations and Hagarites*, (Themes in Biblical Narrative, Vol.: 13, Brill, 2010) 3-33.o. Különösen is 3-6.o.

¹⁶⁰ Miközben korábban „hitkérdés” volt, hogy a patriárchák valóban történelmi személyek voltak-e, manapság a kutatók már nem ennyire kiélezetten látják a kérdést. Már a szövegek, illetve az említett helységnevek, népvnevek, szokások datálása sem könnyű feladat. Hiszen több anakronizmussal is találkozhatunk, elég, ha csak Gerár nevét említjük, aminek komoly jelentősége majd csak az asszír korban lesz, de ugyanezt láthatjuk a filiszteusok említésével kapcsolatban is, akik szinte teljes bizonyossággal csak a Kr.e. 12. századtól vannak

3.2 Exkurzus: A szövetség ókori-keleti modelljei

Ahhoz, hogy az Ábrahámmal kötött szövetséget kontextusában, történeti és vallástörténeti beágyazottságában vizsgálhassuk meg, az általánostól a speciális felé haladó kutatási elvet követve, először mindenképpen szükséges az ókori Közel-Kelet szövetségkötésekkel kapcsolatos háttérét, szokásrendjét, az archeológia által feltárt szövegeket megvizsgálunk.

Az Izrael-JHVH között fennálló szövetség egyedi voltával régóta tisztában van a teológiai tudomány, ám nem feledkezhetünk meg a tényről, mely alapvetésnek is tekinthető a bibliai teológia és exegézis számára: Izrael nem légüres térben élte életét és követte Istenét, hanem nagyon intenzív, minden résztvevő felet meggazdagító és megtermékenyítő, bonyolult kapcsolatrendszer övezte az ókori levantei térséget. Természetesen ennek vizsgálata nem jelent egy „pán-babiloni” attitűdöt részünkről, sokkal inkább igyekszünk arra, hogy felmutassunk az ókori-keleten meglévő vallási, társadalmi kölcsönhatásokra, melyek minden irányban hatottak egymásra, s ez alól a Héber Biblia sem képezhet kivételt.

Azt nagy valószínűséggel elmondhatjuk tehát, hogy a Héber Bibliát körülvevő történelem, a környező népek politikai és vallási rendszere minden valószínűséggel kölcsönhatásban állt Izraelével, ami a szövetség értelmezésének és modelljeinek esetében is valószínűsíthető. A kutatók régóta látnak hasonlóságokat az ókori vazallus-úr kapcsolat

jelen a térségben. Ami komoly támpontot adhat a szövegek datálásával kapcsolatosan, az a tevéknek, mint teherhordó állatoknak a megjelenítés a patriarcha történetekben. A feltárások nagyszámú idősebb teve csontokat szintén az asszír korból mutattak ki, így valószínűsíthető, hogy a szövegek is ebben korban keletkezettek. Mindez természetesen nem jelenti, illetve jelentheti, hogy nem találhatók bennük nagyon ősi tradíciók és helyi, lokális, régi eredet történetek. Mindenesetre témánk szempontjából sem megkerülhetetlen az, ahogyan a más népek őseivel való találkozásokban Izrael ősatyái bánnak. Részletesen ld. FINKELSTEIN, I.: *The Bible Unearthed*, (Free Press, New York, 2001), 27-48.o.

sajátosságai és JHVH-Izrael kapcsolatában.¹⁶¹ Ezen párhuzamokat strukturális, nyelvészeti és stiláris analógiák alapján vélik a kutatók megrajzolhatónak.¹⁶²

A fentebb említett problémakör egyik történeti, sőt vallástörténeti szempontból is érdekes lelete egy, valószínűsíthetően Kr. e. 8. századból való felirat,¹⁶³ amely Sam'al, újhettita kis államának, Barrakab nevű királyának szavait tartalmazza. Maga a szöveg kiválóan tükrözi azt, ahogyan egy hűbéres megnyilatkozik önmagáról, és különösképpen a vazallus uráról, jelen esetben az asszír Tiglat-pileszerről.¹⁶⁴

¹⁶¹ Kutatástörténeti szempontból érdemes megjegyeznünk, hogy Wellhausen teóriája, miszerint az izraeli „vallás a próféták munkája által született”, nagyon sokáig tartotta magát. Ennek cáfolata, felhívva a figyelmet arra, hogy párhuzamok fedezhetők fel az Izraelt körülvevő kultúrák és a Biblia szövetség leírásai között G. E. Mendenhall tollából született, így kutatástörténetileg külön szót érdemel MENDENHALL, G.E.: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Biblical Colloquium Pittsburgh, 1955) c. munkája. A szerző felhívja a figyelmünket a hettita vazallus szerződések strukturális és tartalmi paralleljére, melyet ő elsősorban az Ex 20. részében vél felfedezni. Azonban arról is szükséges szólnunk, hogy Mendenhall analógia elmélete nem maradt válaszok nélkül. Több kutató kétségeit fejezte ki abban a tekintetben, hogy az említett vazallus szerződések elemeit nem tartalmazza minden kétséget kizáróan a bibliai Sinai szövetségkötés története, sőt, ha ilyen értelemben keresünk analógiát, akkor még az ókori Közel-Keletről kilépve is találhatunk hasonló típusú szövetség értelmezést, így, mondják Mendenhall bírálói, nem áll túl erős lábakon az elmélete. Csak említés szintjén néhány mű, Mendenhall kritikájához: NICHOLSON, E.: *God and His People*, (Oxford 1986); WEINFELD, M.: *Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World*, in: 396 CANFORA, L. / LIVERANI, M. / ZACCAGNINI, C. (ed.), *I Trattati nel Mondo Antico* (Saggi 397 di Storia Antica II), Roma 1990. Megnyugtató választ természetesen nem adhatunk, ám az több mint valószínű, és nehéz lenne tagadni, hogy van átfedés a ránk maradt ókori-keleti szövetségek szövegei és a Biblia hasonló témájú beszámolóit között. Részletebben ld.: MILLER R.D. II: *The Israelite Covenant in Ancient Near Eastern Context* in *BN* 139, 2008, 5-18.o.

¹⁶² Ehhez ld. HARAN, M.: *The Berit Covenant': Its Nature and Ceremonial Background in Tehillah le-Moshe, Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1997), 221-222.o. Az ókori-keleti vazallus szerződésekben hat, jól elkülöníthető elemet vélt felfedezni KOROSÉC, V.: *Hettitische Staatsverträge*, (Leipziger Rechtswissenschaftliche Studien 60, Leipzig, Weicher 1931) c. munkájában. 1. Bevezetés, 2. történelmi beágyazottság, a szerződés feltételeinek ismertetése, 3. a dokumentum letétbe helyezése a templomban 4. a szövetségkötés dokumentumának felolvasása, 5. az isten(ek) tanúként történő meghívása, 6. átok és áldásmondások. A szerző által kapott eredmények viszonyítási ponttá váltak a tudományos életben, gyakorlatilag megkerülhetlenné vált. Ld. HARAN, M.: i.m. 217.o., ahol a szerző hozzáteszi, hogy mindezt kiegészítheti egy az Istennek történő felajánlás is, mely áldozat formájában valósul meg, pl. Ex 24,5! Szintén nagy kérdés, hogy a Gen 15, 9-18-ban olvasható, Ábrahámmal kötött szövetségben szereplő, kettévágott állatok is ebbe az utóbbi kategóriába sorolhatók e. Haran szerint a 11. verstől megjelenő ragadozó madarak az egyiptomi elnyomásra utalva kerültek bele a szövegbe, és az irodalmi elrendezés a kulcs a megértéshez: ezért is került a passzus a kettévágott állatok leírása közé, mivel ezt szerette volna a *locus* középpontjaként elhelyezni. Mint ahogyan azt is hozzáteszi, hogy nem tartja valószínűnek, hogy ez a történet csak és kizárólag ezeket az elemeket tartalmazhatta. Ld. *uo!*

¹⁶³ Zinjirli-ben, 1891-ben került elő. A kutatók a szír-efraimi háború (Kr.e. 734) idejére teszik a keletkezését.

¹⁶⁴ Maga a szöveg, elérhető több, ókori szöveggyűjteményben is. Mi a KAI 216. számú, kvadrát átirásban közölt szövegét közöljük, saját fordítással.

Íme a fentebb említett szöveg kvadrát betűs átírással¹⁶⁵:

(1) אנה [ב]ר[ך]כב . (2) בר . פנמו [ב] . מלך . שמ(3)אל . עבר . תגלתפליסר .
 מרא . (4) רבעי . ארקא . בצדק . אבי . ובצר(5)קי . הושבני . מראי . רכבאל
 . (6) ומראי . תגלתפליסר . על . (7) כרסא . אבי . וביח . אבי . ע(8)מל . מן .
 כל . ורצה . בנלנל . (9) מראי . מלך . אשור . במצע(10)ח . מלכן . רברבן .
 בעלי . כ(11)סף . ובעלי . זהב . ואחוזת . (12) בית . אבי . והישבתה . (13) מן .
 בית . חר . מלכן . רברב(14)ן . והתנאבו . אחי . מלכי(15)א . לכל . מה . טבת
 . ביתי . ו(16)בי . טב . לישה . לאבחי . מ(17)לכי . שמאל . הא . בית .
 כלמ(18)ן . להם . פהא . בית . שחוא . ל(19)הם . והא . בית . כיצא . ו(20)אנה
 . בניה . ביתא . זנה .

„*Én, Barrakab, Panabu fia, Sam'al királya, a föld négy sarkának urának, Tiglat-Pilészernek szolgálja. Apám, és a magam igazság(osság)a miatt ültettem atyám trónjára az én uram Rakabel és Tiglat-Pilészer által. Az én atyám háza volt a legnyomorultabb mind közül, ezért én az én uram, Asszíria királyának kerekénél futok, nagy királyok között, kiknek ezüstjük és aranyuk van. Magamra vállaltam a dinasztiamat, és nagyobbá tettem minden más hatalmas királyságnál. Testvéreim számára is nyilvánvaló volt, hogy mindez jót tett házunknak. Elődeim, Sam'al királyainak nem volt illendő palotája. A Kilammuwa palota volt az övék, s volt egy nyári és téli palotájuk. Én építettem ezt a palotát.*”

Egy másik, sajnos csak töredékben fennmaradt felirat két sora talán még beszédesebb, s még közelebb visz minket ahhoz, hogy lássuk: a bibliai szövetség fogalom mennyire mélyen be van ágyazva a saját történeti, kulturális és földrajzi kontextusába.¹⁶⁶

[אחרי . מראי . ויחן . ר(8)כבאל . חני . קרנם . מראי . תגלתפליסר .
 [(9)לך] אשור . וקדם . ב]

Az említett két sorban ezt olvashatjuk: „*Rakkabel kegyet gyakorolt velem szemben az én uram, Asszíria királya előtt, és előtt...*”

Az mindenesetre nyilvánvaló, hogy maga az asszír király bizonyára nem láthatta ezt a feliratot a szövegben említett palotában, hiszen földrajzi értelemben távolt volt. Minden bizonnyal arról lehetett szó, hogy az uralkodó ez által is fel akarta hívni a figyelmet arra, hogy a palota, amelyben a felirat elhelyezésre került nem épülhetett volna fel, ha ő maga nem Tiglat-Pilészer vazallusa! Valamint, több mint valószínű, hogy a korszak Palesztinájának asszír-ellenes szervezkedése közben is teljes lojalításáról igyekezett

¹⁶⁵ KAI 216.

¹⁶⁶ KAI 217.

biztosítani a nagyhatalom uralkodóját. A palotába belépő, igen kevés számú írástudó ember -akik az ókori viszonyoknak megfelelően az állami adminisztrációban részt vevők, valamint vallási előjárók lehettek- számára is ezt az üzenetet hordozhatta, hogy ebből a vazallusi kapcsolatból mennyit profitál ez a kis állam. Az is teljesen nyilvánvaló, hogy a szöveg a frazeológiájában nagyban támaszkodik a korabeli asszír propagandára. Ám számunkra talán a legérdekesebb, hogy az idézet sztélé fő elemeit, tartó oszlopait megtalálhatjuk a Szentírásban is.¹⁶⁷ Ilyennek tekinthető a *szolga* kifejezés, amelyet a felirat abban a kontextusban közöl, aminek köszönhetően trónra ülhetett maga a király, az Ézs 45,4 viszont ugyanezt Isten szájából hangoztatja, és Jákóbra utal. Hasonlóan, *a föld négy sarkának ura* úgy köszön vissza az Ézs 40,28-ban mint amely emlékezteti Izraelt arra, hogy ez bizony maga Isten! Az idézett sztélé uralkodója *nyomorultnak* tartja magát, csakúgy, mint a Dt 26,7-ben Izrael, amelyre azonban JHVH figyelt fel, hallotta meg, és szabadította ki őket ebből a helyzetből. Az elnyert *kegy*, amelyet Tiglat-Pilészer adott Barrakab számára, oly annyira fontos Mózesnek és Izraelnek, hogy anélkül, ha ezt nem kapják meg biztosan JHVH-tól, egy lépést sem szeretnének tenni, ahogyan arról az Ex 33,12-17 tudósít. Mint ahogyan arról is, hogy a szegényt kiemeli, és az előkelők közzé *ülteti*, amely nem csak a sztélén, de az 1 Sám 2,8-ban is olvasható, ráadásul *a nagy királyok közé*, mondja Jeremiás próféta a könyvének 27,7 versében.¹⁶⁸

Természetszerűleg felvetődik a kérdés, hogy hogyan került a déli, júdai királyságba az asszír propaganda, ráadásul ennyire mélyen beágyazódva, hogy a kifejezéseit, terminológiáját a Biblia is visszatükrözi?¹⁶⁹ Manassé király esetében egyértelműen jelzik az asszír dokumentumok, hogy Ninive bukásáig a nagyhatalom vazallusa volt, valamint egy érdekes jelenetet is megörökített a Szentírás a 2Kir 18,28-ban: Samária eleste után, egy héberül beszélő asszír kincstárnok közölte a júdai Ezékiással az asszír király üzenetét. A kutatók azt valószínűsítik, hogy ez a kincstárnok az elhurcolt izraeliek közül kerülhetett ki,

¹⁶⁷ E ponton mindenképpen meg kell említenünk azokat az eredményeket, amelyeket az Aszerhaddón vazallusi szövegek, illetve a Dt 28,20-44 közötti összehasonlítások hoztak. Az asszír szöveg fő elemeit megtartotta a Szentírás, természetesen az isten neveket megváltoztatva, illetve a saját, új kontextusára újra interpretálta. Ám az szinte kétség nélkül állítható, hogy volt kölcsönhatás a két szöveg között. Részletesen, és kutatástörténeti betekintéshez is ld.: THOMPSON, R.J.: *Terror of the Radiance: Assur Covenant to YHWH Covenant*, (OBO 258, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013), 207-214.o.

¹⁶⁸ MILLER, R.D. II: *The Israelite Covenant in Ancient Near Eastern Context* in *BN* (139, 2008), 10-11.o.

¹⁶⁹ Mint ahogyan az is sejthető, hogy a Kr.e. 7. századra Júda és Jeruzsálem is valamilyen formában bekapcsolódhatott, integrálódhatott az Asszír birodalomba. Ezt látszik alátámasztani a bibliai régészet is, hiszen a Kr.e.701-ben bekövetkezett Szanhérib invázió után Jeruzsálem fejlődésnek indul, mind lakosságát, mind infrastruktúráját tekintve, amiben szerepet játszhattak az északi országrészből érkező menekültek is. Nagy valószínűséggel kijelenthetjük tehát, hogy nem volt ismeretlen a júdai királyságban az asszír adminisztráció, illetve birodalmi berendezkedés. Ld.: THOMPSON, R.J.: *Terror of the Radiance: Assur Covenant to YHWH Covenant*, (OBO 258, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013), 189-190.o.

s ezért is őt választották ki erre a feladatra. Vagyis a júdai kis állam számára nem volt ismeretlen az asszírok önmagukról vallott stílusa, s ezért is érdekes, s egyfajta *status confessionis*-ként is értelmezhetjük azt, ahogyan a fentebb vázolt kifejezéseket Istenre vonatkoztatják, ezzel is emlékeztetve önmagukat arra, hogy a valódi „vazallusi hatalom” egyedül JHVH-t illeti meg, s nekik az ő iránymutatásait kell követniük!¹⁷⁰

Mint azt már fentebb említettük, Mendenhall után sem maradt eredmények nélkül az a vállalkozás, amely párhuzamot vélt felfedezni az ókori közel-keleti szövetségek és a Szentírás között. Weinfeld, fentebb már hivatkozott munkájában más helyen keresi a fogódzót elmélete alátámasztásához, méghozzá az asszír területen lévő *kudurru*-k vizsgálatában.¹⁷¹ Szerkezetüket tekintve két fő részre bonthatók: az első maga a jogi megfogalmazás, a második pedig azok az átokmondások, amelyek a szerződés be nem tartása esetén lennének érvényesek. Ezen kívül tartalmazhattak még bevezetést, áldás mondásokat, tanúk listáját, valamint a szerződés megkötésének képi megjelenítését is, magán a kövön. A problémát az jelenti, hogy igen nehéz mind nyelvészetileg, mind történetileg eldönteni, hogy melyik *kudurru* volt az, amely, mint uralkodói adomány jelenik meg, s mi volt az, amely tovább is volt adható, mint amelyet adás-vételkor használtak az emberek egymás között.¹⁷²

Maga a szövetségkötés aktusának a helye sem volt mindegy az ókori-Keleten, hiszen már az Ószövetség is arról tudósít, hogy akár Isten és ember, akár ember és ember között ment az végbe, igyekeztek nem profán helyen megtenni azt. „Isten előtt” szövetséget kötni tehát egyfajta *terminus technikus*-sá is vált, sőt a „szövetségbe belépni”¹⁷³ az Isten tiszteletének és jelenlétének a helyébe való belépést is jelenthette átvitt értelemben, s ugye az isten(ek), voltak a megkötött szövetség garantálói is.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Ld. i.m. 7-11. Külön megemlítésre érdemes, hogy a szerző, több más tudósra hivatkozva a Deuteronomium szellemi kohójának kibontakozásaként is sejtí az adott időszakot, illetve politikai miliőt.

¹⁷¹ Weinfeld az úgynevezett *kudurru* dokumentumokban látja mindezt. Ezek a „határkövek” a király által adományozott földterületet jelölték, s nagyságrendileg a Kr.e. 2. évezred közepétől az első évezred közepéig voltak használatban hettita területen. Később aztán magánszemélyek közötti kereskedelemben is használatban maradtak ezek a „szerződések”. Ld. KNOPPERS, G.: *Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?* in *JAOS* (116, 1996), 674-675.o.

¹⁷² E párhuzam Bibliában való meglétének bizonyítását tovább nehezíti, hogy azok az elemek, melyeket Weinfeld maga a *kudurrakkal* felvázol szinte egyik bibliai szövegben sem jelenik meg minden kétséget kizáróan. Ld. i.m. 677.o.

¹⁷³ Ld. Pl. 1 Sám 20,8!

¹⁷⁴ Ezért is oly fontos azt kiemelnie az Ószövetségnek, hogy a Dekalógust maga Isten írta az ujjával. A szövetségkötés ceremóniális háttéréhez ld. bővebben: HARAN, M.: *The Berit Covenant: Its Nature and Ceremonial Background in Tehillah le-Moshe, Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1997), 216-217.o.

Ám azt is látnunk kell, hogy a bibliai gondolkodásban alapvetően két részre bontja a szövetségkötéseket időben: egy patriarchák korabelire, illetve egy letelepedés utánira. Utóbbi esetében különösen fontos szerepet kapnak a szövetségkötés elemeit tartalmazó dokumentumok,¹⁷⁵ az ősatyák korában viszont, írásbeliség nem lévén, a szövetségek jelei játszanak fontos szerepet. A másik, a szövetség jelentőségét kiemelő elem pedig mindenképpen a hozzá tartozó fogadalom volt, aminek szintúgy megvan a maga ókori-keleti párhuzama, avagy közös forrása.¹⁷⁶

Különösen fontosnak tartjuk ehhez kapcsolódóan azt is kiemelni, hogy a szövetségkötéshez tartozó fogadalom, illetve az azt garantáló istenség univerzalitása, a vazallus területekre kiterjedő hatalmas sem áll párhuzam nélkül, melyet akár katonai erővel is biztosíthattak, természetesen az adott isten(ek) felhatalmazásával.

„Mozgósítottam csapataimat... Assur és Marduk parancsa szerint... akik eksztatikus üzenetben is megerősítettek engem... Levágtam Teumman fejét... Assur és Istar rémítő ragyogása legyőzte Elámot, és igámba kötötte őket.”¹⁷⁷

Megkerülhetetlenül fontos arról is szót ejtenünk, hogy a „feltétel nélküli” szeretet és gondoskodás, melyet Isten az ő népének és királyának ad, s amelynek Isten felé vissza is kell irányulnia, sem áll párhuzam nélkül.¹⁷⁸ Elég, ha csak az Amarna levelekre gondolunk példaként, ahol a vazallusa fölött álló úr szeretetéről biztosítja a vazallust, és természetesen ezt várja el fordítva is.

¹⁷⁵ Id. Mózes és a kőtáblák esetében, aki egyfajta átmenetet képez a két korszak között.

¹⁷⁶ Az akkád *riksu* „megegyezés”, mely mindig annak a részéről jött, aki a hatalmat gyakorolta, illetve a *mamitu* „fogadalom” kifejezések tekinthetők a térségben meghatározónak, s valószínűsíthetően innen is terjedt el a használatuk. Csakúgy, mint a szintén akkád *ade*, mely az „uraság által ünnepélyesen kiszabott, az istenség előtt hitelesített fogadalmat” jelöl. Továbbá: Ehhez ld. HARAN, M.: *The Berit Covenant: Its Nature and Ceremonial Background in Tehillah le-Moshe, Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1997), 211.o.

¹⁷⁷ A saját magyar munkafordítás a következő angol fordítás alapján készült: „I mobilized my combat forces ... Upon the command of Assur and Marduk, ... who encouraged me by ... a message of ecstasies ... I cut off the head of Teumman ... The terrifying radiance of Assur and Istar beat Elam down, and they submitted to my yoke.” Az angol fordítás megtalálható: THOMPSON, R.J.: *Terror of the Radiance: Assur Covenant to YHWH Covenant*, (OBO 258, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013), 147.o. Mindezt Assurbanipál mondja, melynek alapvető mondanivalóját a Mesa-sztélé is tartalmazza. Ezt a fajta hozzáállást, valamint szellemi és vallási kohót, amely ezt, és az ehhez hasonló mondatokat szülte nehéz lenne nem észrevenni a Bibliában is, különösen a deuteronomisztikus szövegekben. Elég, ha csak egy pillantást vetünk a Dt 7,2-re pl.! Vö.: THOMPSON, R.J.: *Terror of the Radiance: Assur Covenant to YHWH Covenant*, (OBO 258, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013), 224-225.o.

¹⁷⁸ Különösen a deuteronomiumi történetírásban játszanak fontos szerepet ezek a kifejezések és azok üzenetei. Jó példát szolgáltat erre a 2Sám 7-ben olvasható Nátán jóvendölés a Dávid házával kapcsolatban, melynek nyelvezete, kifejezésmódja visszaköszön a 132. zsoltárban is.” Ld. KNOPPERS, G.: *Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?* in *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996), 679-680.o.

„Say to Nimmureya, Great King, the king of Egypt (Misri), [my] brother, my son-in-law, who loves me, and whom I lov[e]: Message of Tushratta, Great King, [your] father-in-law, who loves you, the king of Mitanni, your brother. For me all goes well. For you may all go well. For your household, for my sister, for the rest of your wives, for your sons, for your chariots, for your horses, for your warriors, for your country, and for whatever else belongs to you, may all go "very, very well".”¹⁷⁹

Summázva tehát exkourzusunk célját és mondanivalóját, az említett példák és kitekintések alapján valóban felfedezhetők kölcsönhatások a hettita, valamint az újasszír¹⁸⁰ birodalmi frazeológia, szövetségkötési formulák, sőt mint láttuk az Amarna-levelek és a Szentírás beszámolóí között. Mindezek ismerete nélkül nem adhatunk adekvát válaszokat a szövetség, mint teológiai fogalom magyarázatához, valamint nem értenénk a bibliai szövegek eredeti intencióját, amely egy nagyhatalmak árnyékában élő kis nép, JHVH-ba vetett hitének olyan megfogalmazása volt, ami bár formailag, kifejezéseit tekintve hasonlított a kor nagyhatalmak által gyakorolt formuláihoz, ám az eredője és végső célja az volt, hogy az élő Istenre irányítsa a figyelmet, aki valóban ÚR az ő népe fölött.

3.3 A szövetség bibliai modelljei

A szövetségkötések kor-, illetőleg vallástörténeti beágyazottsága után vessünk egy pillantást arra, hogy mindezek a hatások hogyan, és milyen formában köszönnek vissza a Héber Bibliában, illetve hatottak azokra a képekre, amelyek mozaikjaiból kiviláglik Isten és Izrael kapcsolata!

A kutatók régóta látnak hasonlóságokat az ókori *vazallus-úr* kapcsolat sajátosságai és JHVH-Izrael kapcsolatában, mely az első bibliai szövetség modellként aposztrofálható. Ugyanez elmondható az *adományozó, jótevő* szimbolikus képéről is.¹⁸¹ Természetesen az mindegyik szövetségkötés esetén közös pont, hogy a folyamat elindítója minden esetben csakis Isten lehet. A *vazallus-úr* típusú szövetség valóban bevett forma volt az ókorban, s annak befolyása is viszonylagosan tisztán észrevehető, ha pl. a deuteronomiumi történetírást tekintünk. Izrael történelmét is azon a mérlegen méri le, hogy mennyire volt

¹⁷⁹ MORAN, W.L.: *The Amarna Letters*, (John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1992) 43-46. EA 19: Love and gold, 1-7 paragrafusok.

¹⁸⁰ S más, ebben a részben nem említett példák is ide sorolhatók természetesen!

¹⁸¹ WEINFELD, J.: *Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West*, in JAOS, 190 kk., valamint MCKENZIE, S.: *Covenant*, (Chalice Press, St. Louis, Missouri, 2000), 33.o. Mindkét helyen hettita és újasszír párhuzamokat látnak a kutatók. A *vazallus* mintát a Sinai szövetségkötés esetében valószínűsítik, míg az *adományozó* képét Noé, Ábrahám és Dávid esetében.

hűséges Izrael azokhoz a pontokhoz, melyek a szövetségkötés alkalmával lefektetésre kerültek.¹⁸²

A Héber Bibliában megtalálható második szövetségi modell másik oldalról közelít a JHVH-Izrael relációhoz. Ezekben a szövegekben látnunk kell, hogy hangsúlyosan egyoldalú és feltétel nélküli szövetségkötésekről van szó, különösen a Noéval és Ábrahámmal kötött szövetség Papi leírásában.¹⁸³ Ezen szövetségek örök jellege abból fakad, hogy nem tartalmaznak a szövetségre adott emberi reakciókat, hanem az a teljes világgal (Noé, Gen 9), Ábrahámmal (Gen 17) és Izraellel (Ex 31) kötöttek. A speciális helyzetekre alkalmazott törvények áthágása nem feltétlenül jelentette a szövetség áthágását is, sőt, a babiloni fogság időszakában megjelenő bűnvalló imádságok szerepe is abban áll, hogy emlékeztesse Istent a szövetség „örök” voltára, még Izrael hűtlensége esetén is.¹⁸⁴

Fontosnak tartjuk viszont megjegyezni, hogy a בְּרִית עוֹלָם mint az örök szövetség fogalma még a P szövegek esetében sem tűnik egyértelműnek, legalábbis annak feltétel nélküli értelmében semmiképpen sem. Ha megnézzük a Gen 31. fejezetét, ott a szombat, illetve annak megtartása áll ezen „örök szövetség” jeleként, illetve középpontjaként előttünk, mint ahogyan az is megfigyelhető, hogy a P még ezt a típusú szövetség modellt és értelmezést is törékenynek látja.¹⁸⁵

A harmadik modellben a házasság, vagy tágabb értelemben véve a család metaforikus képével ábrázolja a szövetséget a Szentírás. Elsősorban természetesen a prófétai irodalom

¹⁸² Elsősorban természetesen a Dekalógust tekinthetjük a szövetségkötés alap dokumentumának, ám nem kizárólag. Kiválóan összefoglalja: MCKENZIE, S.: *Covenant*, (Chalice Press, St. Louis, Missouri, 2000), 32-33.o. Ezért is különösen fontos, ahogyan a deuteronomista használja az ún. átokmondásokat, hiszen az ő értelmezésében a szövetség alapjaitól való eltérés büntetést kell, hogy hozzon magával, melyet Izrael meg is kapott. Ld. Dt 28. rész! De nagyon hasonlóan gondolkodik a prófétai irodalom is, különösen érdekes a deuteronomiummal kortárs Jeremiás által mondott

ítéletes próféciaikat megvizsgálni, ahol politikai metaforákat is használ a próféta ennek kifejtésére. Ehhez ld. ROM-SHILONI, D.: *The Covenant in the book of Jeremiah On the Employment of Marital and Political Metaphors*, in *Covenant in the Persian Period*, (eds. R. Bautch and G. Knoppers, IN: Eisenbrauns, Winona Lake, 2015), 157.o.

¹⁸³ ZIMMERLI, W.: *Sinaibund und Abrahambund in Gottes Offenbarung* (19, 1963), 268 kk.

¹⁸⁴ SCHÜLE, A.: *Theology from the Beginning, Essays on Primeval History and Its Canonical Context*, (Mohr Siebeck, Tübingen), 48-53.o., valamint HIEKE T.: *The Covenant in Leviticus 26: A Concept of Admonition and Redemption*, (Bautch, Richard J.; Knoppers, Gary N. (ed.), *Covenant in The Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015), 78.o.

¹⁸⁵ ZIMMERLI, W.: *Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (Kaiser; Auflage: 2. (1969), 217. Szintén szólnunk kell arról is, hogy a feltétel nélküli szövetség értelmezést annak leegyszerűsítő formájában több szerző is vitatja, mondván, már a Gen 17 is emberi válasz reakcióként látja a körülmetélést, mint ahogyan az Ex 31 a Szombat megtartását. Ehhez ld.: uo.

erőteljes kifejezőeszköze ez, elég, ha csak Hóseásra, vagy Jeremiásra gondolunk.¹⁸⁶ Mindazonáltal e harmadik modell is olyannak láttatja a JHVH-Izrael kapcsolatot, amely helyreállítható, melyben Izrael bűnei, a szövetséges kereteken való átlépése¹⁸⁷ nem törlik el a fennálló szövetséget.

Az, hogy mikor válhatott Izrael önértelmezése, illetve istenkapcsolatának mértékévé a szövetséghez való tartozás gondolata, természetesen nem datálható pontosan, mindenesetre minden valószínűség szerint, a szövetség, mint teológiai vonatkozási pont leghamarabb valamikor a jónási időszakban válhatott meghatározó tényezővé. Vagyis a szövetséghez való tartozás, annak keretei, egyáltalában, mint Izrael életének egyik fontos sarokköve tehát egyfajta vallási, társadalmi, és szociológiai fejlődés fontos állomásnak is tekinthetők, mely évszázadok alatt folyamatosan csiszolódott és érlelődött az ószövetségi vallásos gondolatban, társadalmi és önmeghatározottságban. S ha alaposabban megnézzük, akkor azt mindenképpen konstatálhatjuk, hogy egy folyamatosan kinyíló, új fejezetet nyitott meg ezzel JHVH és Izrael kapcsolatában. Ha pedig Izrael vallási, társadalmi fejlődését tekintve valamennyire is igaza volt a múlt században megjelent, úgynevezett szociológiai modellnek - amely szociológiai alapon vizsgálta Izrael társadalmi és vallási fejlődését, s a vallás centrális, szövetségen alapuló megélésének és értelmezésének olyan szerepet tulajdonított, mely visszavonhatatlanul hatással volt magára a társadalomra is - akkor jelentősen közelebb jutunk a vizsgált kérdésre adott lehetséges válaszokhoz. Amennyiben ugyanis, a szövetség fogalmát mint Isten és az emberek között kötött szerződést igyekszünk visszaadni, amely, mint fentebb láttuk nyelvészetileg, kortörténeti és vallástörténeti szempontból is igazolható, akkor az ószövetségi Izrael sokkal inkább mint kultikus közösség áll(hat) előttünk, s nem pedig egy szociológiailag, etnikailag egységes tömbként.¹⁸⁸ Ha pedig ez így van, akkor teljes mértékben nem zárhatjuk ki a bibliai kor Izraelének inkluzív aspektusait sem, hiszen a kultikus közösséghez való tartozás átléphetett társadalmi, származásbéli határokat is.¹⁸⁹

¹⁸⁶ ROM-SHILONI, D.: *The Covenant in the book of Jeremiah On the Employment of Marital and Political Metaphors,* in *Covenant in the Persian Period,* (eds. R. Bantch and G. Knoppers, IN: Eisenbrauns, Winona Lake, 2015), 156-157.o.

¹⁸⁷ Leginkább az עבר és עזב igéket használja itt a prófétai irodalom, ld. uo.!

¹⁸⁸ A szociológiai megközelítéshez pedig lásd: WEBER, M.: *Ancient Judaism,* (The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc. New York), 61-105.o.

¹⁸⁹ Így már WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena to the History of Ancient Israel,* (Cambridge University Press, Cambridge, 2013), XII.4. *The idea of the covenant,* fejezetében. Külön említésre méltó, hogy a pusztai vándorlás során is csatlakoztak Izraelhez „keverék népek”, (2Móz 12, 38) amelyet Kaiser nyomán értelmezhetünk úgyis, hogy a Mózes és a Fáraó között meglévő elvi vita tárgya tulajdonképpen erről szólt, hogy megtudják, hogy JHVH az ÚR. S ennek következtében, illetve eredményeként egyiptomiak is

Összefoglalva a szövetséghez való tartozás alapfeltételét nem tekinthetjük kizárólag etnikai, származásbéli alapon meglévőnek, hiszen a kultikus közösségnek a tagjai lehettek, és voltak is az izraeli társadalmon kívülről érkezők is. Igazán fontossá kritikus politikai, társadalmi vagy éppen háborús helyzetekben válik a kérdés. Hiszen egy korábban egyértelműen az „istenigazságot” kereső és hirdető teológiai megközelítés alapján tud megingani egy ilyen krízis állapotban. Mint fentebb említettük, a jósiási, deuteronomiumi időszakban, egy pengeélen táncoló, babiloni világhatalom árnyékában menekvést kereső kis állam időszakában válik kiemelten fontossá, hogy emlékeztessék önmagukat arra, hogy JHVH „szerződésben” is rögzítette önmagát Izraelhez, márpedig egy ilyen terhelt politikai időszakban ennek különösen is vigasztaló ereje lehetett. Nem beszélve aztán a bekövetkezett katonai katasztrófa utáni helyzetről, ami szükségessé tette, hogy alapjaiban kezdjék újra értelmezni az istenkapcsolatot, a szövetség jellegét, saját történelmüket, jelenüket. Ennek monumentális példája a Papi Irat, történetírás és redakció, melyet ebben az összefüggésben a dolgozat következő tartalmi egységében tárgyalunk.

3.4 A Papi Irat, mint a „szövetségekötések” könyve

A fentebb elmondottak alapján, valamint az exiliumi korszakban felvetődő vallás és önértelmezési kérdések miatt is kiemelten fontosnak tartjuk a Papi Irat ilyen jellegű vizsgálatát, melyet, mint azt már fentebb láttuk, J. Wellhausen a „négy szövetség” könyvének nevezett.¹⁹⁰ Azonban ahhoz, hogy adekvát válaszokat találhassunk, egyáltalában, hogy megfelelő módon tehesük fel kérdéseinket, szükségesnek tartjuk, hogy mielőtt a témánkkal közös metszetet képző tartalmi részeket elemeznénk, vázlatosan áttekinténénk a Pentateuchos kutatás minket érintő történetét, ezzel is segítve a tórai szövetségekötések rendszerének, elrendezésének kontextuális vizsgálatát, megértését.

Természetesen nem lehet feladatunk, hogy a Pentateuchos kutatástörténetét minden igényt kielégítően bemutassuk, hiszen az egy önálló dolgozatot igényelne, ám annak az általunk vizsgált témát érintő eredményeit, sürgető kérdéseit mindenképpen ismertetni szükséges.

csatlakoztak a kivonuló izraeliekhez. Ehhez ld.: KAISER, W.: *Mission in the Old Testament. Israel as a light to the Nations.* (Ada, MI: Baker Academic, 2012²), 21-25.o.

¹⁹⁰ WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2013), 3 kk.

A kritikai bibliatudomány mondhatni egyidős a Pentateuchos-kutatással, hiszen a mózesi szerzőség kérdése, a belső ellentmondások már évszázadok óta válaszokra, de legalábbis helyes kérdések feltételére sarkallják a kutatókat. Azonban a sokszor látszólagos megnyugvást hozó elméletek mellett szinte folyamatosan jelen van egyfajta nyugtalanság, s a különböző exegetikai és kutatási módszerek használata, a kapott eredményekből levont értékelések szintén különböző volta mind a mai napig nem jutott tökéletesen megnyugtató eredményekre.¹⁹¹

Az mindenesetre, nagy biztonsággal állítható, hogy maga a Pentateuchos valamikor a Kr.e. első évezredben alakult ki, ám a datálás, illetve maga a megközelítési mód igencsak sokat változott az elmúlt néhány évszázadban. Magával a kutatás metódusával kapcsolatban viszont az újabban felmerülő vita veleje abban áll, hogy a „klasszikusnak” számító elméletek kidolgozói szinte csak és kizárólag a Genezist vették figyelembe, illetve azt elemezték, s az innen származó eredményeket vetítették tovább a teljes Pentateuchosra.¹⁹²

Sőt, a klasszikus forráselmélet, melyet alapvetésnek is tekinthetünk a kutatás történetében, mint olyanban, nos ez is jelentősen könnyebben igazolható a Genezis alapján, s az egyébként jól észrevehető cezúrát a Genezis és Exodus között a probléma valódi megoldása, megmagyarázása nélkül ugorják át a kutatók.¹⁹³

Mindez a tárgyalt témát érintően is kardinális kérdés, hiszen a „*kiválasztás, kiválasztottság*” témaköre az ősatya történetekben, illetve a mózesi, Sínai történetekben nem feltétlenül cezúra nélkül állnak egymás után: egymáshoz való viszonyuk, valamint a Pentateuchosban elfoglalt helyük is vitatott.¹⁹⁴

¹⁹¹ Ld. SCHMID, K.: *The Sources of the Pentateuch, Their Literary Extent and the Bridge between Genesis and Exodus. A Survey of Scholarship since Astruc in Book-Seams in the Hexateuch I. The Literary Transitions between the Books of Genesis/Exodus and Joshua/Judges*, (FAT 120, Mohr Siebeck, Tübingen), 21.o., illetve JONKER L.: „*Within hearing distance*”, (OTE 27/1 2014), 123.o.

¹⁹² Ld. fenti helyeket!

¹⁹³ SCHMID, K.: *The Sources of the Pentateuch, Their Literary Extent and the Bridge between Genesis and Exodus. A Survey of Scholarship since Astruc in Book-Seams in the Hexateuch I. The Literary Transitions between the Books of Genesis/Exodus and Joshua/Judges*, (FAT 120, Mohr Siebeck, Tübingen), 22.o.

¹⁹⁴ Az már Wellhausen számára is világos volt, hogy az álatala (is) posztulált források korábban is léteztek, illetve az egybeszerkesztésükkor is áteshettek változásokon. A 20. századi kutatás történet egyik nagy hozadéka a témában M. Noth elmélete, aki az ősatya és Exodus történetek különböző tradíció láncolatoknak tartotta, melyet már a Pentateuchos születése előtt összegyűjtöttek egy forrásba, melyet a J és E is ismerhetett Korábban A. Alt úgy látta a kérdést, hogy ezen tradíció láncolatok egybeszerkesztése már a szövegezés előtti orális szakaszban végbemehetett. R. Rendtorff Noth és Alt elméletét tovább gondolva, a nagy „egybeszerkesztői” munkát a P-nek tulajdonítja, ámbar az nem világos nála egyértelműen, hogy a P vagy a Dt e a fiatalabb. Ld.: SCHMID, K.: *The Sources of the Pentateuch, Their Literary Extent and the Bridge between Genesis and Exodus. A Survey of Scholarship since Astruc in Book-Seams in the Hexateuch I. The Literary Transitions between the Books of Genesis/Exodus and Joshua/Judges*, (FAT 120, Mohr Siebeck, Tübingen), 35-37.o.

Arról is szükséges szót ejtenünk, hogy a legújabb kutatások *makro* és *mikro-exegetikai* szinten is igyekeznek megvizsgálni a kérdést, s abban viszonylagos egyetértés van a kutatók között, hogy magának a Pentateuchosnak, mint irodalmi egységnek az egybeszerkesztése valamikor a Perzsa korban történhetett meg. Ám a klasszikus forrás elméleti vizsgálódás helyett sokkal inkább a szövegek redakcionális elemzése került előtérben az elmúlt évtizedekben, melyek inkább az Enneateuchos szintjén vizsgálják a kérdést, s ebben az összefüggésben jóval árnyaltabban lehet a különböző irodalmi szinteket elkülöníteni. Szintén megjegyzendő, hogy ez a típusú vizsgálódás a klasszikus P és Dt források helyett azok különböző irodalmi stádiumait teszik vizsgálhatóvá, ezáltal is kifinomultabb kontúrvonalakat rajzolva a kapott eredményeknek.¹⁹⁵

Éppen a fentebb jelzett problémák és eredmények is egyre inkább arra sarkallják a kutatókat, hogy a Krónikás s a Deuteronomista nagy műveit, monumentális történeti, teológiai *opus*-ukat, egymással összehasonlítva vizsgálják. Datálás szempontjából, valamint kor és vallástörténeti, a bibliai könyvek szerkesztettségének vizsgálata szempontjából mindez jelentős kapaszkodót nyújthat, mivel a Krónikás műve szinte teljes bizonyossággal a Perzsa korban született, ezért annak gondolkodásmódja, szerkesztési technikája, belső logikája segíthet jobban megérteni a Pentateuchosnak, mint egésznek a célját, módszerét, belső kohézióját, illetve azokat a külső körülményeket, amelyek létre hívhatták.¹⁹⁶

Az mindenesetre nem tűnik kérdésesnek, hogy a fogság ideje alatt, illetve az onnan való visszatérés korszakában a P-nek különösen fontos szerepe lehetett. Egy új történelmi, politikai, és tegyük hozzá önértelmezési és vallási helyzetben igyekezett útmutató lenni, az új, „*júdeai restauráció*” alapköveként.¹⁹⁷ Ezért is nem mehetünk el szó nélkül az mellett, hogy a P-i történetírás módszere alapvetően a világ történetének kezdetétől végzi számításait, onnan származtatja eredetét, s mindezeket hangsúlyossá is teszi a felhasznált nemzetségtáblázatokban. Mindezek mellett azt is szükséges látni, hogy a világgal (Noé), és Ábrahámmal (a nép) kötött szövetségek között egyfajta teológiai kapocsként áll a Sínai

¹⁹⁵ JONKER, L.: „*Within hearing distance*”, (OTE 27/1 2014), 127-128.o.

¹⁹⁶ I.m. 129-130. Különösen is fontos e helyen kiemelni P. Frei elméletét, miszerint a Perzsa birodalom politikája vezethetett a Tóra, mint Jehud önálló és egybeszerkesztett törvény gyűjteményének megszületéséhez. Blum kicsit árnyaltabban fogalmaz, szerinte a vezető réteg és a papság kaphatott felhatalmazást a mű megszületéséhez, s a már meglévő Papi és Deuteronomiumi dokumentumokat szerkesztették egybe két redakciós lépcsőn keresztül. Ld. uo.

¹⁹⁷ Ld. KARASSZON, I.: *P, Alapirat vagy végső redakció?* in *Az Ószövetség Másik fele*, (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és L'Harmattan, Budapest, 2010), 3.o. Kiemelkedően fontos látni, hogy a rövid kutatástörténeti áttekintésben kitér arra, hogy élesen megkülönböztetendők a papi törvények, a papi történetírás és a papi redakció!

hegyi szövetség, illetve Mózes személye. A már említett, komoly válságot hozó történelmi időszakban, a Kr.e. 6. században ennek különösen erős üzenete lehetett: a „szentség törvények”, a Mózes által megkapott és gyakorlatba átültetett kultikus rendelkezések, illetve magának Mózesnek a személye jelenthette a közös alapot, valamint az identitásképző elemek (sabbat, körülmetélkedés) is kiemelten fontossá váltak.¹⁹⁸

Egyes kutatók magát az Exodus történetét is ilyen az identitás, önmeghatározás képének látják, miszerint a megváltozott szociológiai és pszichológiai helyzetben, amelyben a Krónikás él és dolgozik, egy közös társadalmi emlékezet segíthetett abban, hogy legyen egy olyan közös történelmi és Isten szabadítását feldolgozó hagyomány, amely az exíliumot követő korszakban az újrakezdést, a fizikai és lelki építkezést segíthette. Hasonlóképpen látják a Tóra szerepét is, amely egyrészt vérségi alapon, másrészt a fenti közös szabadítás élményének hangsúlyozásával segíthette a fogság utáni restaurációt.¹⁹⁹

A következőkben az egyik ilyen nagy „identitás képző elemet”, a körülmetélkedést fogjuk megvizsgálni, ismételten azt a munkamódszert követve, hogy azt a saját vallástörténelmi és kortörténelmi kontextusában vizsgáljuk meg, különösen is a Gen 17. fejezetének exegetikai vizsgálatának középpontba állításával.

3.5 A Gen 17 exegézise

3.5.1 A szöveg struktúrája, exegetikai kontextusa

Izmael születése után 13 évvel Isten ismét megjelenik Ábrahámnak és a megkötendő szövetség külső jelével kapcsolatos instrukciókkal látja el az ősatyát. Természetesen a szövetség megkötése már korábban is szóba jött közöttük, ám ebben a fejezetben különösen is erős hangsúllyal mutatkozik meg, illetve nem utolsó sorban a szövetség jelének, a körülmetélésnek az elrendelésével kapcsolatos részleteket is olvashatunk.²⁰⁰

¹⁹⁸ KARASSZON, I.: *P, Alapírat vagy végső redakció?* in *Az Ószövetség Másik fele*, (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és L'Harmattan, Budapest, 2010), 4-5.o. Mózes személye, illetve életútjának megfestése nagyon hasonlít a mezopotámiai uralkodókéra, s a szerző azt is kiemeli, hogy a P történetírás gyakran elmeséli a korábban már meglévő történetet, ám teszi mindezt a saját történelem és teológiai szemléletén keresztül.

¹⁹⁹ JONKER, L.: „*Within hearing distance*”, (OTE 27/1 2014), 135 kk.

²⁰⁰ MATHEWS, K.A.: *Genesis 11:27-50:26: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (Volume 1) (The New American Commentary), (Holman Reference, Nashville, 2005), 178.o.

Amennyiben a forráskritika eszközeivel tekintünk a szövegre, akkor azt mindenféleképpen a P narratívájába illeszkedőnek kell látnunk. A fogságban, illetve az azt követő korban ugyanis az őket körülvevő, akár reménytelennek is tűnő kontextusban a meddőségből születő utód ígérete különös erővel hathatott. Hiszen a fogság reménytelenségében azt az üzenetet hordozhatta, hogy Izraelnek minden látszat ellenére van jövője, amely Isten ígéreteiben gyökerezik. Azonban arról is szükséges szólnunk, hogy amíg a kánonkritikai megközelítés szerint a P a fogságból kiindulva Izrael jóléte felé vezeti a szöveg narratíváját²⁰¹, addig a kanonikus helyen a meddőségtől az örököség jutunk el.²⁰²

Formai, illetve szerkezeti szempontból az a különösen érdekes, hogy a szöveg nem említ semmilyen jellegű aktivitást, tulajdonképpen egy JHVH és Ábrahám között fennálló, (meglehetősen egyoldalú) dialógusról számol be. S mindez a dialógus igen erőteljesen a בְּרִית köré összpontosul²⁰³, a teljes szakasz vezérmotívuma a szövetség terminusa, melynek egyenletes eloszlására, illetve a szövetségnek a körülmetéléssel való összekapcsolására már-már művészi módon ügyelni látszik a P.²⁰⁴ Mindezek alapján von Rad összevetve a Gen 17-et a Gen 15-vel is tekinthető szövegével azt a nagyon is tudatos teológiai koncepciót látja, hogy míg a Gen 15-ben a J Ábrahám emberi szempontjai szerint mutatja be ugyanazt a történetet, addig a Gen 17-ben az első 14 versben kizárólag Isten az, aki beszél, amire Ábrahám csak leborulással válaszolhat a 3. versben.²⁰⁵

²⁰¹ Viták keresztüztüében áll önmagában már a P történelemszemlélete is, különösen Wellhausen óta, aki tulajdonképpen a fogság korában egy olyan forrásnak látja a P-t (melyet ő Q-nak nevez), amely a narratív összekötő kapocs szerepét tölti be a többi forrással egyetemben, illetve azok között. A vita természetesen távolról sem tekinthető lezártnak, azonban ma már kevesen tartják a P-t végső redaktornak, még kevésbé olyannak, aki szelektíven építette volna fel saját művét. Részletesebben ld.: BLENKINSOPP, J.: *Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis in JBL*, (vol. 128, No.2, 2009, pp. 225-241), 225-230.o.

²⁰² Hasonlóképpen: BRUEGGEMANN, W.: *Genesis 17:1-22 in Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, (vol. 45, issue 1, 1991), 55-59.o.

²⁰³ Minden bizonnyal nem véletlenül van ez így, mint azt fentebb is említjük. A P kínosan ügyel arra, hogy a szövetség, az Ábrahámnak adott ígéret, valamint a körülmetélés a lehető legerőteljesebben kapcsolódjon össze. Nincs még egy fejezete a Héber Bibliának, amely ennyiszor említené a בְּרִית fogalmát, hiszen a teljes Ószövetségben megtalálható előfordulási számok nagyjából egy tizedét itt találjuk! Részletesebben ld.: WARNING, W.: *Terminological patterns and Genesis 17 in Hebrew Union College Annual*, (vol. 70/71, pp.93-107, 1999), 97-98.o.

²⁰⁴ WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 254-255-256.o. Kommentárjában azt is kifejti a szerző, hogy mindezek által azt a narratív hidat is megteremti a P, amely az ősatya történetektől mindezek az ígéretek eljussanak a teljes néphez szóló üzenetként. Ld. uo.

²⁰⁵ RAD, G. von: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 197-198.o. Illetve arról is szólnunk szükséges a két fejezetet összehasonlítva, hogy strukturális szempontból a Gen 15-ben található áldások közötti összekötő kapcsot is beöltheti a Gen 17. fejezete. Bővebben: ARNOLD, B.T.: *The Holiness Redaction of the Abrahamic Covenant*, 52-53.o. A szerző külön kitér arra is, hogy a 17. részben az életkorok szerepeltetése, azoknak genealógiai kontextusba való ágyazása tipikusan a P számlájára írható.

A két fejezet kapcsolata azt a kérdést is felveti, hogy miért volt szükség arra, hogy Ábrahám ismét szövetségre lépjen JHVH-val. A kutatók többféleképpen értelmezik és magyarázzák mindezt. A legegyszerűbb és talán a legkézenfekvőbb magyarázat szerint a két forrás különböző tradíciókról tudott, már ami a szövetségkötést és annak ratifikálását illeti, és ezt a végső redakció ilyen formában rendezte el. Mint ahogyan az is teljesen logikus magyarázatnak tűnik, hogy a Gen 15-ben megkötött szövetséget²⁰⁶ a Gen 17 anyaga megerősíti, megújítja. Illetve még az is lehetséges, hogy a Gen 17 egy más szempontok szerint megkötött szövetségre irányítja a figyelmünket.²⁰⁷

Mindezek alapján megállapíthatjuk tehát, hogy bár minden bizonytalanság tartalmaz a szöveg nagyon régi elemeket is, a jelenlegi felépítésében és szerkesztettségében egy minden valószínűség szerint a P-nek tulajdonítható teológiai kompozícióval állunk szemben.²⁰⁸

Távolabbról tekintve a vizsgált szakaszra azt is szükséges meglátnunk, hogy a Gen 11,27-Gen 25,5 között megtalálható teljes Ábrahám ciklust nagyban dominálják a szövetségről szóló ígéretek, illetve annak megkötésével kapcsolatos igeszakaszok, melyek közös összekapcsoló eleme az áldás ígérete, valamint az, hogy ez az áldás Ábrahámon keresztül valósággá válik majd a teljes teremtett világra nézve is. Sőt, Joel S. Baden odáig megy, hogy véleménye szerint a teljes Pentateuchos az Ábrahámmal kötött szövetségnek, illetve az általa kapott áldás kiteljesedésének a története. Ahogyan ő fogalmaz: „*ez a történet nemcsak egy történet a Pentateuchosból, hanem az egyetlen történet.*”²⁰⁹ Véleményünk

²⁰⁶ Ezen a logikai vonalon haladva felmerül a kérdés, hogy mégis mi szükség volt a Gen 15-ben olvasható szövetségkötésre, ha azt tulajdonképpen a Gen 17-nek megerősítenie szükséges. A kutatók egy része úgy látja, hogy az itt, e fejezetben megjelenő állatok is a P áldozathoz való hozzáállásának legitimációját segíthetik. Mások úgy látják a kérdést, hogy a megszámlálhatatlan utódra való utalás a Jákób ciklushoz való kötődést támogatja, ahogyan JHVH önkijelentése is a Sinai történésekhez kapcsolja a szakaszt. Ld.: RÖMER, T.: *Gen 15 und Gen 17. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der "neueren" und "neuesten" Pentateuchkritik in Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche*, (26, 1990, pp.32-47).

²⁰⁷ Részletesebben ld.: WILLIAMSON, P.R.: *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 315), (Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001), 26-35.o. A két lépcsőben történő szövetségkötést látszik megerősíteni a rabbinikus hagyomány is, valamint az ókori keresztyén irodalom szintűgy. Kálvin szintén az Isten és ember szövetségi kapcsolatának két lépcsőjét látja a két fejezet összevetésében. Mint ahogyan arról sem feledkezhetünk meg, hogy a 20. században születtek szinkrón exegetikai megoldások is erre a problémára, akik azt hangsúlyozzák, hogy míg a Gen 15 JHVH kegyelmére hívja fel a figyelmünket, addig a Gen 17 az erre adott emberi reakcióra, az engedelmisségre. Véleményünk szerint a nyilvánvalóan meglévő két különböző forrásban szereplő hagyományokat a végső redaktor is valamiképp hasonló okból hagyhatta meg így egymás mellett, és nem egymás helyett, hiszen szükség volt a szövetség jelére is, aminek megtartása emberi engedelmisséget is maga után kellett, hogy vonjon.

²⁰⁸ Ebben a teológiai kompozícióban a legtöbb kutató szerint a P JHVH teljes kegyelmi attitűdjét igyekszik megmutatni, amiben nincs lehetőség arra, hogy a szövetséget az emberi engedetlenség megtörhesse, ám vannak ellenvélemények is. Ld.: KRAUSE, J.: *Circumcision and Covenant in Gen 17 in Biblica*, (vol.: 99, issue: 2, 2018, 151-165 pp.), 151.o.

²⁰⁹ BADEN, J.S.: *The Promise to the Patriarchs*, (Oxford University Press, Oxford, 2013), 158.o.

szerint mindez nem értendő és érthető szó szerint, és természetesen egy olyasfajta exegetikai metódust feltételez, amely a teljes Tórát egy egységként látja, és habár nem érthetünk vele egyet mindenféle kritika megfogalmazása nélkül, ám arra mindenképpen felhívja a figyelmet, hogy nemcsak a teljes Ószövetség egyik kulcsfontosságú igeszakaszával állunk szemben, de az Újszövetség teológiai koncepciója sem érthető meg enélkül. Mindenesetre a R. Rendtorff által felállított ószövetségi szövetségi formulák fő elemei: - Istenetek lesztek, - Népem lesztek, - illetve ezek kombinációi alapjaiban található meg az Ábrahámról szóló történetekben, tehát ebből a szempontból valóban paradigmaticus jelentőségű az ősatya története a teljes Tórára, sőt a teljes Ószövetségre nézve is.²¹⁰

Mindezek alapján nem meglepő, hogy a fejezetre tekintve, pontosabban annak struktúráját vizsgálva egy olyan chiasztikus elrendezéssel állunk szemben, amely a körülmetélést helyezi a középpontba, mindezzel nemcsak irodalmi, hanem tartalmi, teológiai szempontból is rámutatva a szövetség jelének fontosságára, mely alapjaiban határozza meg a fogság korában élő zsidóság identitását.²¹¹

Mindezeket szem előtt tartva a következőképpen határozhatjuk meg a Gen 17 szerkezeti felépítését²¹²:

- A Ábrahám 99 éves (1a)
- B Az ÚR megjelenése (1ba)
- C Isten beszél (1bb)
- D Az első beszéd (1bc-2)
- E Ábrahám arcra borulása (3a)
- F Második beszéd (Név megváltozása, királyok és nemzetek) 4-8)
- G Harmadik Beszéd (9-14)

²¹⁰ Részletesebben ld.: REYNOLDS, N.B.: *All Kindreds shall be Blessed: Nephite, Jewish, and Christian Interpretations of the Abrahamic Covenant*, (BYU ScholarsArchive Citation, 2017), 18-19.o.

²¹¹ A szöveg szerkezeti felépítésével kapcsolatban ld. még: WESTERMANN, C.: *Genesis 17 und die Bedeutung von berit in Theologische Literaturzeitung*, (101, 1976, 161-170 pp.). Illetve azzal kapcsolatban, hogy a P mennyire igyekszik a körülmetélés fontosságát kiemelni ebben a perikópában ld.: MCEVENUE, S.E.: *The Narrative Style of the Priestly Writer*, (Analecta Biblica 50, Rome, 1971), 156-159.o.

²¹² WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 2: Genesis 16-50*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987), 47.o. A chiasztikus szerkezetet szövegkritikai megjegyzések alapján megerősíti: LOHFINK, N.: *Textkritisches zu Gn 17,5.13.16.17 in Biblica*, (Vol. 48, No. 3 (1967), pp. 439-442), 439.o.

- F¹ Negyedik beszéd (Név megváltozása, királyok és nemzetek) (15-16)
- E¹ Ábrahám arcra borulása (17)
- D¹ Ötödik beszéd (19-21)
- C1 Isten abbahagyja a beszédet (22a)
- B¹ Isten eltávozik tőle (22b)
- A¹ Ábrahám 99, Izmael pedig 13 éves (24-25)

3.5.2 A Gen 17 magyarázata

17,1: Ábrahám 99 éves volt, amikor Isten megjelent neki. Mindezt a genealógiák iránt különös érdeklődést mutató P számára meglehetősen fontos lehetett megjegyezni. A JHVH megjelenésére használt igei alak a אֱלֹהִים nemcsak formai, de tartalmi szempontból is összeköti a fejezetet a Gen 12-vel. Jelezve ezáltal is, hogy az elhívás, amelyet az ősatya a 12. fejezetben kapott most megerősítésre, lepecsételésre kerül. Ez az ige Nifalban ugyanis a teljes ősatyákról szóló történetekben használatos, arra utalva, hogy Isten láthatóvá teszi magát, tehát a kijelentés Istentől magától jön.²¹³ Az Isten nevének használata ebben a versben régóta foglalkoztatja a kutatókat, hiszen a P valószínűleg egy nagyon régi ősatyákról szóló formulát vehetett át, és ezért hagyta meg a אֱלֹהִים nevet az אֱלֹהִים helyett.²¹⁴ A következő mondatban viszont már saját teológiai koncepciójához híven אֱלֹהִים-nek nevezi Istent, ezáltal is érzékeltetve a különbséget az ősatyanak tett kijelentés, valamint a Sinai-hegynél

²¹³ HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 458-459.o.

²¹⁴ Westermann több más, régebbi kommentátorral egyetértésben másolási hibának véli az esetet. Ld.: WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 257.o. Ugyanakkor Moberly a sokasodásról szóló áldásokról szóló hirdásokban látja mindezt gyakrabban megjeleníteni. Ld.: MOBERLY, W.: *Genesis 12-50* (Old Testament Guides), (Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992), 64-65.o. Karasszon István egy helyi, lokális megnyilvánulását valószínűsíti Él Istennek. Ld.: KARASSZON I.: *Az óizraeli vallás. Vázlatok.*, (Budapesti Református Teológiai Akadémia, Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest, 1994), 9 kk. Saját véleményünk inkább utóbbihoz áll közelebb.

kapott kijelentés között.²¹⁵ A “járj én előttem, és légy feddhetetlen”²¹⁶ isteni parancs egyrészt megmutatja, hogy milyen kapcsolat áll fent Ábrahám és JHVH között. Ahogyan a szolga szolgálja hűséggel királyát²¹⁷, valamint a vazallus és ura között meglévő kapcsolatot is reprezentálja. A feddhetetlenség kérése pedig szorosán összekapcsolja a szöveget a Noéval kötött szövetséggel, egyetlen különbséggel: míg mindez Noé esetében tény volt, addig Ábrahám esetében elérendő cél.²¹⁸

17,2: A fejezet második versében egyrészt találkozunk az ősatya történetekben megszokott ígéret formulával, miszerint Isten megsokasítja majd Ábrahám utódait, másrészt pedig a P számára oly fontos terminus a **בְּרִית** is bevezetésre kerül, méghozzá olyan formában, hogy annak a szó általános jelentésétől eltérően igencsak speciális szerepe legyen: egy olyan Isten és Ábrahám között fennálló kötelezetről van szó, amelynek elindítója és adományozója maga JHVH. Ez a P saját kontextusában meglehetősen vigasztaló erővel hathatott. Hiszen bár megtörtént egy politikai összeomlás, melyet a saját történeti szemléletén keresztül úgy magyaráz, hogy az Izrael bűneinek volt köszönhető, mégis, egy olyan ígéretet kaptak, ami által a nép jövője biztosítva van, és a JHVH-val fennálló szövetségi rend is egy olyan személyes, az ősatyának tett ígéreten alapszik, amibe ők maguk is belekapaszkodhatnak.²¹⁹

17,3: Az ígéretek meghallása, a szövetségkötési formula elhangzása után Ábrahám csendes gesztusban, szavak nélkül fejezi ki hódolatát JHVH előtt.²²⁰ Mindez különbözik attól, amit a Gen 15 elején olvashatunk, ahol Ábrahám vitába száll Istennel amikor megkapja az ígéretet,

²¹⁵ Mindeközben von Rad azt is elfogadhatónak tartja, hogy a JHVH név már korábban és teljesen kijelentésre került, viszont azt ő is látja természetesen, hogy a különböző források a későbbiekben is igyekeznek fenntartani a két név közötti különbséget. Ld.: RAD, G. von: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 198.o.

²¹⁶ Ld. még: NIHAN, C.: *The Priestly covenant, its reinterpretations, and the composition of "P" in The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions* (Abhandlungen Zur Theologie Des Alten Und Neuen Testaments), (TVZ, Zürich, 2009), 99.o.

²¹⁷ Ld. pl.: 1Kir 1,2, illetve 10,8, valamint Jer 52,12.

²¹⁸ Hasonlóképpen: HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 458.o.

²¹⁹ Teológiai szempontból sem elhanyagolható különbség a Gen 15 és 17 között a szövetséggel kapcsolatos szóhasználat sem. Míg ugyanis a Gen 15 a **בְּרִית** igét használja, kiemelve ezzel a szövetség szakrális jelentőségét, amiben erőteljesen szerepet kap az emberi oldal is, addig a Gen 17-ben a P a **נָתַן** igét használja, ezáltal is azt téve hangsúlyossá, hogy a szövetség elindítója, meglapozója, és fenntartója maga JHVH. Ld. még: RAD, G. von: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 199.o. Illetve: WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 259-260.o.

²²⁰ Ld. még pl.: Gen 37,10; 2Sám 9,6; 1Kir 18,7. Illetve: GRUBER, M.: *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, (Biblican Institute Press, Rome, 1980), 133-136.o.

itt viszont annak csendes elfogadásával válaszol.²²¹ Mindez strukturális szempontból bevezetést is ad a következő JHVH által elmondott beszédnek, s mindezek mellett egy kimondatlan “*igent*” is jelent a megkötendő szövetségre nézve, mely a P számára igencsak hangsúlyos szerepet tölt be.²²²

17,4-6: A 4. versben szereplő **בְּרִית** az itt, ebben a kontextusban betöltött szerepében nemcsak mint a szövetség *terminus technicus*, de ígéreteként is áll, avagy JHVH részéről egy igen erőteljes elköteleződést fejez ki Ábrahám felé.²²³ Ábrahám új nevet is kap, melyet von Rad egyszerűen csak az Abrám meghosszabításának lát, mely mögött egy a P által megőrzött dupla tradíciót vél felfedezni.²²⁴ Ezzel szemben Hamilton viszont a szöveg chiasztikus rendje miatt látja fontosnak a név változtatást, valamint azért is, mert így a JHVH által adott szövetségben egy új minőségben lép bele az ősatya, hiszen Istentől egy új nevet is kapott, tehát egzisztenciálisan teljes mértékben egy új típusú kapcsolat jön létre közöttük és JHVH között.²²⁵ Véleményünk szerint mindez valóban ott lehet a név változtatás mögött, ugyanakkor azt is figyelembe kell vennünk, hogy a korábbi, Ábrahám által kapott ígéreteknek ez mintegy betetőzése, hiszen JHVH a név megváltoztatásával azt is fontosnak tartja kiemelni, hogy sok nép atyja lesz a pátriárka. Mindez a dolgozat témája kapcsán is meglehetősen fontos, hiszen ismételten csak egy olyan ponthoz érkeztünk el, amely segítheti az Ószövetség inkluzív elemeit mélyebben látnunk. Mondhatjuk ezt azért is, mert a sajátos történelmi, és emiatt teológiai kontextusban lévő P számára fontos csak és kizárólag az, hogy Ábrahám nevének megváltoztatását kiemelje. Márpedig egy identitását újra megtalálni akaró, ahhoz fogódzót kereső nép számára igencsak fontosnak tűnhetett, hogy az ősatyával kötött szövetségnek ezt az olvasatát is előtérbe helyezze.²²⁶ Különösen a 6. vers alapján viszonylagos nyugalommal kimondhatjuk tehát, hogy a szövetségnek az ígérete nem

²²¹ HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 462-463.o.

²²² WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 260.o. Wenham hívja fel a figyelmünket arra is, hogy az arcra borulást Mózes is elvégezte, akkor, amikor a nép Istennel szembe fordult. (Num 14,5;16,4). Ld. még: WENHAM, G.J: *Word Biblical Commentary, Vol. 2: Genesis 16-50*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987), 51.o.

²²³ Hasonlóképpen: WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 260.o.

²²⁴ RAD, G. von: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 199-200.o.

²²⁵ HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 463-464.o.

²²⁶ Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy a név etimológiája erősen vitatott kérdés, ám a mögötte meghúzódó szándékot nehéz lenne nem látni, vagy legalábbis annak élet csökkenteni. A név etimológiájához ld. pl.: ALBRIGHT, W.F.: *The Names Shaddai and Abram in JBL*, (vol 54. no.4, 1935, pp. 173-204).

korlátozódik etnikai értelemben semmiképpen sem csak és kizárólag Ábrahámra és magvára, hanem sokkal inkább minden nemzetségre.²²⁷

17,7: Mindez még erőteljesebben jelenik meg a következő, hetedik versben, ahol a szövetség ígérete, illetve annak természete még mélyebb kontextusában mutatkozik meg. Nem csupán ígéret ez, hanem örökké tartó valóság, amely nem korlátozódik csupán Ábrahámra, hanem az utódaira is kiterjed. Ilyen minőségében nagyon hasonlónak tűnik a Noéval kötött szövetséghez, illetve annak kiterjedéséhez.²²⁸ Mindennek a kegyelmi faktorát nagyon erőteljesen kifejezi a P a teljes fejezet struktúrájával, illetve azzal is, hogy a megszokott szövetségi formulának csak az első részét használja, illetve hagyja meg, azzal, hogy az *“Istenetek Leszek”*²²⁹ részt teszi hangsúlyossá.²³⁰

17,8: A föld ígérete, amelyet Ábrahám és utódai kapnak szoros összefüggésben van az isteni megjelenéssel, hiszen tulajdonképpen azt JHVH garantálja. Mindez különösen fontos a P történeti valóságában, hiszen egy fogságban lévő népnek kell, hogy támasztékot, teológiai eligazítást nyújtson. Az, hogy Isten nem kizárólag a földhöz köti Izraelnek szóló ígéretét, de sokkal inkább ahhoz, hogy örökké mellettük lesz, meglehetősen nagy vigaszt nyújthatott a fogság korában.²³¹ Ami viszont a dolgozat témájában is megkerülhetetlen, az az, hogy a szöveg szerint JHVH azt a földet ígéri az ősatyának és utódainak, ahol mint ארץ van jelen, vagyis mint idegen.²³² Vagyis Izrael pontosan tud a maga eredetéről, annak jelentőségére, és igyekszik már az Ábrahámra tett ígéretek között levonni annak etikai konzekvenciáit, illetve azok megalapozottságát kiemelni. Mindebből pedig az is kitűnhet, hogy a P teológiai látásmódja ebből a szempontból semmiképpen sem lehetett bezárkózó, sőt a saját identitását is oda vezeti vissza, amely szintén vándorló volt.²³³

²²⁷ Ld. még: SPEISER, E.A.: *The Anchor Bible: Genesis*, (Doubleday, New York, 1964), 86.o. FLEISHMAN, J.: *למשמעותם של שינוי השם ומצוות המילה עיון בבראשית יז* in *Beit Mikra: Journal for the Study of the Bible and Its World* / בית מקרא: כתב-עת לחקר המקרא ועולמו (vol. 7, no. 2001, pp. 310–321).

²²⁸ WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 2: Genesis 16-50*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987), 52.o.

²²⁹ להיות לך לאלהים

²³⁰ JHVH azt fejezi ki ezzel, hogy a szövetség tőle indul, ő az, aki fenntartja, Ábrahám, és tulajdonképpen Izrael erre csak engedelmességgel válaszolhat. Ld. még: WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 262.o.

²³¹ RAD, G. von: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 200.o.

²³² A ארץ részletesebb kifejtéséhez, jelentőségéhez ld. e dolgozat vonatkozó fejezetét!

²³³ Ennek kapcsán érdekes és érdemes megemlíteni azt az elméletet, miszerint Ábrahám nem nomád vándorló volt Kánaán földjén, hanem sokkal inkább utazó kereskedő, akik jogainak korlátozottságát megismerhetjük az ugariti szövegekből is. Ami különösen érdekessé teheti számunkra, az az, hogy ezeknek a vándor kereskedőknek nem volt joguk ahhoz, hogy földet vásároljanak, csak időszakosan lehettek jelen a területen.

17,9-10: A korábban Isten által adott szövetség valóban egyoldalú, már ami annak megalapozottságát jelenti, ám annak megtartására vonatkozóan Ábrahám és utódai nem maradhatnak passzívak. A korábban elhangzott, JHVH által meghagyott ígéretek konkretizálódnak: a megkötött szövetségnek jele is van, melyet mind neki, mind pedig utódainak meg kell tartania. Ábrahám immár nem csupán a szöveg tárgya, hanem sokkal inkább alanya.²³⁴ S mint cselekvő alany, azt a feladatot kapja JHVH-tól, hogy a körülmetélést végezze el minden férfin és fiún. Mindezt alaposan szemügyre vesszük következő exkurzusunk során, melyben a körülmetélés történetét, vallástörténeti háttérét, és exegetikai jelentőségét vizsgáljuk.

3.5.3 Exkurzus: A körülmetélés keletkezése és vallástörténeti jelentősége, körülmetélés a Bibliában²³⁵

3.5.3.1 Bevezető gondolatok

A körülmetélés az emberiség egyik legősibb és napjainkban is legelterjedtebb sebészeti beavatkozása. Ennek egyik sajnálatos oka a FGM (*Female Genital Mutilation*) afrikai elterjedtsége, vagyis a nők nemi szervének külső megcsonkítása.²³⁶ Becslések szerint a Föld férfi lakosságának mintegy negyedét érinti a körülmetélés, melyet vallási, kulturális vagy éppen orvosi okokból végeznek el az emberek, általában nem műtéti körülmények között.²³⁷

Amennyiben valamennyire is igaza van ennek az elméletnek, úgy még erőteljesebben hathatott az ősatyának tett ígélet. Ld. még ennek kapcsán: GORDON, C.H.: *Abraham and the Merchants of Ura* in *Journal of Near Eastern Studies*, (Vol. 17, No. 1., 1958, pp. 28-31).

²³⁴ Erre utal a 9. versben igen hangsúlyos szerepet kapó **קָרַח** kifejezés is. Ld. még: HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 465-466.o.

²³⁵ Az exkurzus kisebb átalakításokkal megjelent: BALOGH R.: *A körülmetélés keletkezése és vallástörténeti jelentősége, körülmetélés a Bibliában* in *KRE-DIT*, (2021/1). Elérhető digitális formában is: <http://www.kre-dit.hu/szamok/kre-dit-2021-1/>

²³⁶ A nők körülmetélésnek eredete nem világos, azt viszont látjuk, hogy már az ókorban is gyakorolták, hiszen már az ősi, egyiptomi női múmiák is körül voltak metélve. Sőt, a viktoriánus kori Angliában mentális betegségek kezelésére is használták. Általában egy erre a célra felkészített nő végzi a lányokon, egy napos koruktól tizenhat éves korukig tartó intervallumban. Ám, napjainkban azt látjuk, hogy sok esetben egyáltalán nem így történik a női körülmetélés, hiszen teljesen felkészületlen, képzetlen emberek végzik el, még hozzá nagyon drasztikus formában. Mindezt akár kódarabban, avagy éles üveg töredékekkel is! Afrikában valóban döbbenetes számokat produkál ez a típusú beavatkozás, míg az Afrikán kívüli muszlim országokban jóval kevesebbet. A szomorú valóság az, hogy sokszor maguk a beavatkozást végzők sincsenek tisztában a gyakorlat háttérével, mértékével. Részletesebben ld.: MORTIMER, M.: *How to Stop Female Genital Mutilation in Herizons*, (Winter 2007), 23-25.o., illetve LITTLE, M.C.: *Female Genital Circumcision: Medical and Cultural Considerations* in *JCD*, (vol. 10, No. 1., 2003), 30-33.o.

²³⁷ Ld. BUNKER, C.B.: *Topics in penile dermatology* in *Clinical and Experimental Dermatology*, (Blackwell Science Ltd., 2001, 2) 469-471.o. E helyen a cikk szerzője azt is elemzi, hogy mely betegségek előzhetők meg

Mindennek természetesen pszichológiai okai is vannak. Egyes kutatók a „fájdalom-imprint” szükségességére vezetnek vissza a körülmetélés szokását, ezzel is elősegítve a felnövekvő gyermeket az életben rá váró fájdalmak és kihívások könnyebb leküzdésére.²³⁸

Sőt, orvos-történeti szempontból, tulajdonképpen az első plasztikai sebészeti beavatkozás is a körülmetéléshez tartozik, hiszen habár már az ókorban is történtek erre való utalások, a 19. századi Németországban került tudományos alapokra is helyezve a *decircumincissio* fogalma, vagyis a körülmetélés visszaállítása.²³⁹

3.5.3.2 Mi a körülmetélés? Általános definíció

A körülmetélés során a férfi²⁴⁰ előbőrét metszik ki, elsősorban vallási célból, mely elsősorban a zsidóságban, valamint az iszlám hitűek között terjedt el. Mindez természetesen nem összekeverendő a kasztrálással, mely során a teljes nemiszervet távolítják el, akár erőszakos úton is.²⁴¹

3.5.3.3 A körülmetélkedés eredete

Az antropológusok között nincs egyetértés abban a tekintetben, hogy mikor és honnan ered a körülmetélés. Egyes vélemények szerint a napkultuszhoz köthető, a Kr.e. nagyjából 15 ezer évvel ezelőtti időszakból, míg mások szerint több, egymástól földrajzilag és időben is különálló kultúrában önállóan jelenhetett meg.²⁴² Legfőbb vallási és kulturális oka, mely az aktus mögött húzódik minden bizonnyal a kontroll lehetett: az adott gyermek elsősorban nem a családhoz, hanem az adott istenséghez/társadalomhoz tartozik. A bibliai korban minden valószínűség szerint az anya hajtotta végre a nyolc napos fiúgyermeken, melyet

a sebészeti úton végzett férfi körülmetéléssel, ilyen pl. a *phimosis* (fitymaszűkület), de a HIV vírus terjedésének sebességét is lassíthatja. Különösen indokolt orvosi szempontból a *paraphimosis* (fitymaszűkület egy másik formája, amikor az előbőr nem áll vissza eredeti helyére), esetén elvégezni a műtétet, hiszen sok más, ezt követő betegség megelőzhető általa. Orvosi diszkussziókban fel is merül, hogy lehetséges-e a körülmetélést „sztenderddé” tenni? Etikai szempontból felettébb érdekes a kérdés, hiszen valóban hasznos lehet, ha csak és kizárólag egészség megőrzési szempontok alapján vizsgáljuk a kérdést. Ám a körülmetélés aktusa túlmutat orvosi etikai kérdéseken, éppen ezért senki nem kötelezhető rá. Ld.: LIE, K.R.: *Circumcision and HIV prevention research: an ethical analysis in Lancet*, (vol.368, National Institutes of Health, Bethesda), 523-524.o.

²³⁸ DUNSMUIR, W.D. and GORDON, E.M.: *The History of Circumcision in BJU International*, (83, Suppl. 1, 1999), 1.o.

²³⁹ GILMAN, S.L.: *Decircumcision: The First Aesthetic Surgery in Modern Judaism*, (Oxford University Press, vol.17/3., 1997) 202-206.o. A tanulmányban részletesen olvashatunk ennek történetéről, orvosi, és „szépsészeti”, társadalmi jelentőségéről.

²⁴⁰ Ám, mint azt feljebb is láttuk, nemcsak vallási okokból és nemcsak férfiakon hajtják végre!

²⁴¹ WOODBRIDGE, P.D.: *Circumcision in New Dictionary of Biblical Theology: Exploring the Unity Diversity of Scripture* (IVP Reference Collection), (IVP Academic; Edition Unstated edition 2000), 411-414.o.

²⁴² DUNSMUIR, W.D. and GORDON, E.M.: *The History of Circumcision in BJU International*, (83, Suppl. 1, 1999), 1.o. A 19. századi kutatók úgy vélték, hogy a „pénisz fölött gyakorolt kontroll” lehet az eredete, mivel az adott férfit a fájdalom, és az elvégzett beavatkozás emlékeztette arra, hogy az élet-adás nincs az ő hatalmában.

később felváltott a *mohel*, a hivatalos körülmetélő intézménye, aki képzett emberként végezte és végzi el a körülmetélést a zsidó kisfiúkon.²⁴³

3.5.3.4 Körülmetélkedés az ókori-Keleten

Mint azt már fentebb is említettük, a kutatók Egyiptomból eredeztetik a körülmetélés rítusát. Sőt, hosszú ideig direkt kapcsolatot láttak az egyiptomi gyakorlat, valamint annak zsidóságban történő elterjedése között is. A legkorábbi, tárgyi emlék amely a körülmetéléshez köthető, mely szakállas, körülmetélt szolgákat ábrázol, akiket keselyűk, és egy oroszlán vesz körül, minden bizonnyal a felettük domináló fáraót szimbolizálva oroszlánként.²⁴⁴

Egy írásos emlék is maradt ránk, az ún. Naga-ed-Der sztélé, melynek kezdő sorai így hangoznak: „*Amikor körülmetéltettem, száz és még húsz másik emberrel...*”²⁴⁵ Amely felirat, mintha a Gen 17,23-ra emlékeztetne minket. Azonban, mielőtt direkt párhuzamot vélnénk a két nép és kultúra gyakorlatában felfedezni, szükséges megjegyezni, hogy míg az egyiptomi gyakorlat egy, a fitymán történő hátsó bemetszést alkalmazott, addig a zsidó gyakorlat szerint a teljes előbőrt eltávolították. Különösen is emlékeztethet a különböző gyakorlatok meglétére, illetve annak a Szentírás általi ismeretére is a Józsué könyvének 5. fejezete, ahol Józsué arra kap megbízatást, hogy metélje körül ismételten Izrael fiait, *másodjára* is. Miért volt szükség arra, hogy Izrael fiait másodszorra is szükséges volt körülmetélni? Valószínűleg azért, mert magukon hordozták az egyiptomi típusú körülmetélés jelét, amelyet „ki kellett egészíteni”, izraelita formátumú körülmetéléssel.²⁴⁶

Találunk azonban más különbségeket is: amíg a zsidók nyolc napos korukban metélték körül a fiúgyermeket, addig Egyiptomban mindez a felnőtté válás korához, vagyis a pubertáshoz volt köthető. Ha viszont egyiptomi eredetű a körülmetélés aktusa, akkor hogyan került Palesztinába, és hogyan terjedt ott el? Ennek megválaszolásában nagy segítségünkre lehet egy Felső-Szíriából előkerült lelet együttes, amely kis szobrocskákat is tartalmaz. Három közülük női, három pedig férfi volt. Sisakot, pajzsot és dárdát is viseltek,

²⁴³ A középkorban is végezték természetesen ezt a fajta beavatkozást, itt már kezdetleges patológiai ismerettel is a háttérben. A 19. században pedig már a fentebb is említett betegségek kezelésére is használták orvosi szempontból, mely folytatódik napjainkig. Ld.: i.m. 2-4.

²⁴⁴ Jelenleg a British Museum őrzi. Ld. továbbá: CAPART, J and GRIFFITH, A.S.: *Primitive Art in Egypt*, (Leopold Classic Library, 2016), fig. 179.

²⁴⁵ ANET, 236.

²⁴⁶ Ezért is válik olyan fontossá Isten kijelentése a Józ 5,9-ben! Ld.: SASSON, J.M.: *Circumcision in the Ancient Near East* in *JBL*, (vol. 85, no.4., 1966), 474.o.

illetve tartottak maguknál, ám az volt a meglehetősen feltűnő, hogy mindhárom férfi ábrázolás olyan formában volt körülmetélve, ahogyan a zsidók tették azt, bő ezer évvel a szobrok feltételezett keletkezési ideje után.²⁴⁷

3.5.3.5 A körülmetélés a középkortól napjainkig

Mint fentebb láttuk, a bibliai időkben maga az anya végezte, majd később, a rabbinikus judaizmusban megjelent a *mohel* intézménye, mint hivatásos körülmetelő. A középkorban pedig már történtek patológiai utalások, melyek alapján kezdték belátni a körülmetélés egészségügyi hozadékát is. A 19. században aztán olyan jellegű áttörés történt, hogy a már említett *phimózist* és *paraphimózist* is felismerték, és valódi orvosok végezték el az indokolt beavatkozásokat, még hozzá a higiéniai háttér biztosításával is! Majd a 19. század közepétől kezdik el altatásban (is) végezni a beavatkozást, illetve vizsgálni azt, hogy milyen további betegségek okozója lehet, ha nem kezelik megfelelőképpen az előbőrrel kapcsolatos elváltozásokat.²⁴⁸

3.5.3.6 Körülmetélés a Bibliában

A Héber-Biblia által a körülmetélkedésre használt *terminus technicus* מְלִיצָה is magában hordozza a teljes előbőr eltávolításáról szóló, izraeli típusú gyakorlatát.²⁴⁹ A Septuaginta a περιτομή kifejezéssel adja vissza a héber szó jelentéstartalmát, s mindezt az újszövetségi görög nyelvhasználat is tovább viszi.²⁵⁰

A fentebb már elmondott, vallás és kultúrtörténeti, illetve kortörténeti kontextuson túl mindenképpen szólnunk kell arról is, hogy habár, mint láttuk, a biblia korabeli zsidóság körülmetélkedése egyáltalában nem számított unikumnak, mégis egy nemzeti, lelki

²⁴⁷ i.m. 475-76. A kutatók Kr.e. 3200 körülre teszik a szobrocskák feltételezhető keletkezési idejét. Vagyis Észak-Szíriában már a zsidó „honfoglalás” előtt is ismeretes lehetett ez a fajta gyakorlat, s az ezt követő évszázadokban a Palesztinán belül lejátszódó társadalmi változások közepette, a születésben lévő zsidóság körében is elterjedt.

²⁴⁸ DUNSMUIR, W.D. and GORDON, E.M.: *The History of circumcision in BJU International*, (83, Suppl. 1, 1999), 3-4.o. Érdekes, hogy lehetséges következményként tartották számon a férfiak impotenciáját is, valamint több mentális betegséget is megelőzhetőnek, kezelhetőnek gondoltak a körülmetélés elvégzésével.

²⁴⁹ GESENIUS, W.: *Hebräisches und Aramaisches Handwörterbuch*, (Springer; Auflage: 18. Aufl. 2013.), 456.o., valamint ld. még: BDB: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, Clarendon Press, 1979), 16.o.

²⁵⁰ Az újszövetségi terminushoz ld.: VARGA, Zs.: *Újszövetségi Görög-Magyar Szótár*, (Kálvin Kiadó, Budapest, 1996), 771.o. Ahol viszont az Ószövetség metaforikus képekben használja a körülmetélkedést, ott az LXX egy másik kifejezéssel adja vissza a jelentést, ezzel is érzékeltetve, hogy itt nem fizikai értelemben vett aktusról van szó! Különösen jó példa erre a Dt 30,6, ahol a περικαθαριεῖ, megtisztítani igét használja a Septuaginta, ezzel is felhívva a figyelmet, hogy ez esetben a körülmetélés egy lelki folyamat része, avagy kezdete. Ld. MURAOKA, T.: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and Twelve Prophets*, (Peeters, Louvain, 1993), 452.o.

identitást adott a népnek. Számtalan példát láthatunk arra, hogy az egyébként (valószínűleg) szintén körülmetélt²⁵¹ szomszéd népeket is „körülmetéletlennek” tartják.²⁵²

Azt, hogy a körülmetélés, mint azt fentebb Mózes és Cippóra történetében is láttuk, nemcsak kizárólag egy külsőleg látható cselekedet, s, hogy nemcsak kizárólag ez jelenti a szövetséghez való tartozást, a Szentírás is ismeri. Tudjuk ezt, hiszen a körülmetélést olyan metaforikus képekben is használja, amelyek a szívre²⁵³, a szájra²⁵⁴, a fülekre²⁵⁵, sőt a gyümölcsfára²⁵⁶ is vonatkoznak. Ezek a metaforikus képek arra hívják fel az izraeli népet, hogy az Ábrahámnak adott áldások, valamint Izrael, mint nép nemcsak, sőt elsősorban nem a külső jegyek által válik Isten ígéreteinek letéteményesévé, hanem egy olyan, belső lelki folyamat eredményeképpen, amely által az ember teljes egzisztenciájával JHVH-hoz tartozik!²⁵⁷

Mindez megtalálható Pál újszövetségi értelmezésében is, aki a levelekben előszeretettel használja a szójátékot, miszerint a περιτομή helyett a κατατομή kifejezést használja, vagyis körülmetélés helyett a megcsonkítást jelentő ígét hozza elő azokon a helyeken, ahol amellet érvel, hogy a külső jel, melyet az ember magán hordoz, nem jelenti egyszersmind és egyértelműen azt is, hogy lelki értelemben is Istenhez kapcsolódik.²⁵⁸

Az Újszövetség a keresztséget, valamint a keresztyénség a gyermekkeresztség gyakorlatát is ebben az értelemben gyökerezeti a körülmetélésről szóló ószövetségi tanításba, valamint az Ábrahámnak adott ígéretek, és szövetség kontinuitását is innen eredezteti.²⁵⁹

²⁵¹ Jer 9,25-26!

²⁵² Ld. pl.: Bír 14,3;15,18, avagy 2 Sám 1,20. Elsősorban a filiszteusokra, majd a babiloniaiakra, s a görögökre vonatkoztatva ezt a meglehetősen negatív jelzőt! ROBERT, G. H.: *Circumcision in ABD*, (vol 1.), 1025-27.o.

²⁵³ Dt 10,16 pl.

²⁵⁴ Ex 6,12.

²⁵⁵ Jer 6,10.

²⁵⁶ Lev 19,23-25.

²⁵⁷ ROBERT, G. H.: *Circumcision in ABD*, (vol 1.), 1025-28.

²⁵⁸ Ld. Pl. Fil 3, 2-3. A κατατομή jelentéséhez: VARGA, Zs.: *Újszövetségi Görög-Magyar Szótár*, (Kálvin Kiadó, Budapest, 1996), 524.o. Továbbá: MACCOBY, H.: *Paul and Circumcision: A rejoinder in JQR*, LXXXII, Nos. 1-2 (July-October, 1991), 178-180.o. Ám Pál az Ábrahám által kapott és hordozott fizikai körülmetélést is elismeri a Róm 4-ben! Részletesebben: SIMKOVICH, M.Z.: *Interpretations of Abraham's Circumcision in Early Christianity and Genesis Rabbah in New Vistas on Early Judaism and Christianity From Enoch to Montréal and Back* (Lorenzo Di Tommaso and Gerbern S. Oegema (eds) Bloomsbury T&T Clark 2016), 250-254.o.

²⁵⁹ Bár szorososan nem kapcsolódik a témánkhöz, mégis fontos megjegyezni, hogy létezik olyan baptista teológiai interpretáció, amely a Jer 31, 31-34 alapján tájékozódik a gyermekkeresztség mellett való érvélésében. Ld.: DOUGLAS, A.V.D.: *The old Testament Covenantal Roots of Baptism Part II*, 1. Elérhető online: https://www.academia.edu/39260529/THE_OLD_TESTAMENT_COVENANTAL_ROOTS_OF_BAPTISM_Part_II

17,10-11: Folytatva a tárgyi magyarázatunkat a Gen 17-et illetően, arra mindenképpen fel kell figyelniünk, hogy a körülmetélést, és a szövetséget mintha egymás szinonimáiként használná a szöveg. A szövetség jele, illetve maga a szövetség annyira egy töről fakad, hogy a kettőt gyakorlatilag nem lehet egymástól elválasztani.²⁶⁰ Persze, ez esetben jogosan merül fel a kérdés, hogy a nők miért maradnak ki a szövetség jeléből. Egyrészt minden bizonnyal nagy szerepet játszik ebben a Héber-Biblia patriarchális szemlélete, másrészt talán a házasságban megtapasztalható “s lesznek ketten egy testté” ígérete és látásmódja is.²⁶¹ A jel, amelyet magukon viselnek az Izraeliták, mint azt fentebb láttuk egyáltalán nem volt unikum még a saját közegükben sem.²⁶² Mindezek ellenére mégis emlékeztető jelként hathatott és hat mind a mai napig. Annak az emlékezete, hogy teljes egzisztenciális valóságukkal JHVH-hoz tartoznak, valamint a P valóságában, a Babiloni fogság árnyékában mindez *status confessionis*ként is értelmezhető.²⁶³ Megállapíthatjuk továbbá azt is, hogy a Noéval kötött

Letöltés ideje: 2020.05.28., 14:05.

Sőt, magának Krisztusnak a megkeresztelését is főpapi szerepéből adódónak vélhetjük, legalábbis az Újszövetség mindenképpen ebben a kontextusban értelmezi megkeresztelését, életkorát, illetve szolgálatában betöltött szerepét. Ld.: DOUGLAS, A.V.D.: *The Old Testament Covenantal Roots of Baptism*, part I. 4-6. Elérhető online:

https://www.academia.edu/39260319/THE_OLD_TESTAMENT_COVENANTAL_ROOTS_OF_BAPTISM_Part_I

Letöltés ideje: 2020.05.28., 17:30.

Természetesen nem feladatunk és nem is szeretnénk keresztyén dogmatikai kérdéseket felvetni, az mindenesetre látszik, hogy az Újszövetség hogyan értelmezi (újra) az ószövetségi rítusokat, mind Krisztusra, mind pedig az Egyházra vonatkoztatva. Ugyanez elmondható a gyermekkeresztesség gyakorlatáról is, amely egyrészt, mint vallási rítus az ószövetségi gyakorlat folytatásaként is értelmezhető, másrészt, ha és amennyiben -mint azt egyes kutatók meg is teszik- a keresztségre, körülmetélésre, mint „új teremtésre” tekintünk, akkor annak keresztyéni szempontból mindenképpen megvan a maga relevanciája, még ha egyébként nem kis viták vannak a kérdés körül. A lelki értelemben történő, körülmetéléshez kapcsolódó „újjászületéshez” ld. fentebb, ennek újszövetségi szempontjaihoz pedig ld.: DOUGLAS, A.V.D.: *The old Testament Covenantal Roots of Baptism*, part I, (Elérhető online: https://www.academia.edu/39260529/THE_OLD_TESTAMENT_COVENANTAL_ROOTS_OF_BAPTISM_Part_II), 7-12.o.

²⁶⁰ HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 467-469.o. Nagyon érdekes viszont ebből a szempontból Philó exegetikai módszerét látni, aki ignorálja a körülmetélést, mint a szövetség jelét. A szövetség számára sokkal inkább elvont fogalom, amelynek etikai konzekvenciái kell, hogy legyenek, semmint testi jel. Ld. bővebben: NIEHOFF, M.: *Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen and the Rabbis on Gen 17: 1-14* in *Jewish Studies Quarterly*, (Vol. 10, No. 2, 2003, pp. 89-123).

²⁶¹ Az mindenesetre bizonyosnak tűnik, hogy ha a körülmetélés testi jelét nem is szükséges a nőknek viselniük, a szív körülmetélését viszont kivétel nélkül mindenkinek. Ld. ennek kapcsán: Dt 10,16 vagy Dt 30.6. Valamint: LAFFEY, A.L.: *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*, (Fortress Press, Philadelphia, 1988), 62-64.o. Érdekes ebből a szempontból megvizsgálni a Gen 34-et is, ahol a körülmetélés a házasság előfeltételeként áll előttünk.

²⁶² Ld. e dolgozat vonatkozó részeit, illetve irodalmi szempontból mindenképpen szükséges kiemelni azt is, hogy a kutatók egy része azon a véleményen van, hogy a 9-14. versek, valamint a 23-27. versek vizsgálata alapján arra a következtetésre jutottak, miszerint azok két réteget tartalmazhatnak, amely egy régebbi, feltételek nélküli változatra, illetve egy későbbi feltételhez, jelesül a körülmetéléshez kötött változatra bonthatók. Ennek kapcsán ld.: BRETTE, M.: *The Priestly Dissemination of Abraham in Hebrew Bible and Ancient Israel*, (vol. 3., 2014, 87-107 pp.).

²⁶³ RAD, G. von: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 200-201.o. Ugyanakkor azt is fontos szem előtt tartani, hogy a szövetség örök jellege mégsem az emberi emlékezetből fakad, hanem

szövetség jeleként megjelenő szivárvány, illetve az Ábrahámmal kötött szövetség jele, a körülmetélés közötti fő különbség is itt keresendő. Míg ugyanis a szivárvány nem kötelezi cselekedetre az embert, addig a körülmetélés nagyon is.²⁶⁴

17,12-13: A körülmetélés elvégzésének megszabott idejére megnyugtató válasz nem született. Egyes vélemények szerint, mivel tulajdonképpen vérzést okozó “áldozatról” van szó, ezért itt is, csakúgy mint az állatok esetében, itt is szükséges megvárni a gyermek nyolc napos korát.²⁶⁵ Mások “szerencsés számnak” tartják a nyolcast²⁶⁶, míg az is felmerülhet mint alternatíva, miszerint az anya rituális tisztátalanságának végén kerülhet csak erre sor.²⁶⁷ Ami viszont témánk szempontjából talán még ennél is fontosabb, az az, hogy a P szemében ugyanolyan fontos, hogy minden fiúgyermek körül legyen metélve, származástól vagy éppen társadalmi helyzetétől függetlenül. Úgy tűnik, hogy a fogság korában és az arra adott interpretációiban mindez meglehetősen fontos kitétel lehetett a P számára, amiből nekünk is szükséges meglátnunk, hogy a kultuszi közösség határai nem származásbeli alapon húzódnak. A P tehát minden külső körülménytől, származástól függetlenül egy vallási entitásként értelmezi mindazokat, akik JHVH szolgálatában állnak. Amit viszont különbségként értelmezhetünk az az, hogy ha valaki felnőttként került Ábrahám házához, akkor őt értelemszerűen felnőttként szükséges körülmetélni.²⁶⁸

17,14: Ennek kapcsán érdemes a következő verset is megvizsgálni, ami jelzi, hogy a P korában a körülmetélés sokkal többet jelent már egy társadalmi rítusnál, annak koherens, vallási és közösségi szempontjai váltak dominánssá. Mindez pedig maga után vonja a büntetést is, ha valaki nem hordja magán a szövetség jelét, méghozzá a *kivágattatás*

sokkal inkább abból, hogy maga JHVH az, aki megemlékezik erről, hiszen nemcsak a szövetség elindítója ő, hanem a fenntartója is. Ld.: CARR, D.M.: *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*,

(Westminster John Knox Press, Louisville, 1996), 140.o.

²⁶⁴ WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 266.o.

²⁶⁵ Vö.: Lev 22,27.

²⁶⁶ WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 266.o. A szövetség jelének a P által használt, tágabb értelemben vett kiértékeléséhez pedig ld.: FOX, M.: *The sign of the covenant: circumcision in the light of the priestly 'ot etiologies in Revue Biblique*, (81 (1974), 557-596 pp.).

²⁶⁷ Érdekességképpen álljon itt ennek kapcsán egy Talmud idézet, melyet saját fordításban közlünk. „S R. Simon Ben Yohai tanítványai megkérdezték őt: Miért mondja azt a Tóra, hogy az a nő, aki fiút szül, az hét napig tisztátalan rituálisan, miközben az a nő, aki lányt szül, tizennégy napig tisztátalan? R. Simon Ben Yohai válaszolt: Amikor egy nő fiúgyereket ad életet, aminek mindenki örül, már hét nap után megbánja azt a fogadalmat, amit arra nézve tett, hogy többé nem fog érintkezni a férjével. Ezzel ellentétben, amikor lányt szül, aminek senki sem örül, csak tizennégy nap után bánja meg ezt a fogadalmát.” Ld.: b Niddah 31 b.

²⁶⁸ Hasonlóképpen: WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 2: Genesis 16-50*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987), 54.o.

büntetését.²⁶⁹ A büntetés formájának megvalósulásán nincs egyetértés a kutatók között, van aki exkommunikációnak véli csupán, míg mások valódi halálbüntetést látnak mögötte.²⁷⁰

17,15: A következő nagyobb tartalmi egység a szövetségben megmutatkozó ígérek kibontakozására irányítja figyelmünket. Közelebbről nézve Izsák és Izmael helyzetére helyezi a hangsúlyt, ám mindez Sára szerepének tisztázásával, illetve nevének megváltoztatásával kezdődik. Úgy tűnik azonban, hogy emögött komoly etimológiai indoklás, legalábbis a szöveg nem tér ki rá, hiszen komoly jelentésbeli változás nem történik.²⁷¹

17,16-18: A P számára nem kevésbé fontos, hogy az áldások ígéretei nem csupán Ábrahámra, hanem Sárára is vonatkoznak. A בָּרַךְ megáldani ige csak itt, Sárával kapcsolatosan szerepel ebben a fejezetben, s minden bizonnyal a gyermekáldásra vonatkozóan.²⁷² Különösen érdekes Ábrahámnak JHVH ígéretére adott reakciója, aki egyszerre borul arccra, mint tette azt a fejezet elején a 3. versben, ugyanakkor nevet is. Nehéz lenne nem észrevenni azt is, hogy az itt szereplő nevetni (צָחַק) ige a ragozott alakjában, és a megígért gyermek nevének szójátéka mennyire erősen jelen van a 17. versben.²⁷³ Ugyanakkor meglehetősen furcsa az, hogy a P ezt ilyen formában közli az ősatyával kapcsolatban, hiszen gyakorlatilag gúnyolódik JHVH ígéretén. Mindez még akkor is igaz, ha a P beszámolója alapján biológiai értelemben végig gondoljuk, hogy ilyen korú

²⁶⁹ Mindez, ha szigorúan csak a tisztasági előírásokat nézzük kétszer szerepel büntetésként. Az egyik a Num 19,13-ban található, ami a halottal való érintkezés utáni megtisztulásra vonatkozik, a másik pedig a körülméletés elmulasztására. Részletesen ld.: WOLD, D.J.: *The Kareth Penalty in P: Rationale and Cases in Society of Biblical Literature, Seminar Papers*, (1979, Volume: 115, Issue: 16, 1-45 pp.).

²⁷⁰ Ld. pl.: PHILIPS, A.: *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*, (B. Blackwell, Oxford, 1970), 28-32.o. A szerző egy olyan lehetséges fejlődést lát a kivágattatás aktusa mögött, miszerint a fogság előtti időkben ez tényleges halálbüntetést jelentett, míg a fogság utáni időkben már csak exkommunikációt. Mi magunk is leginkább ezen a véleményen vagyunk. Ld. még: WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 2: Genesis 16-50*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987), 55.o.

²⁷¹ ARNOLD, B.T.: *Genesis* (New Cambridge Bible Commentary), (Cambridge University Press, Cambridge, 2008), 173.o. Westermann viszont úgy látja a kérdést, hogy a JHVH-tól kapott ígérek miatt volt szükség mind Ábrahám, mind pedig Sára esetében a névváltozásra, ezzel is elősegítve Izsák szerepének és helyzetének kidomborítását, mely a fogság korában a család, és a hűség anyja jelentőségét sem kevésbé emelhetette ki. Ld.: WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 267.o. Érdekes viszont, ahogyan Rasi látja a kérdést a Gen 15,5-höz fűzött magyarázatában. Véleménye szerint ugyanis, (ő maga is midrásra hagyatkozva mondja ezt), míg Ábrám és Száraj nem kaphatott gyermeket, de Ábrahám és Sára már viszont igen! A kommentár elérhető online, kereshető formában a https://www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis.15.5.1?lang=bi&with=all&lang2=en oldalon. (Letöltés ideje: 2022. 11. 10. 20:15).

²⁷² Ld. még ennek kapcsán: MURTONEN, A.: *The Usage and Meaning of the Words lebarek and beraka in the Old Testament in VT*, (vol.9,1959, 158–177 pp.).

²⁷³ Ld.: HARRISON, R. K.: *Isaac in Baker Encyclopedia of the Bible* (Vol. 1), (Grand Rapids: Baker, 1988), 1045-1046.o.

embereknek lehet-e még gyermeke. Még érdekesebb a helyzet, ha vetünk egy pillantást a Gen 11,30-ra, mely szerint Sára meddő volt. Emberileg nézve tehát mondhatnánk, jogosan reagált Ábrahám úgy, ahogyan tette. Nyilvánvalóan a P irodalmi szempontból még inkább szembe akarja mindezzel állítani JHVH ígéletét, és ahhoz való hűségét, ezért is játszik ilyen formában a szavakkal. Talán azt akarthatta kifejezni vele, hogy a hitetlenkedő hozzáállás ellenére is megtartja JHVH az ígéletét, így a gúnyolódó tulajdonképpen saját maga ellen teszi ezt.²⁷⁴ Talán ez állhat amögött is, ahogyan Izmaelért könyörög a 18. versben, hiszen a racionális érvelése és gondolkodása afelé vezetheti, hogy Izmael már megszületett, tulajdonképpen ő is lehetne a szövetség és áldások örököse. Illetve az is lehetséges olvasat, hogy Ábrahám így próbálta meg békíteni Sárát Izmaellel kapcsolatban. Az viszont világosan látszik, hogy az ősatya számára Izmael fontos volt, hiszen az Izsákról szóló ígérek közepette is érte könyörög JHVH-hoz.²⁷⁵

17,19-21: A születendő gyermek nevét is megmondja JHVH, minden bizonnyal olyan okból kifolyólag, mint azt fentebb már említettük.²⁷⁶ Érdekes viszont, hogy most Sárahoz címezi az ígéletet direkt módon, ám a בְּרִיתָא nem szerepel itt abban a formában, ami Sára és JHVH között mutatkozna meg, hiszen az csak Ábrahámra, és a születendő Izsákra vonatkozik majd.²⁷⁷

Wenham viszont e két vers felépítését chiasztikus szerkezetűnek látja, melynek középpontjában Izmael áll.²⁷⁸

²⁷⁴ Ld. még: SPEISER, E.A.: *The Anchor Bible: Genesis*, (Doubleday, New York, 1964), 125.o. Valamint: RAD, G. von: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973), 202-203.o. Illetve: WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 2: Genesis 16-50*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987), 56.o.

²⁷⁵ HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 474.o. Ugyanakkor Westermann úgy látja a kérdést, hogy a P számára az áldások láncolatába, a szövetségbe való belépés Izmael tekintetében elfogadhatatlan, az csak és kizárólag Izsákra korlátozódik. Ld.: WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 268.o. Nagyon érdekes az, ahogyan Pál, nagyon erőteljes missziói céllal allegorikus értelemben használja fel a két nő, és a két gyermek kapcsolatát. Azonban nagyon fontos azt kiemelni, hogy minden valószínűség szerint az apostol a törvényt betartani akaró keresztyéneket értheti Hágár-Izmael utódain. A kérdés természetesen korántsem lezárt. Részletesen ld.: HOGETERP, A.: *Hagar And Paul's Covenant Thought in Abraham, the Nations, and the Hagarites*, (Brill, Leiden, 2010, 345-359 pp.).

²⁷⁶ Izsák szerepével kapcsolatosan ld.: BOASE, E.: *Life in the Shadows: The Role and Function of Isaac in Genesis: Synchronic and Diachronic Readings in VT*, (Vol. 51, Fasc. 3., 2001, 312-335 pp.).

²⁷⁷ Erre a P kínosan ügyel, ld. még: WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 268-269.o.

²⁷⁸ Ld.: WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 2: Genesis 16-50*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987), 56.o.

- A Sára fiút fog szülni... Izsák (19a)
 B Megerősítem a szövetségemet vele (19b)
 C Izmael (20)
 B¹ Megerősítem a szövetségemet Izsákkal (21a)
 C¹ Sára várandós lesz a következő évben (21b)

Mindezeket figyelembe véve nem meglepő tehát, hogy Izmael megkapja a Gen 1,28-ban a teljes világra vonatkozó sokasodásról és gyarapodásról szóló ígéreteket, sőt, a Gen 12-ben apjának címzettek is, ugyanakkor a **בְּרִית** -nek nem lesz a részese. Viszont ez azt is jelenti, hogy JHVH áldása túllép Izrael határain, s Ábrahám ebben az értelemben valóban univerzális ősatyává válik.²⁷⁹

17,22: JHVH befejezi az ígéretekről szóló hosszú beszédét, és eltávozik tőlük. Vagyis véget ér a teofánia, amely egyúttal azt is jelzi, hogy nincs olyan dolog, amiben viták vagy kérdések lehetnének esetlegesen. A JHVH által kimondott dolgok tények, melyekre a válasz csak az engedelmesség lehet.²⁸⁰

17,23-27: Ábrahám pedig végre is hajtja azt, amit Isten kért tőle, mind magán, mind pedig Izsákon és a többi férfin is. Az életkorok megjelölésével jelzi is a P, hogy Ábrahám nem késlekedett, maradéktalanul teljesítette azt, amire JHVH megkérte. Mindez a fogság idején élők számára jelezhetette, hogy a körülmetélés egy olyan identitást és összetartozást kifejező jel a zsidóság számára, amelyet nem lehet ignorálni.²⁸¹

Nagyon érdekes látni, hogy bár Izmael nem részese a szövetségnek, mégis ő az, akin végrehajtja a körülmetélést Ábrahám. Mindez persze nagyon sok kérdést vet fel, még hozzá nemcsak e fejezet kapcsán, hanem a teljes Héber-Bibliát tekintve is. Hogyan viszonyul az Ószövetség Izmaelhez? Hiszen, mint azt láttuk az exegézis során is, a kép nem egyértelműen negatív, és egyáltalán nem könnyen magyarázható. A következő alfejezetben ezen kérdések megválaszolására teszünk kísérletet.

²⁷⁹ Ld. még: BRUEGGEMANN, W.: *The Kerygma of the Priestly Writers* in ZAW, (84, 1972, 397-414 pp.).

²⁸⁰ HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis* (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990), 475.o.

²⁸¹ Hasonlóképpen: WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995), 271.o.

3.6 Az Izmael-kérdés

A felvetett kérdések megválaszhoz érdemes a Gen 17. fejezetét²⁸² ezen a speciális scopuson keresztül is megvizsgálni. A bibliai beszámolóból mindenekelőtt szembetűnő, hogy a körülmételést először Izmaelen hajtja végre Ábrahám, hiszen Izsák még meg sem született ekkor.²⁸³ Valamint az áldás láncolat egy családra, avagy egy népre redukálendő értelmezésével kapcsolatosan azt is szükséges kiemelnünk, hogy az Ábrahámnak tett ígéret „*multietnikus*” voltát háromszor is megerősíti a szöveg, nehéz lenne ez alapján az áldást és ígéretet mindösszesen csak Izraelre redukálni!²⁸⁴ Ráadásul az Ábrahám által bejárt föld minden utódjává lesz az ígéret szerint, aki magán viseli a szövetség jelét, s érdekes módon ebben az ígéretben, amely Sárának s születendő fiának szól, nem ismétli meg Isten az országra vonatkozó ígéretet!²⁸⁵

A menekülő Hágár és fiának pozíciója sem egyértelműen negatív. Egyiptom a Genezisben még nem a szolgaság helye, sokkal inkább az az ország, ahol bőven van étel és víz²⁸⁶Sőt, a korra jellemző és saját pozícióját kifejező terminus technikust egyedül az angyal

²⁸² Strukturális szempontból a Gen 15-ben található áldások közötti összekötő kapcsot is beölti a szöveg. Bővebben: ARNOLD, B.T.: *The Holiness Redaction of the Abrahamic Covenant*, 52-53. A szerző külön kitér arra is, hogy az életkorok szerepeltetése, azoknak genealógiai kontextusba való ágyazása tipikusan a P számlájára írható.

²⁸³ Hágár és Izmael neveinek említéséhez, betöltött szerepükhöz az adott szövegekben ld.: WESTERMANN, C.: *Genesis, Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995). 547.o.!

²⁸⁴ Isten az említett fejezetben, mint אֱלֹהֵי שְׂדֵי mutatkozik be, ami szintén a szöveg univerzalitását erősítheti, sőt egyfajta fejlődés is látható a levantei Isten nevek használatában, ami szintén összecseng a P történelem szemléletével, először általános értelemben, mint אֱלֹהֵי־מִצְרָיִם mutatkozik be, aztán a patriarchák számára, mint 'El Saddaj', míg végül az Ex 6. fejezetében, mint JHVH. Egyes vélemények szerint, itt, az ősatya történetekben még nem találkozhatunk egy „ortodox” JHVH hit rendszerrel. Ld. uo., illetve: DE PURY, A.: *Abraham, what kind of ancestor is he? A new look at Biblical traditions*, (kiadatlan kézirat., elérhető a Genfi Egyetem honlapján: <http://www.unige.ch/theologie/distance/courslibre/atjacobdt2005/lecon2/abraham.pdf> (letöltés: 2020.05.18. 12:04), 18.o.

²⁸⁵ Természetesen a P is érzi, hogy maga a körülmételés nem tud önálló identitást képezni, hiszen, mint azt már korábban láttuk, azt mások, a szomszéd népek is gyakorolták. Ezért is különösen fontos a jelenlegi szerkesztettségében, nyelvi állapotában, ahogyan a szöveg kínosan ügyel arra, hogy a אֱלֹהֵי־מִצְרָיִם csak és kizárólag Izsákkal való összefüggésben jelenjen meg. Ugyanakkor a már Izmaelen végrehajtott körülmételési aktust tekinthetjük egy olyan archetípusnak, amely arról tesz bizonyosságot, hogy hogyan bánt (kellene bánni), Izrael az idegenekkel. Hiszen az a P számára is egyértelmű, hogy szociológiai értelemben nem beszélhetünk vegytiszta Izraelről, mint népről, különösen az exiliumi korban nem, ezért is küzd nagyon, hogy megtalálja Izrael lelki és szociológiai identitásának magvát. Mindez persze történetileg is igazolható, hiszen az manapság már majdhogynem egyértelmű, hogy Izrael, mint nép, legalábbis jelentős részében nem (csak) kívülről érkezett Kánaán földjére, hanem egy belső társadalmi migráció, átalakulás következtében alakult ki. Az archeológiai feltárások eredményei is ezt mutatják, hogy jelentős eltérés a palesztin és izraelita telepek között gyakorlatilag nincs a tárgyi kultúrájukat, építkezési szokásaikat tekintve. Az egyetlen jelentős különbség a sertés maradványok hiánya az izraeli telepeken, amelynek elmaradása kevésbé prózai okokra mehet vissza semmint vallási előírás betartása: a sertés mindenevőként konkurenciát jelentett az egyébként is kevés élelemmel rendelkező emberek számára, ezért nem érte meg már tartani. Mindezekhez ld. FINKELSTEIN, I.: *The Bible Unearthed*, (Free Press, 2001) 97-123.

²⁸⁶ Sokkal inkább a „menekülők helye.” Érdemes megnézni ebből a szempontból is az Ószövetség, különösen a Genezis vonatkozó szakaszait, (Pl. Gen 13,10) hogy mennyire pozitívan is tud nyilatkozni Egyiptomról!

használja helyesen.²⁸⁷ Bár abban a tekintetben erőteljes vita alakult ki a kutatók között, hogy itt a Gen 16 esetében teofániáról beszélhetünk-e, bár biztosat mondani nem lehet ebben a tekintetben (sem), de valószínűsíthetjük.²⁸⁸

Ezzel szemben a Gen 21 teljesen más képet igyekszik festeni Hágárról és Izmaelről. Míg a 16. fejezetben egy büszke nőként látjuk Hágárt, aki pontosan tudja, hogy mi a feladata és hogyan lehet túlélni és vizet találni²⁸⁹ a sivatagban, addig a 21. fejezetben megalázkodó állapotban látjuk, aki céltalanul bolyong a sivatagban. E fejezet, mintha feltételezné, hogy az olvasó ismeri a 16. részt, de például lényegi különbség az, hogy a 21. részben Isten kéri arra Ábrahámot, hogy küldje el magától Hágárt és Izmaelt.²⁹⁰ A 16. részben Isten maga hallja meg a síró gyermeket és törődik vele, míg a 21-ben a halál küszöbén áll azon a helyen a gyermek, ami éppen az ő saját érdekszférája. Nagyon különös ebből a szempontból megnézni a következő, 22. fejezetet, ahol szinte pontosan ugyanilyen helyzetbe kerül Izsák maga is. Meglehet, hogy parallel történetekkel állunk szemben, már ami a fő motívumokat illet.²⁹¹

Nagyon érdekes a Gen 21,9-re is vetni egy pillantást, ahol arról tudósít a szöveg, hogy Izmael „nevet”, s ekkor dönti el véglegesen Sára, hogy mind neki mind Hágárnak el kell hagyniuk a házat. A szójáték bizonyára nem véletlen, hiszen ugyanazt az igét (קָחַ) használja a Héber-Biblia, amiből Izsák neve is ered. Mintha azt akarná sugallani az említett vers, hogy Izmael ilyen szempontból szeretné átvenni Izsák szerepét a szövetség letéteményeseként.²⁹²

²⁸⁷ תָּחַס.

²⁸⁸ A kérdés már csak a Héber Biblia szövegkritikai apparátusának ajánlása miatt sem egyszerű, melyet a 16, 13b vers alatt hoz. Hágár a הָאֵלָהּ látni igét használja, amely egyszerismind „törődni, gondját viselni” jelentést is tartalmaz. Vagyis nem egyszerűen csak „látta Istent”, hanem Isten rá is tekintett ügyére, s nem hagyta őt és fiát a veszedelemben. Természetes módon e helyütt nem tehetjük meg, hogy eldöntsük a helyes olvasatot, mindenesetre témánk szempontjából fontosnak tartjuk kiemelni, hogy egy valószínűsíthető teofániával állunk szemben, amit nem hagyhatunk figyelmen kívül, s nem mondhatjuk azt sem, hogy a patriárák történeteiben a „más, vagy idegen népek” helyzete egyértelműen negatív képet festene. Sőt azt látjuk, hogy Isten maga gondoskodik Hágárról és Izmaelről. A kérdéshez bővebben: NOORT, E.: *Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar in Abraham, the Nations and the Hagarites, Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, (Brill, Leiden-Boston, 2010), 40.o.

²⁸⁹ Nagyon érdekes, hogy még ott is talált vizet, ahol még maga Mózes sem! Ld.: Ex 15,22.

²⁹⁰ Sőt, Ábrahám maga nem is akarta!

²⁹¹ NIKAIIDO, S.: “*Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study*,” in VT, 51, 2001, 218-242. A szerző szerint a már meglévő 22. rész alapján születhetett, vagy dolgozhatták át a 21. részt is, hogy a két fiú története e tekintetben is párhuzamba állítható legyen.

²⁹² Mindezt pedig Sára már nem nézte jó szemmel, ezért is dönthetett úgy, hogy menniük kell. Részletesebben ld.: NAUMANN, T.: *Ismael: Israels Selbstwahrnehmung Im Kreis Der Volker Aus Der Nachkommenschaft Abrahams* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen), (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018), 272–287.o.

Fontos azt is látunk, hogy míg a deuteronomista történetírás szerint Izraelnek harcolva kell elfoglalnia a megígért országot, addig a Papi szerző egy „üres földet” lát, amiben Ábrahám más gyermekei számára is sok hely van! Érdekes még, hogy a Papi irat csak itt nevezi Kánaánt úgy, hogy „Kánaán egész földjét”, amely De Pury már említett cikke szerint az egész Levantei térségre vonatkozik.²⁹³

Viszont abban a tekintetben is szükséges tisztán látnunk, hogy mi a különbség az Izsákkal kötött szövetség, s Ábrahám többi utódával kötött szövetségek között?

Ha megnézzük, hogy mi a Papi Irat célja és lényege, akkor azt kell látnunk, hogy univerzalista felfogása mellett is szeretné kidomborítani, hogy az egyetlen legitim istentiszteleti forma az az, amelyet Izrael kapott és gyakorol. Egyedül Izrael, s nem más ábrahámita utód az, akinek Isten kijelentette a nevét. (Ex. 6,3) Vagyis, mivel ezt egyedül Izrael kapta, ezért Izraelnek magának, mint népnek van papi funkciója, ami nem jelenti mások kirekesztését, hiszen csak a papi szerep az, ami egyedül Izraelé.²⁹⁴

Az emberiséget a Papi Irat három részre osztja: 1. a legszélesebb körre, Noé utódaira a Gen 9 alapján, ami természetesen az állatokra is kiterjed. A Noé utáni emberek csak az 'Elohím' nevet ismerték. Aztán a második körben találjuk Ábrahám utódait, Izmaelt is beleértve természetesen, akik Istent, mint 'El Saddajt' ismerték. A harmadik körbe tartoznak az izraeliták, s valószínűleg a samaritánusok, akik ismerik a JHVH nevet, s akik megtartják a templomi rendet s a tisztasági előírásokat. Ám a Papi Irat nem tartja úgy, hogy a templom csak Jeruzsálemben lehet, szerinte ez lehet egy mozgó szentély is a sivatagban!

A Papi szerző szemében is felfedezhetünk némi különbségtételt a népek között, melyet jól mutat Ézsau és Jákób házassága(i), Rebeka félelme, hogy Jákób is kánaánita lányt vesz feleségül. Viszont érdekes látni, hogy a Makpélai barlangot, valamint az azt körülvevő földet birtokló hettitákkal milyen tisztelettel viseltetik Ábrahám, még ha fizetnie is kell magáért a barlangért. Sőt, a hettiták elismerik, hogy maga Isten tette közöttük egyfajta herceggé Ábrahámot. Viszont ennek ellenére a Papi Irat nem tekint úgy rájuk, mint akikkel egy zsidó ember házasodhat, valószínűleg azért nem, mert tudja, hogy a vallásuk más isteneket követ, amit a nagyon komplex genealógiai táblázatokkal is érzékeltetni kíván.²⁹⁵ Ami

²⁹³ DE PURY, A.: *Abraham, what kind of ancestor is he? A new look at Biblical traditions*, (kiadatlan kézirat, forrás: <http://www.unige.ch/theologie/distance/courslibre/atjacobdt2005/lecon2/abraham.pdf> (letölt: 2020.05.18. 12:04), 17-21.o. Ugyanitt a szerző azt is kiemeli, hogy maga a judaizmus a diaszpórában született, ez is adhatja a P ökömenikus szemléletét, látásmódját.

²⁹⁴ Ld uo., valamint NOORT, E.: i.m. 40-43.o. E helyen a szerző saját véleménye az, hogy a Gen 21 a Gen 16 újra értelmezése, melyben próbálják Izsák szerepét, illetve ígéret láncolatba való kapcsolódását kidomborítani.

²⁹⁵ Megfontolásra érdemesnek tartjuk, hogy az ókori Palesztinában élő népek egymáshoz való viszonyát szociológiai alapon is próbálják értelmezni, nem is kevés sikerrel. Hiszen az egyébként jól elkülöníthető területekre osztható Palesztina nagy tájai között mindig voltak életmódbeli és gazdasági különbségek.

mindenképpen közös elem, az a körülméletkedés, amit nem lehet nem megtörténté tenni, s a szövetséghez való tartozás jeleként értelmez a Papi Irat.

A sabbat, a körülméletkedés, a tisztasági törvények megtartása egy diaszpórában élő, identitás és talán hit/vallási válságban lévő nép számára egyrészt a megtartó erő lehetett a Papi szerző korában, hiszen egyrészt egy templomot, másrészt egy nép lelkét, identitását kellett újjáépíteni. Ebből a szempontból is érdekes látni azt, hogy egyrészt az e korból származó szövegek igyekeznek megkülönböztető jegyekkel felruházni Izraelt, közös pontokat, vallási rítusokat, közös szabadulás élményt (Exodus) és szabadít őst (Mózes) hangsúlyozva, ugyanakkor Izraelt magát egyfajta papi renddel ruházza föl, amely lelki értelemben mindenképpen egy mediátori szerepnek is betudható JHVH és a világ többi része között.²⁹⁶

Ebből a szempontból is fontos ismételten ránézni Izmael személyére, aki bár a nem papi szövegek szerint száműzetett a sivatagba (Gen 21)²⁹⁷, érdekes módon apja temetésén ismételten megjelenik, amely talán nem csupán egy kedves gesztusként értelmezhető, hanem mint az Izmaeliták jogos jelenlétének elismerése Hebrónban. A Papi Irat idejében ugyanis, ha valaki szeretett volna elzarándokolni Hebrónba Ábrahám sírjához, akkor át kellett mennie Idumeába, amit jellemzően Edómiták és Arabok laktak abban az időben, de természetesen éltek ott zsidók is. Mivel valószínűleg Ábrahám sírja már ekkor is szent hely lehetett, a papi szerző szemében a megosztott szent hely, ahol jogosan vannak jelen Izsák és Izmael utódai is, semmilyen problémát nem jelentett, sőt, ebben látja megvalósulni Isten akaratát!²⁹⁸

Különösen igaz ez a városok és a „vidék” közötti különbségekre. Ám többnyire volt közöttük gazdasági és társadalmi kapcsolat, s általában nem voltak elzárkózóak egymással szemben, hiszen így nem is lehetett volna a térség életét fenntartani. Ám egy nagy válság idején a különböző társadalmi csoportok egyre inkább elszigetelődtek egymástól, egyre kevesebb érintkezési felület jött létre, ennek köszönhetően az egyébként is gazdasági visszaesést produkáló krízis közepette mind inkább nehezzé vált a minden napi élet, s ez kiélezte a nép és társadalmi csoportok közötti különbségeket. Ld.: STEEN, V.D.: *Tribes and Territories in Transition: The Central East Jordan Valley: A Study of the Sources* (OLA, Leuven: Peeters, 2004), 115.o.

²⁹⁶ Meglepő viszont az, ahogyan Ben Szira könyve olvassa a Gen 22, 18-at, ahol nem a bibliából ismerős, „a föld minden nemzetsége” kifejezést olvassuk, hanem csak a „nemzetek” kifejezést. Meglehet, hogy Ben Szira az áldásokat, illetve a föld ígétét csak Izsák és Izmael esetében értelmezte így? Nehéz eldönteni, mindenesetre a könyv mintha ezt feltételezné. POPOVIC, M.: *Abraham and the Nations in the Dead Sea Scrolls*, 86-87.

²⁹⁷ Fontos megjegyezni, hogy a már korábban említett Gen 16 és Gen 21 között milyen különbségek fedezhetők fel. A 21. részben Izmaelt és Sárát nem nevezi nevükön a szöveg, ők csak a „szolga és fia”, legalábbis az után, miután Izsák feltűnik a színen. (Addig is csak a narrátor és az angyal említette a nevüket.) Ez a fejezet már csak az isteni ígéretekre koncentrál, s ami meglehetősen furcsa, hogy Izmael „nagy néppé” tételének ígérétében, a nagy szó nem szerepel a masszoréta szövegben, ellenben több más variánsban igen. Természetesen ismételten nem tisztünk dönteni szövegkritikai kérdésekben, ám az meglehetősen valószínűtlen, hogy pl. a Septuaginta, amely használja a kifejezést, bármiféle meglévő héber alap nélkül fordította volna le így!

²⁹⁸ DE PURY, A.: *Abraham, what kind of ancestor is he? A new look at Biblical traditions*, (kiadatlan kézirat., forrás: <http://www.unige.ch/theologie/distance/courslibre/atjacobdt2005/lecon2/abraham.pdf>)

3.7 A körülmetélés és az Ábrahámmal kötött szövetség kiértékelése

Az Ószövetség egyértelműen úgy tekint a körülmetélésre, mint a szövetség jelére, mely fennáll Izrael és JHVH között. Ez a típusú értelmezés, valamint identitás keresés minden bizonnyal az exíliumi korban, a P irat által válik relevánssá.²⁹⁹ Viszont meglehetősen furcsa az, ahogyan a Biblia beszámol ezekről, s a hasonló jellegű történetekről. Hiszen igen gyakran, meglehetősen kendőzetlenül teszi ezt. Ennek célja azzal, hogy a maga valóságában közli felénk talán az lehet, hogy olyan didaktikus szerepük van, mely által az emberi szexualitás legkülönbözőbb, legproblematikusabb részleteivel kapcsolatban is tanítani szeretne a Biblia.³⁰⁰

Másrészt, már az ókori nagy zsidó tanító, Alexandriai Philó is felismerte, hogy a vallási jelentőségén túl, a körülmetélés egészségügyi szerepet is betölt, sőt, etikai értelemben visszatartó ereje is lehet a szexuális visszaélésekkel kapcsolatban. Ami viszont valóban, bibliai értelemben is szignifikánssá teszi, és témánkat érintve is nagyon fontos jelentőséggel bír, az az, hogy a körülmetélés aktusa mögött ott húzódik az *új emberré* válás folyamatának kezdő lépése is! Tudniillik, az ókori társadalomban alapvetően a termékenységet, megtermékenyítést a férfi erejének tulajdonították,³⁰¹ s ebben a kontextusban, az emberi erőt és termékenységet szimbolizáló genitáliák Istennek való odarendelése valójában egy új, lelki-testi kapcsolat kezdetét jelenti, jelentheti! Ezért is különösen fontos az évszázadok óta vitákat generáló locus, az Ex 4, 24-26. Ezekben a versekben Isten ezért akarja megölni Mózeszt: a réginek meg kell halnia, s valami újnak kell születnie! Ezt ismeri fel Cippóra, s szimbolikus tetteivel tulajdonképpen hitvallást tesz erről!³⁰²

Amennyiben vallástörténeti beágyazottságában vizsgáljuk a kérdést, - mint azt az erről szóló exkurzusban is láttuk - azt mindenképpen szükséges megjegyeznünk, hogy maga a

(letöltés: 2020.05.18. 12:04), 8 kk. Illetve nagyon fontos azt megjegyezni, hogy Izmael és Izsák utódai között gyakorlatilag szinte soha nem történt semmilyen, történeti szempontból is kimutatható konfliktus, hiszen nem is voltak egymás közvetlen szomszédai. Ld.: NAUMANN, T.: *Ismael: Israels Selbstwahrnehmung Im Kreis Der Volker Aus Der Nachkommenschaft Abrahams* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen), (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018), 108-109.o.

²⁹⁹ Ehhez ld. e dolgozat vonatkozó részeit!

³⁰⁰ Nehéz nem észrevenni, hogy pl. Noé és gyermekei, vagy éppen Lót és gyermekeivel kapcsolatosan közölt, szexuális háttérrel rendelkező történetek között meglehetősen párhuzam található. A kutatók ennek analógiáját látják a körülmetéléssel kapcsolatos bibliai beszámolóknak. Ld.: GOLDINGAY, J.: *The Significance of Circumcision in JSOT*, (vol.88, 2000), 1-6.o.

³⁰¹ Ld. különösen a Jn 1, 13-at!

³⁰² GOLDINGAY, J.: *The Significance of Circumcision in JSOT*, (vol.88, 2000), 8-15.o.

körülmetélés, mint vallási cselekedet nem új, és különösen nem egyedi rítus, mely alapján Izrael egyértelműen meg tudta volna különböztetni magát másoktól, hiszen több más nép is gyakorolta, gyakorolja. Mégis a P korában, az azt körülvevő társadalmi és vallási miliőben a sabbat megtartása és a körülmetélés töltötte be azt a szerepet, ami alapján egy alapvetően kisebbségi, diaszpóra létben élő nemzet, és vallási közösség megtalálhatta a közös pontjait, önértelmezési kereteit. Ezért is tartjuk megkerülhetetlenül fontosnak a kérdés vizsgálatát, vagyis a hit ősatyjának adott, a körülmetélésre mutató rendelkezést, illetve, hogy annak megvalósulását hogyan mutatja be a Szentírás.³⁰³

Mint azt fentebb is láttuk, a kegyelmi szövetség típusának, ha úgy tetszik archetípusának is tekinthető az Ábrahámmal kötött szövetség. Különösen igaz ez a P szerző világnézetében, aki tudatosan kerüli a כָּרַת בְּרִית kifejezés használatát, mintegy kizárva az emberi válaszreakció faktort a szövetség fogalmi kereteiből. A számára is jól ismert ókori szokásokat, illetve szövetség értelmezéseket nem tartja a saját teológiai-történeti koncepciójába beilleszthetőnek, sokkal inkább kiemeli az ábrahámi engedelmességet, semmint a választ, cselekedeteit, mintegy viszonzásul a felajánlott szövetségre. Ám szövetséges félnek lenni, ábrahámi értelemben sem jelent passzivitást, sokkal inkább egy olyasfajta elköteleződést, amiben az embernek nem lehet „szövetség képző” képessége, hanem egzisztenciálisan, teljes valójával a részesévé válik.³⁰⁴

Az elsőre talán egyértelműen értelmezhető áldás tárgya azonban alaposabb olvasás után már közel sem vetít elénk annyira tiszta képet. Ha ugyanis Ábrahám utóda(i) az áldások sorának letéteményese(i), akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy kire is vonatkozhatott maga az áldás-láncolatába való bekapcsolódás. A probléma természetesen nem új, az Izsák-Izmael történetek értelmezésének feszültsége évezredes hagyományra tekint vissza. Ráadásul az előttünk álló kanonikus szövegek szerkesztettsége is sok olyan kérdést vet fel, amelyekre válaszokat találni az egyszerű evidenciák szintjén legalábbis merész próbálkozás. Hiszen, ha nem a maguk komplex szerkesztettségi állapotában vizsgáljuk a bibliai passzusokat, akkor nagyon könnyen prekonceptióinkat fogjuk majd bennük megtalálni, amely a biblikus tudományok szintjén több mint veszélyes.³⁰⁵

³⁰³ BERNAT, D.A.: *Circumcision in the Priestly Tradition*, (Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009), 1-3.o.

³⁰⁴ BERNAT, D.A.: *Circumcision in the Priestly Tradition*, (Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009), 29-30.

³⁰⁵ Módszertani kérdésekhez ld. KARASSZON, I.: *Az Ószövetségi írásmagyarázat módszertana*, (Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia, 2005).!

Hasonló helyzetben találjuk magunkat, amikor Ábrahám és utódainak problémájával állunk szemben. Lévén - mint azt fentebb is láttuk - a körülmetélés elrendelésekor maga Izsák még meg sem született!³⁰⁶ Különösen érdekessé akkor válik, amikor megvizsgáljuk, hogy Izmaelre vonatkozóan is nagyon konkrét áldásokról olvashatunk, olyannyira, hogy ezt a későbbi redakciók sem tudták eltüntetni, még ha az eredeti élük csorbult is.³⁰⁷ Neki is szól az ígélet a nagy néppé tételről, az Isten védelme őt is oltalmazni fogja, sőt, a körülmetélést is rajta hajtja végre Ábrahám, mintegy a szövetség jeleként.³⁰⁸ Talán a Papi Írat teológiai koncepciójaként is értelmezhető mindez, hiszen ez az ígélet láncolat megy tovább Mózesen keresztül is, akinek Isten kijelenti magát, s megmutatja neki az országot.³⁰⁹

Természetesen, ha ezen szemüvegen keresztül kezdjük el vizsgálni a szövegeket, akkor a „hagyományos zsidó-keresztény értelmezés” szerintinek tartott gondolatsor - a teljes teremtett világgal kötött szövetség később Izraelre redukálódott, majd a kereszténység szerint Jézus Krisztusban ismét a teljes világra terjedt ki – is kérdéseket vet fel. Vajon helyese az, ha az Ószövetséget így értelmezzük?

A válaszhoz elsősorban nézzük meg kicsit közelebbről a jól ismert, és a Gen 12-ből sokat idézett mondatot: „*Megáldalak és áldás leszel*”.³¹⁰ Ezen jól ismert Ábrahámmal közölt isteni

³⁰⁶ Formakritikailag, illetve a történet által megfestett kép alapján is érdekes látni, hogy Hágár személyiségének portréja beleillik a dolgozatban említett „izmaelita” történeti beágyazottságba, hiszen a Sárától történő menekülése közben több napos utat tesz meg úgy, hogy fiával együtt életben maradnak, mielőtt megjelenne nekik az angyal. Vagyis, Hágár jól ismerte a sivatagos területet, tehát, feltételes módon természetesen, de lehetséges, hogy egy valós történeti szociológiai csoportról esik szó a Hágás és Izmael történetekben, s a hozzájuk fűződő viszonyt egy korabeli jogállás alapján rendezett családi történeten keresztül kívánja bemutatni a Szentírás. Ld.: NOORT, E.: *Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar in Abraham, the Nations and the Hagarites, Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, (Brill, Leiden-Boston, 2010), 39.o.

³⁰⁷ Érdemes itt megjegyezni, hogy D.A. Bernat idézett művében szembe állítja a בְּרִיתָ és a בְּרִיתֵךְ fogalmát, mondván, hogy mind Sárára, mind Hágárra és Izmaelre a בְּרִיתֵךְ vonatkozik, a בְּרִיתָ kontinuitása a patriárkák kiváltsága. Maga a rendelkezés valósággá válása, miszerint 8 napos korban kell a zsidó kisfiúkat körülmetélni nem jelenik meg a Gen 17. fejezetében, (lévén Izsák még nem születik meg ekkor), majd csak a 21. részben, amikor Ábrahám Izsákon hajtja végre a körülmetélést. Mindazonáltal a két fejezetet együtt szükséges értelmezni, mivel a P narratívája ott folytatja a korábban letett fonalat. Ld.: BERNAT, D.A.: *Circumcision in the Priestly Tradition, (Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009)*, 24-25.o. Mint ahogyan az sem elhanyagolható tény, hogy a Héber-Biblia megőrizte azt a jelenetet, melyben Isten Izmaellel volt a halál küszöbén, és vissza is hozta onnan. Továbbá: NOORT, E.: *Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar in Abraham, the Nations and the Hagarites, Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, (Brill, Leiden-Boston, 2010), 34.o.

³⁰⁸ Bár itt ezen a ponton nagyon is szükségesnek látjuk, hogy megjegyezzük, maga a בְּרִיתָ kifejezést nem használja a P a Gen 17-ben Izmaellel kapcsolatosan! Erre kínos alapossággal figyel a P szerző és redakció, valamint történetíró, hiszen ezen irodalmi és nyelvészeti distinkcióval tudja fenntartani a patriárkák ígélet-láncolatát. Azonban mindez nem jelenti, jelentheti, hogy az ókori izraeli társadalom, írj és mondd a Tanak kirekesztő lenne másokkal szemben. Lásd a dolgozat további főszövegét, valamint BERNAT, A.D.: i.m. 32-33.o.

³⁰⁹ Ámbár azt szükséges látnunk, hogy a P szemében nem a Sinai a „szövetségekötés helye”, számára nem egy legiszlatív, mózesi törvény csokor betartását jelenti a szövetséghez való tartozás. Ld. fentebb!

³¹⁰ Gen 12,2.

citátumot megelőzően egyfajta dinamika figyelhető meg az őstörténetekben, melyekre úgy is tekinthetünk, mint az emberiség elbukásának, majd az Istennel való kapcsolat helyreállításának³¹¹ történet láncolataira is: mindez kezdődik a bűnesetnél, folytatódik az özönvíznél, illetve Bábel tornyánál. Ebbe a történet folyamba, illetve annak teológiai szerkezetébe³¹² kapcsolódik az Ábrahámval kötött szövetség is, mint az Isten-ember reláció helyreállításának története, illetve ígérete.³¹³

Mindenképpen meg kell említenünk azt is, hogy Ábrahám elhívásával megjelenik Isten ingyen kegyelmi attitűdje is, hiszen semmiféle emberi teljesítmény nincsen az mögött, ahogyan JHVH megszólítja Terah fiát, hogy induljon el s cselekedjen egy addig számára ismeretlen Isten szavai szerint. Az elhívásakor kapott áldást vizsgálva, annak három, jól elkülöníthető elemét posztulálhatjuk: egyrészt ígéretet kap arra, hogy nagy néppé lesz, legalábbis az utódai; másodsor, hogy Isten személy szerint megáldja őt, illetve harmadjára, hogy JHVH nagyá teszi a nevét.

Mint azonban láttuk, és a Szentírás kanonikus rendje is erről tanúskodik, korábban a teljes teremtett világgal kapcsolatban szóltak Isten ígéretei, helyreállítási tervei, most viszont természetszerűleg adódik a kérdés, hogy a megváltást miért egy személy és családja életén keresztül akarja Isten véghez vinni, üdvtervét megvalósítani? Ez a típusú feszültség valóban érezhető a Szentírás beszámolójában, ám ha közelebbről megnézzük az ősatyának tett ígéretet, akkor az abban szereplő célhatározói mellékmondat fordításával megnyugtató módon oldhatjuk fel a kérdést. Ábrahám azért kapja ezeket az ígéreteket „... *hogy áldás*

³¹¹ Mint azt már fentebb emlegettük, Wellhausen a teremtést is szövetségkötésnek tartja, mint ahogyan Kaiser is ezt teszi. Ld. KAISER, W.: *Mission in the Old Testament. Israel as a light to the Nations.* (Ada, MI: Baker Academic, 2012²), 15-17.o.

³¹² Említésre méltó, hogy a három szövetségkötés héber nyelvezete grammatikailag és szintaktikailag is nagy hasonlóságot mutat, mindez előrevetíti, hogy egy teológiai töről fakadhatnak. Azonban, mint fentebb láttuk, nemcsak egy klasszikus értelemben vett P forrással, hanem egy P redakcióval (az angol terminológiában „*holiness redaction*”) is kell számolnunk, akinek a keze munkája bizonyára nem múlt el nyomtalanul. Ugyanakkor fontos észben tartanunk mindezt, hogy maga a szövetségek láncolata a P szemében egy nagy történeti folyamat része. Külön érdekes, hogy a Sinai történeteknél a P nem használja a בְּרִית kifejezést, helyette az אֲדָוָה héber terminus áll. E tekintetben ingadoznak a kutatók, hogy ez amiatt lehet-e, mert a P szemében a tetragrammaton Mózesnek történő kijelentésével egy új „korszak” kezdődött, vagy a későbbi „szentség redakció” rendezte el és alakította át így az anyagot. Többen feltételezik, hogy ez a kör lehetett a Pentateuchos végső redaktora is. Bővebben: Bill T. Arnold 17.

³¹³ KAISER, W.: *Mission in the Old Testament. Israel as a light to the Nations.* (Ada, MI: Baker Academic, 2012²), 12 kk. Ugyanakkor más vélemények szerint, az áldás, amit Ábrahám megkap, olyan jelentéstartalommal bír, miszerint ő az áldott ember paradigmája. Ld.: NOORT, E.: i.m. 29. Mindezzel kapcsolatosan elmondhatjuk, hogy nem tartjuk problémásnak vagy kizáró oknak azt, hogy az Ábrahám által elfogadott áldás, amely az adott mondatban célhatározói értelemben áll, ne tölthetne be olyan szerepet, amely paradigmaként tovább adható lenne.

lehesse...”!³¹⁴ Tovább gondolva mindazt, amit az említett célhatározói mellékmondat jelenthet, szükséges látnunk azt is, hogy azzal a jól megfontolt céllal kapja az ősatya ezen ígéreteket és áldást, hogy azáltal, annak megélésével és kiszélesítésével mások is áldásban részesülhessenek. Végso célját, vízióját tekintve tehát az egész teremtett világra vonatkozik Ábrahám áldása. Az áldásban szereplő héber kifejezés is megerősítheti ezen álláspontunkat: a כָּל מְשֻׁפָּחַת ugyanis amennyiben megpróbáljuk lefordítani, akkor azt fogjuk látni, hogy törzseket³¹⁵, kisebb szociológiai egységeket jelent³¹⁶, mely által a szöveg érzékeltetni kívánja, hogy az Ábrahámnak adott áldás mindenkié, mely a kisebbtől a nagyobb politikai csoportok felé haladva kiszélesedik, s így, ebben az értelemben megfeleltethető a כָּל גּוֹי „minden népek” héber kifejezésnek is. Olybá tűnik, hogy az Újszövetség, amely a pünkösdi történetben keresi missziói kapaszkodóit is ebben a formában támaszkodik az Ábrahámnak tett ígéretre. Hiszen az elmondottak esszenciája erős párhuzamba állítható πάντα τὰ ἔθνη³¹⁷ görög kifejezéssel, vagyis az ApCsel 3 pünkösdi történetében nyeri el végso missziói értelmét az Ábrahámnak tett ígéret, méghozzá megtartva annak eredeti iránymutatását is.³¹⁸

Ennek alátámasztásaként és az Ábrahámmal szövetség jellegének értékelésekor is különösen fontos, hogy a Gen 12,3-ben szereplő בָּרַךְ ige Nifalját milyen értelemben fordítjuk. Nemcsak nyelvészeti érdekessége miatt, sokkal inkább, de teológiai, missziológiai értelemben is releváns kérdéssel állunk szemben. Hiszen adott esetben egy reflexív Nifal magában hordozhatja azt a jelentés árnyalatot is, mintha Ábrahámnak bármi szerepe lehetett volna az áldás kieszközölésében és elfogadásában, viszont egy passzív Nifal értelmében vett

³¹⁴ Az Ábrahámmal kötött szövetség sem korlátozódik tehát egy nemzetiséghez vagy népcsoporthoz, ez a fajta attitűd sokkal inkább majd a Sabbat megtartásához kapcsolódó parancsokban jelenik meg. Az Ábrahámnak tett isteni ígéretet és áldásokat tehát valóban tekinthetők „ökumenikusnak”, s a szövetség is sokkal inkább inkluzív felhanggal jelentkezik a vizsgált szövegekben. Ld.: SCHÜLE, A.: *The „Eternal Covenant” in Priestly Pentateuch and the Major Prophets*, 3-5.o.

³¹⁵ A szövetség flexibilitásáról már maga az Ószövetség is tud és ismeri. A törzsek listája, az azon szereplő nevek változtak, egyes törzsek eltűntek, mások megjelentek az ősi Debóra énekéhez képest (Bír 5), a későbbi standard törzsi listákban. MCKENZIE, S.: *Covenant*, (Chalice Press, St. Louis, Missouri, 2000), 5-10.o.

³¹⁶ A szövetség ókori izraeli eredetét kutatva is ez tűnik valószínűnek, hogy eredeti intenciójában nem egy modern értelemben vett nemzet identitását adta, hanem a kisebb klánok, töredékek, törzsek közötti kapcsolatra vonatkozhatott. A kérdéshez ld. MCKENZIE, S.: *Covenant*, (Chalice Press, St. Louis, Missouri, 2000), 10-15.o.

³¹⁷ Bár azt mindenképpen szükséges megemlíteni, hogy a fenti görög kifejezés az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv 3. részében nem szerepel ebben a formában, hanem a Lk 24,47-ben, valamint a Mt 28,19-ben. Mindenesetre úgy tűnik, hogy az Újszövetség ebben a formában utal vissza az Ábrahámnak tett ígéretre, s látja azt megvalósulni.

³¹⁸ i.m. 14.

fordítás az emberi aktivitást teljes mértékben kizárja a szöveg jelentéséből, ezáltal is tovább erősítve azt, az eddig kapott eredményeinkből kapott álláspontot, hogy Isten üdvtervében, melyet Ábrahámmal kapcsolatban elindított, nincs szerepe emberi tényezőknek, az áldás elfogadása egy passzív állapot, amit nem lehet kieszközölni, csakis továbbadni, megélni. Ezen fordítási törekvésünket megerősítve láthatjuk a targumok fordítási hagyományaiban, illetve magában az Újszövetségben is. Ahol Pál minden hívő atyjának nevezi Ábrahámot³¹⁹, vagyis minden kétséget kizáróan az evangélium szíve és lényege található a Gen 12. részében. Ábrahám utódai áldottak lesznek, s ez a mag lesz az, amin keresztül az egész teremtett mindenséget hívja oda magához Isten, tehát a bukott emberiség elindulhat a megváltás útján.

A perzsa kor elején tehát így látja Izrael önértelmezését, s a világ, illetve a történelem értelmét a P, amely alapvetően a szétszórt zsidóság számára íródott, mégis, univerzális értelemben is a szeretet és a béke hírnökeként is értelmezhető.³²⁰

A fentebb vázolt problémakörből kitűnik, hogy jelen van egyfajta feszültség Izrael önértelmezése, és a más népekhez való hozzáállásuk között.³²¹ A szövetséghez tartozás jelét ugyanis hordozza az a genealógiai vonal is, amelyet nem tartanak a patriárák jogutódjának, másrészt pedig minden lehetséges módon és formában igyekszik az Ószövetség, hogy kiemelje, hogy az ősatyáknak adott ígéret miatt lehet egy speciális, unikum jellegű kapcsolat Izrael és JHVH között.³²²

³¹⁹ Római levél 4. fejezete pl.

³²⁰ Ld. néhány évszázaddal későbből viszont a Judit 16,17-et, ahol meglehetősen negatív véleménnyel találkozhatunk a többi néppel kapcsolatban. Sőt, mintha a korszakban, vagyis a hellén korban az Ábrahámnak adott efféle – benne áldatnak majd meg a népek- sem jelennének meg olyan markánsan. Ennek bizonyára megvannak a maga történelmi és szociológiai okai, melyet a dolgozat későbbi részében mindenképpen kifejtésre érdemesnek és szükségesnek tartunk!

³²¹ Mindez kitűnik egy holt-tengeri tekercsből is, melyet a tudományos életben Genezis kommentárnak tartanak, közelebről a peserek műfajába sorolható. A Noé gyermekeinek adatott áldások és átkok megfogalmazásánál kényszerül arra, hogy Sém áldása, és a többiek által kapott átkok olyan formában és kontextusban hangozzék el, ami kidomborítja a sémiták pozitív jogait. POPOVIC, M.: *“Abraham and the Nations in the Dead Sea Scrolls: Exclusivism and Inclusivism in The Texts from Qumran and the Absence of a Reception History for Gen 12:3,”* in *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (ed.: M. Goodman, G.H. van Kooten and J.T.A.G.M. van Ruiten; Themes in Biblical Narrative 13; Leiden: Brill, 2010), 83-84.o.

³²² Az viszont meglehetősen furcsa, hogy a Qumránban fellelt *Genezis Apokryphon* nem foglalkozik a körülméltéssel, illetve a népek megáldásának a problémájával, sokkal inkább a Peszach, mint egyesítő erő domborodik ki a műből. Az viszont könnyen lehet, hogy eredetileg tartalmazta ezeket a passzusokat, melyek az idők folyamán eltűntek. Ezzel szemben áll viszont a Jubileumok és Ben Szira könyve, ahol a népeknek adatott áldások részletes felsorolásával találkozhatunk. Részletesebben ld.: POPOVIC, M.: *“Abraham and the Nations in the Dead Sea Scrolls: Exclusivism and Inclusivism in The Texts from Qumran and the Absence of a Reception History for Gen 12:3,”* in *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* (ed.: M. Goodman, G.H. van Kooten and J.T.A.G.M. van Ruiten; Themes in Biblical Narrative 13; Leiden: Brill, 2010), 79 kk.

Amennyiben azonban tüzetesen megvizsgáljuk az ószövetségi beszámolókat, akkor azt fogjuk látni, hogy magában az izraeli társadalomban, sőt, közelebről nézve a *qahal*-ban, mint Isten gyülekezetében is jelentős számmal vannak jelen a jövevények, akik izraeliták is meg nem is. Az ő helyzetük, bibliai beszámolójuk és értelmezésük, hovatovább Isten népének a jövevény identitásának vizsgálata is tovább segíthet minket abban, hogy az Ószövetség lehetséges missziói kontúrjait felfedezhessük.

3.8 Idegenek és jövevények az Ószövetségben

3.8.1 Idegenek az Ószövetségben, lexikográfiai meghatározás

Alapvetően két nagyobb csoportra tekintett úgy az Ószövetség, mint idegenekre, akiket héberül נְכַרִּים és זָרִים néven tart számon a Szentírás. Úgyis tekinthetünk rájuk, mint „valódi” idegenekre, akik nem éltek tartósan Izraelben³²³, s mint akikre nem vonatkoztak a tórai szabályozások, ám mégis JHVH védelme alatt álltak³²⁴

Azonban témánk szempontjából jóval fontosabb, hogy létezett egy olyan csoport, melyet általában jövevényeknek szokás fordítani magyarul, akik állandó jelleggel, vagy legalábbis huzamosabb ideig éltek Izraelben, vagy éppen maga az izraeli társadalom termelte ki magából őket. Az ő jogaik, illetve társadalmi helyzetük, szövetséghez, vallási élethez való kapcsolatuk feltárása közelebb vihet minket abban a tekintetben, ahogyan az Ószövetség a periférián élőkről gondolkodik, vagyis közvetetten missziói látásmódunkat is befolyásolja.

3.8.2 נָגַר A szó eredete, a csoport helye és megítélése a Szentírásban

A legjelentősebb ószövetségi lexikonok alapján a נָגַר (többes száma: נְגָרִים) a נָגַר: „tartózkodni, időt eltölteni ideiglenesen valahol” igéből származik³²⁵, ebből következőleg a főnév jelentése: „újonnan jövő, átmeneti lakos”, vagy ahogyan a magyar bibliafordítási hagyomány nevezi: jövevény.³²⁶ Szükséges megjegyeznünk azt is, hogy a fenti ige

³²³ Ld. pl.: Ex 21,8; 29,33

³²⁴ Ld. különösen is: Jób 31,32. Valamint azt is érdemes megjegyeznünk, hogy olyan szempontból részesei voltak Izrael vallási életének, hogy pl. halott állatot nem lehetett számukra eladni. Ld.: Dt 14,21. További lexikográfiai részletekhez pedig: LIEBER, D.L.: *Strangers and Gentiles* in EJ (sec. Ed.) vol.19 241-242.o., valamint: KIDD, R., JOSÉ, R.: *Alterity and identity in Israel: the gér in the Old Testament*, in BZAW 283, (Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999), 28-29.o.

³²⁵ SÜLL, T.: *A Nő és a Férfi kapcsolata az Ószövetség fényében - A nő és a férfi kapcsolata Rút és Eszter könyvében*, (Doktori értekezés, Halle an der Saale/Komárom 2007), 136-137.o.

³²⁶ Vö. pl.: Ex 12,19; Lev 24,16

participiuma „idegenséget” jelent, valamint egy derivatív formája a Jer 41,17-ben egy helységnevet is jelöl.³²⁷

Maga az ige és származékszavai leginkább az exíliumi, posztexíliumi szövegekben jelennek meg gyakrabban, vagyis a júdai állam létének az utolsó időszakában volt leginkább használatban. A masszoréta szöveg 92 alkalommal említi a kifejezést, melyből csupán 6-szor szerepel az ún. „Szövetség Könyvében” (Ex 12-26).³²⁸

A Biblia első alkalommal a Gen 15,13-ban említi a csoportot, méghozzá Isten mondja Ábrahámnak „Tudd meg, hogy a te utódaid jövevények lesznek...”³²⁹ A jövevény alapvetően szegény,³³⁰ valamint az izraeliták szolgája³³¹, aki az özvegyekkel és az árvákkal említhető egy platformon, legalábbis ami a JHVH által számukra garantál védelmet jelenti.³³²

Az Izraeliták nem bántalmazhatták a jövevényt, (Ex 22,20), valamint szeretniük kellett, mint saját magukat, hiszen ők maguk is jövevények voltak Egyiptomban, (Lev 19,34 és Ex 22,20), valamint Isten oltalma alatt álltak jogilag is (Dt 10,18). Sőt, azt is elmondhatjuk, hogy nem tekinthetők semmiképpen „másodrendű” polgároknak, hiszen a minden napi életben nem igazán volt különbség közöttük és a „genuin” izraeliták között, viszont egy nagyon jelentős azért volt: a jövevénynek nem volt saját földtulajdona (ld.: Ez 47,22).³³³

Vallási szempontból, s itt már különösen is érdekessé válik a dolgozat témájával kapcsolatosan, nem volt különbség a natív izraelita és a jövevény között. Szintén vonatkoztak rájuk a Sabbat³³⁴, a Peszach³³⁵, az Engesztelés napi³³⁶, a Sabbat-év³³⁷-i

³²⁷ SPENCER, J.R.: *Sojourner in ABD* (vol.6) 103-104. Valamint MEEK, T.J.: *The translation of GÉR in the Hexateuch and its bearing on the documentary hypothesis in Journal of Biblical Literature* (49 no 2 1930), 172-180.o.

³²⁸ *Ger* in *BDB*, 158.o.

³²⁹ KRAUSS, S.: *The word "ger" in the Bible and its implications*, (JQR 34, 4 2006), 264-270.o.

³³⁰ De ld.: Lev 25,47!

³³¹ Deut 24,14, természetesen nem minden esetben! A Lev 19:10; 23:22 igehelyek alapján meg volt a joguk a gyűjtögetéshez, hogy fent tudják tartani a minden napi életüket. Legtöbbjük egyébként napszámosként vagy kézművesként élt és dolgozott. De VAUX, R: *Ancient Israel: Its Life and Institutions (Biblical Resource)*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 78.o.

³³² De VAUX R: *Ancient Israel: Its Life and Institutions (Biblical Resource)*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 74.o. A hármas „triáda”, amely különösen fontos szerepet játszik Izrael vallási életének megítélésakor Isten szemében világosan és együtt megjelenik pl. a Zsolt 94,6-ban.

³³³ ACHARD, R.M.: *Ger* in JENNI, E.-C. WESTERMANN, C: *Theological Lexicon of the Old Testament*, 307-310.o.

³³⁴ Ex 20,10.

³³⁵ Num 9,14.

³³⁶ Lev 16,29.

³³⁷ Lev 25:6.

előírások és jogok, áldozatot is mutathattak be³³⁸, sőt, még a menedékvárosokba is elmenekülhettek.³³⁹

Az mindenképpen világos, hogy a periférián élők maga Isten védelme alatt állnak az ószövetségi passzusokban.³⁴⁰ Ha megnézzük ezeket a szövegeket, akkor az világlik át rajtuk, hogy az izraeli társadalom, mint az Isten népe magában hordozza azt az inkluzív attitűdöt, amely minket is közelebb vihet a téma mélyebb és előrébb mutató megértéséhez.

Mint ahogyan nem mehetünk el szó nélkül a tény mellett, hogy Izrael maga is úgy tekinti eredetét, mint aki jövevény volt Kánaán földjén, s mindezt Ábrahámra vezeti vissza.³⁴¹ Az önmagát mások fölé helyező, zárt társadalomnak kitetsző, (legalábbis felületes szemlélő számára ilyennek is tűnhet az Ószövetség) bibliai Izrael tehát már eredetében is elismeri azt, amit a modern archeológia és exegézis is sejt: Izrael népéhez, de még inkább Isten gyülekezetéhez tartozni nem feltétlenül származás alapján lehet, hiszen maga a nép eredete is homályos, fokozatosan alakult ki és folyamatosan változott is. Mégis, az indentitásuk keresésekor nem hagyják figyelmen kívül, hogy ők maguk is jövevények voltak, akik egyedül Istennek köszönhetik azt, amit kaptak.³⁴²

Ennek a fajta önértelmezésnek egyik nagyon fontos lenyomatát találjuk a Ruth könyvében, ahol a jövevény Ruth olyan társadalmi elfogadottságban részesül, hogy a könyv a dávidi dinasztiát is tőle származtatja!³⁴³

³³⁸ Lev 17,8.

³³⁹ Num 35,15. Bővebben ld.: KRAUSS, S.: *The word "ger" in the Bible and its implications* in JBQ (34 no 4 O-D 2006), 264-270.o., valamint ld. még: *Ger* in Clines, D., EWOLDE, J. (ed.): *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. II. 372.o., és De VAUX, R.: *Ancient Israel: Its Life and Institutions (Biblical Resource)*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 74.o.

³⁴⁰ A témában az elmúlt években kiváló doktori értekezés született magyar nyelven. Ld.: JENEI Péter: *Jövevények a kapuknál...* Doktori Dolgozat, DRHE, Debrecen, 2014.

³⁴¹ Gen 23,4 és Lev 25, 23.

³⁴² BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, (Minneapolis: Fortress Press, 1997), vol 1. 248.o. Természetesen nem állítjuk, hogy ne lennének negatív hangok az idegenekkel vagy más népekkel szemben az Ószövetségben, sőt! Azt viszont igen, hogy az önértelmezési folyamat során egyáltalán nem biztos, hogy a zárt és kirekesztő hangnem a fő irány, hiszen a „sorok között” érzékelteti a finom kontúrjaival a Szentírás, hogy Izrael, mint szövetséges fél is jól tudja azt, hogy JHVH gyülekezetéhez tartozni nem egy etnikai, genealógiai kérdés, hanem sokkal inkább hitbéli.

³⁴³ EGERESI, L.S.: *Ruth könyve*, (Budapest: Kálvin, 2006), 100 kk. Az említett könyvben megjelenő Ruth és Boáz között meglévő házasság sok szempontból problémás. Ami témánk szempontjából fontos az a tény, hogy bár a könyv Ruthot mindvégig moábinak nevezi, (sőt, *nokrijá*-nak, ami, mint azt fentebb láttuk, valódi idegent jelent, tehát még csak nem is jövevényt!), a végén már egyáltalában nem így tekint rá. Minden valószínűség szerint az Izraelben meglévő, idegenekkel szembeni hozzáállást szerette volna formálni a könyv, annak eredeti intencióiban. Boáz ugyanis olyat tesz, amit nem lehetne, vagy nem lehetne vele szemben elvárás, még a levírátus jogi keretei között sem. Habár Ruth jövevényként is aposztrofálhatná magát, a könyv szerkesztése és drámai irodalomvezetése ilyen formában is szeretné felhívni a figyelmünket: Isten követésében nincsenek olyan határok, amelyeket ne lehetne átlépni. Ruth könyve és története tehát ennek a látásmódnak egyfajta

Ruth tk. elveszíti a saját identitását, mint *idegen*, s végül megtalálja azt, mint olyan nő, aki a רֹדֶן („hűség”) fogalma köré³⁴⁴ építhető identitást tudhat a magáénak. Ugyanez elmondható Naomiról is, aki nemcsak mint *izraelita*, de mint feleség, anya is megtette ugyanezt, majd újra meg is találta. Az sem véletlen, hogy Boáz, Ruth legfőbb erényei között sorolja fel hűségét, s amiért tk. a házasságot is leginkább meg tudja indokolni az is Ruth רֹדֶן-je!³⁴⁵

3.8.3 Izrael, mint jövevény JHVH földjén

Ez a típusú önértelmezés Izrael identitásának magvaként megtalálható az Ószövetségben, különösen is a „*Szentség könyvének*” nevezett törvénygyűjteményben.³⁴⁶ Különösen kiemelendő ebből a szempontból a Lev 19. része, melynek központi témája a fentebb említett problémakör. Exegetikailag vizsgálva a szöveget, formakritikai szempontból viszonylagos egyetértés van a tekintetben, hogy műfajilag egyfajta katekizmus szerepet tölthet be, mely a helyes, erkölcsileg tiszta (ún.: kábód törvények) felé vezet Izrael közösségét. S olybá tűnik, hogy Izrael *Coram Deo* nem lehet tiszta, a szó vallási és erkölcsi értelmében, ha nem tartja magát a „Szeresd felebarátodat mint magadat” parancsához.³⁴⁷ Érdekes továbbá azt is látni,

„legitimizálása”. Ld. még: SÜLL, T.: A Nő és a Férfi kapcsolata az Ószövetség fényében - A nő és a férfi kapcsolata Rút és Eszter könyvében, (Doktori értekezés, Halle an der Saale/Komárom, 2007), 141-148.o.

³⁴⁴ A héber kifejezés fordítható úgy is, mint hűség, de ugyanakkor úgyis, mint akik Istent szeretik, vagyis mint akik hűségesek a szövetséghez! S ha ez a legfőbb érve Boáznak Ruth mellett, az azt is megmutatja, hogy Ruth idegenként is hűséges JHVH-hoz, az ő szövetségéhez, s az „elveszített” identitásából olyan mértékben lesz tagja Izraelnek, hogy az ígéretek letéteményesét, magát a Dávid-házat is innen eredezteti az Ószövetség! A kifejezés jelentéséhez ld.: GESENIUS, W.: *Hebräisches und Aramaisches Hanwörterbuch*, 294.o. A hűség fogalmáért elveszített, majd megtalált identitáshoz pedig bővebben: LAU, H.W. P.: *Identity and Ethics in the Book of Ruth*, (De Gruyter, Berlin/New York, 2011), 102-126.o.

³⁴⁵ Azért is válhat különösen fontossá, hogy ezt a fogalmat használja a könyv, sőt, mint láttuk Ruth egész identitása is erre épül, mert a vegyes házasságokat tiltani akaró passzusok, mint amilyenek a Neh 13, 23-29 vagy az Ezsd 9-10 érvei éppen ezen a ponton a legerősebbek. Izraelnek meg kell tartania a *szentségét*, mivel egyrészt genealógiailag is „magában hordozza” ezt, legalábbis e szerint az érv szerint, (az említett helyek nyilván a Pentateuchosra is építve különösen is hangsúlyozzák a שֵׁרֵץ הַקֹּדֶשׁ a „szent mag” meglétét, illetve annak megtartásának, megmaradásának a fontosságát), másrészt pedig az „*idegen asszonyok*” ettől téríthetnék el Izrael fiait. Erre csattanósabb választ Ruth könyvének üzeneténél, terminológiájánál nehezen lehetne adni! Ld.: EGERESI L.S.: *Ruth könyve*, (Kálvin, Budapest, 2006), 115-118. Valamint: PAKKALA, J.: *Intermarriage and Group Identity in the Ezra Tradition (Ezra 7-10 and Neh 8) in Mixed Marriages Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, (T&T Clark, New York, 2012), 78 kk.

³⁴⁶ Ezen részek a Lev 12-26-ban találhatók. A kérdéshez ld.: EDELMAN, D.V, DAVIES, P.R., NIHAN, C. and RÖMER, T.: *Opening the Books of Moses*, (Equinox Publishing Ltd.: Sheffield 2012), 11-51.o.

³⁴⁷ E mondat fordításakor nehézségekbe ütközünk, hiszen a כִּי prepozíció azt a fordítási alternatívát is nyitva hagyja előttünk, hogy úgy is értelmezhetjük a fenti kijelentést mint: „Szeresd felebarátodat, mert olyan, mint te”. Ebben az esetben a közösséget, egymásrautaltságot hangsúlyozza a szöveg, ami szintén elősegítheti, hogy

hogy a „te” kifejezést a héber egyes és többes számban is használja, felerősítve azt a látásmódot, hogy a tanítás, sőt elvárás mindenkinek szól, hovatovább a szövetséget egy olyan dinamikus, Izrael egész egzisztenciáját érintő fogalomnak látja, amelyben helye és szerepe van a nem-genuin izraeli jövevénynek is.³⁴⁸

Nem egy elvont, filozófiai értelemben vett szeretetről van tehát itt szó, hanem egy nagyon is praktikus, a mindennapi életre, sőt a gyülekezeti közösségre is kiterjedő szeretet megéléséről. A „szeresd a jövevényt, mint önmagadat” egy ajtó kinyitása, a választott nemzet önértelmezésének egy olyan vetülete, ami Izraelt magát is figyelmezteti jövevény voltára, s a másokhoz való viszonyát is ebbe az irányba, a közösség felé igyekszik terelni.³⁴⁹

Maga a קהל^ל tehát, mint az Isten gyülekezete ebből a szempontból nem a „szuper identitás” helye, legalábbis a szövetség jelét, jeleit (ld. fentebb) magán viselők között, legyen az „izraelita” vagy jövevény, hanem az egymásra utaltak közössége. Vagyis, összegzésként elmondhatjuk, hogy olybá tűnik, hogy Izrael vallási közösségéhez tartozni, sőt, mint láttuk a körülmetéltség szövetségéhez tartozni is elsősorban hitbéli, spirituális kérdés volt, s sokkal kevésbé egy exkluzív, származási alapon meghatározható jelenség.³⁵⁰

3.9 Összegzés

A fejezet summáriumaképpen megállapíthatjuk tehát, hogy az Ábrahámmal kötött szövetség alapjaiban véve kapcsolódik dolgozatunk témájához, alapkérdéseire. Hiszen a szövegek még jelenlegi, kanonikus formájukban is jelzik, hogy Izmael szerepe is igencsak jelentős az ősatyával kötött szövetségben. Még akkor is igaz ez, ha valóban érzékeltetni is kívánja a szöveg, hogy a szövetség kontinuitása Izsákkal folytatódik és nem Izmaellel. Mint ahogyan azt is megfigyelhettük, hogy a körülmetélés sem elsősorban és kizárólag a testi jelre vonatkozik, (bár kétségkívül arra is!) hanem egy olyan testi-lelki megújulást, JHVH-hoz való kötődést feltételez, amelyben az ember lemond önmagáról, hogy ezentúl Istennek éljen. Mint ahogyan az is intő jel kellett, hogy legyen az ókori Izrael számára, hogy a saját identitása is a jövevényi létből táplálkozik, melynek egyenes következménye

Izrael identitását, legalábbis az ószövetségi korban ne csak és kizárólag egy magát mások fölé emelő, kirekesztő maximának lássuk. Ld. pl.: CRÜSEMANN, F.: *The Torah*, (T&T Clark, Edingurgh, 1996), 287-289.o.

³⁴⁸ MILGROM, J.: *The Changing Concept of Holiness in Reading Leviticus*, (Ed. John F.A. Sawyer), (Sheffield Academic Press: Sheffield, 1996), 69-71.o.

³⁴⁹ KAMINSKY, J.S.: *Loving One's (Israelite) Neighbour: Election and Commandment in Leviticus 19 in Interpretation* (No 62, 2008), 124.o.

³⁵⁰ WENHAM, G.J.: *The Book of Leviticus*, (Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 1979), 273.o.

kell, hogy legyen az is, hogy ők megfelelőképpen bánnak a társadalom periferiájára szorult emberekkel. Mindezeket együttesen látva megállapíthatjuk, hogy az exegetikai munka által kapott eredmények szervesen kapcsolódnak az Ószövetségi inkluzív alapjait kereső vizsgálódásunkhoz.

IV. fejezet: A Sinai-szövetség

4.1 Bevezető gondolatok

Az Ábrahámmal kötött szövetség után egy olyan szövetségekötést szükséges megvizsgálunk, amely mind fontosságában, mind pedig annak vezető személye miatt (Mózes), központi helyet foglal el a teljes Szentírást tekintve is. Sőt, nemcsak a keresztyén, de a zsidó teológiai gondolkodás középpontjában is áll. Ráadásul, mint azt már korábban láttuk e dolgozat lapjain, kutatástörténeti szempontból is megkerülhetetlen a kérdés, lévén, a mózesi szövetség vizsgálata szolgáltatta a táptalajt az ószövetségi szövetségekötések és az ókori keleti vazallus szerződések összevetéséhez.³⁵¹

Természetesen, mint ahogyan azt a Noéval kötött szövetség esetén már láttuk, itt sem egy vallástörténeti vákuummal állunk szemben, legalábbis ami a hegyen történő teofániát illeti. Arról már több ókori keleti, (különösen is mezopotámiai) özönvíz történet is tudósít, hogy az „ős-óceánból” egy hegy kiemelkedik, ami egyfajta hídként szolgál menny és föld között, illetve ez válik az emberek lakhelyévé is.³⁵²

Szintén szólnunk kell arról is, hogy az izraeli szövetség értelmezés, annak komplex voltában is innen építkezik, annak minden családi vonatkozásával, étkezési előírásaival, a Tóra tanításához való hűségében.³⁵³ Mint ahogyan azt is látnunk kell, hogy a Héber Biblia beszámolója szerint az Exodushoz, ami az ókori Izrael központi eseménye, két jelentősebb esemény köthető: az Egyiptomból való szabadulás³⁵⁴, illetve a Sinai-hegynél történt isteni kijelentés és szövetségekötés.³⁵⁵

Nehéz lenne tagadni, hogy a Sinai-hegyi történések, mind tartalmukban, mind jellegükben, mind pedig földrajzi lokációjukban kapcsolódnak az Ábrahámmal kötött

³⁵¹ Ld. e dolgozat kutatástörténet c. fejezetét!

³⁵² DESMOND, A. T. and BAKER, D.W.: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), 315.o.

³⁵³ HAHN, S.- MITCH, C.: *Exodus with introduction, commentary, and notes*, (CA: Ignatius Press, San Francisco, 2012), 47.o. A szerzők arra is felhívják a figyelmet, hogy az Ex 24 által leírt ceremónia gyakorlatilag a Gen 9-ben leírt „új teremtés” -ben megnyilvánuló szövetségekötés megerősítése, aktualizálása.

³⁵⁴ Mondhatni a modern kritikai bibliatudománnyal egy idősebb a vita, hogy az Exodus, a honfoglalás valós történelmi esemény volt-e, s ha igen, milyen formában valósulhatott meg. A dolgozat témájára való tekintettel erre részletesen nem térhetünk ki, ám könyvtárnyi irodalma van a témának. Kiváló összefoglalást nyújt magyar nyelven. HODOSSY, T.E.: „...Az Úr vezette egymaga...”, (Debreceni Református Kollégium, Debrecen), 2000.

³⁵⁵ Ld. pl. a Dt 33,2-t, mely a maga ősi módján, poézisban énekli meg eme események jelentőségét Izrael történetében. Viszont feltűnő, hogy ez a vers, és a hozzá hasonló ősi költemények nem tudósítanak szabadításról. Éppen ezért a kutatók azt sejtik, hogy majd csak későbbi szerkesztői munka eredményeként kerülnek egymás mellé. Ld.: COLLINS, J.J.: *Introduction to the Hebrew Bible: Third Edition*, (Fortress Press, Minneapolis, 2018), 112.o.

szövetséghez, annak üzenetéhez. Ennek kapcsán valószínűsíthetjük, hogy a Sinai-hegy valahol Edóm vagy Midján területén lehetett, s a hegy, illetve JHVH neve már az Exodus és a teofánia megtörténte előtt összekapcsolódhatott.³⁵⁶ Hozzá kell tennünk azonban, hogy a valószínűsíthetően régebbi költői szakaszok nem tudnak a Sinainál történő törvényadásról, míg az E és a Dtr egyértelműen Hóreb néven nevezi a Sinai-hegyet.³⁵⁷

4.2 A Sinai hegyének lehetséges lokációja

A Héber Biblia több helyen úgy utal a Sinai hegyére, mint a találkozás hegyére³⁵⁸, ahol Isten szólt a népéhez, ugyanakkor arra is történik megjegyzés, hogy JHVH itt kötött szövetséget Izraellel.³⁵⁹ Mint ahogyan azt is láthatjuk, hogy vannak passzusok, melyek egyszerűen csak „Isten hegyeként” utalnak rá.³⁶⁰ Habár legtöbbször úgy áll előttünk a Sinai és a Hóreb, mintha egymás szinonimái, de legalábbis egymással azonos értelemben használt főnevek lennének, az ószövetség tudomány nem ért teljesen egyet abban, hogy egyértelműen ugyanazt a helyet jelölné a két tulajdonnév.³⁶¹

A keresztyén hagyomány a Kr.u. 4. század, C. Euszebiosz óta a Sinai hegyét a Sinai-félszigeten lévő *Jebel Musa* hegygel azonosítja. Azóta is többen és többféle hellyel azonosították már a Sinai hegyét, ám megnyugtató megoldás azóta sem született. A legújabb kutatások a Kádes-Barnea és Eilat között fekvő *Har Karkom*-ot tartják a legvalószínűbb lokációnak.³⁶²

A dolgozat témájának szempontjából nem kerülhetjük meg a kérdést, hogy a Sinai hegyét, „az Isten hegyét” mindhárom világvallás a magáénak tartja, így annak ökumenikus, vallásközi párbeszédben betöltött szerepét nehéz lenne túlhangsúlyozni. Hiszen mi lehetne nagyobb összetartó erő, mint a Tóra-adás helye, az Isten önkijelentésének helye Mózes felé? Ám a kérdés ennél jóval bonyolultabb. Vegyünk egy pillantást a kései rabbinikus hagyományokból vett idézetre, amely kiválóan összefoglalja a hegy elnevezésével, topográfijával kapcsolatban eddig elmondottakat is:

³⁵⁶ Melyre már az égő csipkebokor története is erőteljesen utal az Exodus 3-4-ben.

³⁵⁷ Maga a Hóreb szó pusztaságot, kietlenséget jelent, így még az is lehet, hogy nem is egy konkrét földrajzi helyre utal, hanem egy általánosabb értelemben vett területre. Ld.: COLLINS, J.J.: *Introduction to the Hebrew Bible: Third Edition*, (Fortress Press, Minneapolis, 2018), 113.o.

³⁵⁸ Pl.: Dt 33,2 vagy Bír 5,5.

³⁵⁹ Ex 24.

³⁶⁰ Pl. Ex 3,1.

³⁶¹ DAVIES, G.I.: *The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008), 68-69.o.

³⁶² Részletesebben ld.: DAVIES, G.I.: „Mount Sinai” in *The Anchor Bible Dictionary*, (Vol 6: Si-Z. Edited by David Noel Freedman et al. New York, Doubleday, 1992).

„*Rabbi Elazar of Modein said: “From the day when the Heavens and the Earth were created, the name of the mountain was Horev. When the HolyOne blessed be He was revealed unto Moses out of the thorn-bush (thes’neh) the mountain Horev was called Sinai. And whence do we knowthat Israel accepted the Torah at Mount Horev? Because it is said ‘The daythat thou stoodest before the Lord thy God in Horev’” (Deut 4:10).”*³⁶³ (Rabbi Eliézer tanításai 41,5).

Mindebből jól látszik, hogy R. Eliézer, illetve a rabbinikus irodalom is látja az elnevezésből adódó nehézségeket, ám mindezt egy teológiai fejlődés ívén keresztül magyarázza, semmint, ahogyan fentebb láttuk a keresztyén exegézis teszi azt a klasszikus forráselméleten keresztül. Továbbmenve a harmadik nagy könyv-vallásra, azt láthatjuk, hogy az iszlám hagyomány, valamint a Korán szintén ismeri és elfogadja az égő csipkebokorból Mózeshez szóló Isteni kijelentést, sőt azt a tényt is, hogy a tóraadás ugyanazon a hegyen történt.³⁶⁴

Ami viszont talán még ennél is fontosabb kérdés, hogy az Ószövetség, illetve a rabbinikus irodalom hogyan kezeli a Sinai hegyén történt kijelentés és más népek kapcsolatát. Hiszen egy exkluzív attitűd hatással lehetett a szövetség, illetve a szövetség kereteinek értelmezésére is, mely megerősítené azokat a hangokat és elképzeléseket, miszerint az ókori zsidó vallás egy exkluzív vallás volt. Azonban, amennyiben a teofániát és a Tóra-adást úgy értelmezi magára Izrael, mint ami az ő, exkluzivitás jegyeit is magán viselő, JHVH-hoz fűződő kapcsolatukon keresztül vonatkozik másokra is, akkor nem zárhatjuk ki e toposz inkluzív jelentőségét sem.³⁶⁵

³⁶³ FRIEDLANDER, G.: *Pirke De Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great): According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna*, (HermonPress, New York, 1965), 321.o.

³⁶⁴ “When he [Moses] came to it [the burning bush], a voice was uttered saying: Blessed (*būrika*) is whoever is in the fire and whoever is around it; and glory be to God, the Lord of the worlds.” (Szúra 27,8). Idézi: LADERMAN, S.: *Sinai-The Mountain of God in Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*, (Ed. By: A. Houtman, T. Kadari, M. Poorthuis, V. Tohar, Brill, Boston, 2016, 433-465), 439.o.

³⁶⁵ Érdekes látni ebből a szempontból, hogy az Avoda Zara traktátusban hogyan magyarázza meg a kérdést a Babiloni Talmud: „*The Holy One, blessed be He, offered the Torah to every nation and every tongue, but none accepted it until He came to Israel about whom it says in Exodus 19:17: “And they stood under the mount”*: R. Abdimi b. Hama b. Hasa said: “This teaches that the Holy One, blessed be He, overturned the mountain upon them like an [inverted] barrel (giggit) and said to them ‘if you accept the Torah, all will be well but if not, this shall be your burial.’”” Ld.: LADERMAN, S.: *Sinai-The Mountain of God in Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*, (Ed. By: A. Houtman, T. Kadari, M. Poorthuis, V. Tohar, Brill, Boston, 2016, 433-465), 440.o.

Ezen kérdés, kérdések megválaszolásához azonban mindenképpen szükséges a témában érintett bibliai locusokat alapos exegetikai vizsgálat alá vetnünk, mindezt teljes komplexitásukban, vallás, illetve kortörténeti beágyazottságukat is figyelembe véve.

4.3 A Sinai szövetségekötés exegetikai vizsgálata

4.3.1 Kutatástörténeti áttekintés

Kutatástörténeti szempontból jelentős mérföldkönek tekinthető von Rad azon nézete, melyben a Dt 26,5-9-ben található *Credot* tekintette a Deuteronomium legfőbb mércéjének, tekintve, hogy ezek a versek JHVH legfőbb szabadításáról emlékeztek meg, s ezáltal a teljes ószövetségi teológia, valamint izraeli önértelmezés gerincének tartotta.³⁶⁶ Mint ahogyan azt is észrevette, hogy a Sinai események eredetileg nem voltak részei a *Credonak*, azt majd csak később, a fogság korában és utána kapcsolták össze az Egyiptomból való szabadulás történetével.³⁶⁷

Mindez odáig vezette von Radot, hogy véleménye szerint a Sinai-tradíció egy különálló tradíció lehetett, ami egy sajátos és másik történelem értelmezéssel is rendelkezett. Úgy gondolta, hogy ezek összekapcsolása a Jahvista munkája lehetett, ami a fogság utáni korig nem is lehetett túl népszerű. Mindezekre megerősítő locusokat is talált, miszerint a Kadesnél történtek az Ex 17-18-ban megszakításra kerülnek, és majd csak a Num 10-ben folytatódnak. Mint ahogyan azt is sejtette, hogy a törvényt eredetileg Kades-ban kaphatták meg,³⁶⁸ ezért is lehet, hogy egymás mellett, ám egymástól elválasztva áll a két tradíció.³⁶⁹

A következő időszakban nagyon sokan elfogadták Von Rad véleményét, illetve át is alakították, formálták. H.J Kraus úgy gondolta, lehetséges, hogy a két tradíció ott ért egybe, ahogyan a sikemi kultusztól (Sinai), elmozdultak Gilgálba, (Exodus).³⁷⁰ R. Smend más úton próbálja rekonstruálni a történeteket, szerinte két csoportra oszthatók a különböző tradíciók:

³⁶⁶ Habár a dolgozat témája, valamint terjedelme miatt nem térhetünk ki a Pentateuchos kutatás évszázados problémáira és történetére, mégis fontos megemlíteni a nemrég megjelent kézikönyvet, mely kiváló összefoglalást nyújt a témában. BADEN, J.S.-STACKERT, J.: *The Oxford Handbook of the Pentateuch*, (Oxford University Press, Oxford, 2021), különösen is 186-478.o.

³⁶⁷ Ld. Pl. Neh 9!

³⁶⁸ Ld. Ex 15, 25 és Ex 18!

³⁶⁹ Ld.: VON RAD, G.: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 26), (Kohlhammer, Stuttgart, 1938), 20 kk.

³⁷⁰ KRAUS, H.J.: *Gilgal: Ein Betrag zur Kultusgeschichte Israels in VT* (1, 1951), 181-199.o.

az első a Lea-törzsek csoportja, akik az *Amfyktionia*-Sinai, szövetség tradíciót hozták magukkal, míg a Ráhel-törzsek a Mózes, *Jahwekrieg* (Exodus), *Hineinführung* („bemenetel”) tradíciókat ápolták, majd a 12 törzs koncepciójának kialakulása hozta azt, hogy a két tradíció láncolat egybeolvadt. Mint ahogyan azt is feltételezi, hogy a Rachel törzsek vándorolhattak a Sinainál, és ez lehetett a 12 törzs koncepciójának alapja is.³⁷¹ Ám voltak, akik támadták von Rad nézetét. A. Weiser felhívja a figyelmet, a két esemény különböző természetére, a Sinai történetek a teofániáról, szövetségekötésről szólnak, és nem JHVH szabadításáról. J. Bright pedig túlságosan mesterkéltnek tartja a tradícióláncolatok különválasztását. W. Beyerlin szerint pedig a két tradíció már nagyon korán összeolvadhatott. Mások pedig ezen a vonalon tovább haladva a *Credot* tartják későbbinek, és szerintük is a két tradíció már igen korán összeolvadhatott.³⁷²

Mint azt már a dolgozat kutatástörténetéről szóló fejezetében említettük, megkerülhetetlenül fontos lépés volt a kutatás történetében, amikor 1954-ben G. Mendenhall figyelt fel a bibliai szövetségek és a hettita szövetségek közötti párhuzamokra. (Legalábbis annak főbb elemeit tekintve: 1. Bemutatkozás a hűbérúr részéről, 2. történeti bevezetés, ami a *Credo* maga szerinte, legalábbis ez lehetett a funkciója.) Von Rad érvelésében nagyon erősen hivatkozik a Józs 24, 2b-13-ra, mint ami tökéletes példája a Credonak, ám Mendenhall szerint ez a fejezet egy tipikusan hettita mintára megfogalmazott szövetségekötés leírása. Következésképpen tehát az, hogy a tény, hogy a Sinai történések hiányoznak a Credoból, annak jellegéből, műfajából fakad, legalábbis Mendenhall nézete szerint.³⁷³

Mindezekén túl azt is fontos megjegyeznünk, hogy a Sinai-szövetségekötés a tóraadással egyetemben alapvetően határozta meg a zsidóság identitását, önmagáról alkotott képét, különösen is a fogság utáni időszakban. D. McCarthy mindennek az alapjait abban látja, hogy a teofánia, JHVH-nak a világban megtapasztalható ereje volt az, amely a

³⁷¹ SMEND, R.: *Yahweh war & tribal confederation: Reflections upon Israel's earliest history*, (Abingdon Press, Nashville, 1970), 98-109.o.

³⁷² HUFFMON, H.B.: *The Exodus, Sinai and Credo* in *The Catholic Biblical Quarterly*, (Vol. 27, No. 2, APRIL 1965), 101 kk.

³⁷³ i.m. 103-104.o. Szükséges arról is szólnunk, hogy Weiser, illetve sokan mások is kiemelik, hogy a Sinai nem JHVH szabadító tette volt, hanem az a hely, ahol az emberek alávetették magukat az ÚR-nak a hettita szövetségek mintájára, a tefonánia eseményében. Közelebbről nézve, a Sinai az a hely, ahol a szövetség megkötött, melyet leginkább a Sikemi történésekhez lehet hasonlítani. De sem ez, sem pedig Sikem nincs megemlítve a Credoban, tehát mintha azok az emberek nem ugyanazok lennének, mint akik a korábbi szabadításokat megtapasztalták. Ld. uo., illetve hasonló véleményen van JEONG, K.J.: *Biblical Theology: Covenants and the Kingdom of God in Redemptive History*, (Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2017), 87-88.o.

szövetségekötés alapjának tekinthető, összekötve JHVH-t és Izraelt egy olyan speciális kapcsolatban, mely örökké meghatározza Izrael önértelmezését.³⁷⁴

4.4 Az Ex 19 és 24 exegetikai vizsgálata

4.4.1 Bevezető Gondolatok

A vizsgált igeszakaszok részletes exegetikai kifejtése előtt mindenképpen szükséges szólnunk arról, hogy az Ex 19 és 24. részek szorosan összetartoznak mind logikai, mind pedig biblica theologiai szempontból. Hiszen alaposabban vizsgálva a két fejezetet azt láthatjuk, hogy a vándorló Izrael először találkozik JHVH-val mint nép, és kerül vele szövetségi kapcsolatba, mely kapcsolat azonban a szövegek kanonikus szerkesztettségében igen erőteljesen épít a Tóra adás motívumára.³⁷⁵

Ebben az összefüggésben tehát az tűnik helyesnek, ha az Ex 18-24. részeinek ilyen értelemben vett összetartozása mellett tartunk ki, és így is értelmezzük őket. Az alábbiakban az érintett igehelyeket vizsgáljuk meg részletesen, kitérve a fentebb jelzett problémára is, miszerint mennyiben függ össze a Tóra adás és a szövetségekötés a Sinai hegyi történések esetében.

4.4.2 Az Ex 19. fejezetének szerkezete

19, 1-2: Az idő és a hely megjelölése

19, 3-15: A teofániára való előkészület

19, 3-6: JHVH felajánlja Izrael számára, hogy különleges kapcsolatba léphetnek vele

19, 7-8: Izrael elfogadja az ajánlatot

19, 9-15: JHVH bejelenti érkezését, Izrael felkészül a találkozásra

³⁷⁴ Részletesen ld.: BAUTCH, R.J.: *The Sinai Covenant in the Postexilic Period*, (T&T Clark, London-New York, 2009), 2-5.o.

³⁷⁵ OSWALD, W.: *Correlating the Covenants in Exodus in Exodus 24 and Exodus 34 in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bautch and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 60-61.o.

19, 16-20: A teofánia

19, 21-25: Intelmek a JHVH-val való találkozáshoz³⁷⁶

4.4.3 Ex 19,3b-6

A Sinai hegyéhez való megérkezés már önmagában előhívhatja az olvasóban egyrészt azt, hogy Isten ismételten kijelenti e magát a hegyen (vö., Ex 6,7), illetve azt is, hogy Isten kegyelmi attitűdje nem szűnik meg akkor sem, ha Izrael vétkezett korábban. (Ex 15,22-17,7). Ami viszont talán még érdekesebb az az, hogy a 19,3-ban szereplő **עלה** ige, mintha azt feltételezné, hogy Mózes már azelőtt elindult a hegyre, mielőtt JHVH szólította volna.³⁷⁷

A szövetségekötést leíró Ex 19,3b-6 szerzőjét illetően jelentős vita alakult ki a kutatók között. Míg korábban deuteronomistának tartották, újabban leginkább az Elohista keze nyomát látják benne leginkább.³⁷⁸ A szöveg maga igen erősen szerkesztett, és összetett, elég, ha csak arra gondolunk, hogy Mózes legalább háromszor megy fel a hegyre, (19,3-7; 8-14; 20-25), vagy éppen az Isten nevének különböző formáiban történő megjelenésére. (3-szor Elohim és 18-szor JHVH). De mintha önmagának mondana ellent a szöveg abban a tekintetben is, hogy Mózes egyszer, mint mediátor áll előttünk, (19,8b), másszor pedig az ő számára is tiltott, hogy a hegyre menjen. (19,12-13a). Összességében elmondhatjuk tehát, hogy nagy valószínűséggel tetten érhető a P, a J és az E keze nyoma is a fejezetben, melyet egy erőteljes Deuteronomista redakció kapcsolhatott egybe, és rendezte el az anyagot úgy, hogy az saját koncepciójába a lehető legjobban illeszkedjen.³⁷⁹

³⁷⁶ HOUTMAN, C.: *Exodus. Volume II* (Historical Commentary on the Old Testament), (Peeters Publishers, Leuven, 1996), 426.o.

³⁷⁷ Mindez jelentős szövegkritikai kérdéseket is felvet, mellyel a különböző bibliafordítások azóta is küzdenek. Ld.: HOUTMAN, C.: *Exodus. Volume II* (Historical Commentary on the Old Testament), (Peeters Publishers, Leuven, 1996), 441.o.

³⁷⁸ Részletesen összefoglalja: MUILENBURG, T.: *The Form and Structure of the Covenantal Formulations in VT* (vol.9, fasc.4, 1959), 353 kk. Ám a vizsgált szöveg, s tulajdonképpen a teljes 19. fejezet irodalomkritikai analízisének vitája azóta is tart, sőt, néhol egyenesen zsákutcába is futott. Ld. CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 344-347.o.

³⁷⁹ HOUTMAN, C.: *Exodus. Volume II* (Historical Commentary on the Old Testament), (Peeters Publishers, Leuven, 1996), 426-428.o.

Mindezek kapcsán viszont fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy az viszont viszonylag jól elkülöníthető, hogy Mózes személyének milyen szerep jut az adott szövegrészben. A 19., 20., 24., fejezetekben Mózes egyfajta kultikus mediátori szerepben áll előttünk. A szövetségekötésnek, illetve annak ünnepélyes megünneplése áll ezen igehelyek középpontjában, illetve a törvénynek JHVH és a nép közötti közvetítése is. Míg a 19. fejezet másik részében és a 34. részben nincs szó kultikus ceremóniáról, csak Mózes szerepéről.³⁸⁰

Megjegyzendő ezzel kapcsolatban azonban, hogy a teofánia leírása, illetve a Sinai hegyének a fejezetben betöltött szerepe nagyon hasonló ahhoz, amit a szövetség sátra, és majd később a jeruzsálemi Templom esetén láthatunk.³⁸¹ A hegy csúcsa a legszentebb rész, melyet csak Mózes közelíthet meg (19,20), a hegy alacsonyabb részeit érintheti Áron és néhány pap is, míg a hegy lábánál a megszentelt nép is ott állhat (19,12). A 24. versben viszont azt látjuk, hogy Áron is felmehetett a hegy tetejére, talán ez által is kiemelve a főpapi szerep ősi, és kiemelt jellegét.³⁸² Ami talán megerősítheti Mózes mediátori szerepét, az a tény, hogy az ő megszentelő, megtisztító cselekedetei nélkül a nép még a hegy lábát sem érinthetné. (19,11) Mózesnek ebben a minőségben betöltött szerepe azonban továbbra is viták keresztüztüében áll a tudományos életben.

Az viszont vitán felül áll, mint azt fentebb is említettük, hogy az igeszakasz irodalmi szempontból szerkesztett és összetett struktúrával rendelkezik. Mint azt már korábban említettük, az „Én-Te/Ti” stiláris hatása köszön vissza ezekben a versekben, mely szerkezetiileg is támpontokat nyújt a szöveg felépítését tekintve.³⁸³ Hiszen a szakasz Izrael megszólításával kezdődik, illetve ugyanúgy is végződik.³⁸⁴ Ennek *Gattung*-ját³⁸⁵ a

³⁸⁰ CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 350.o.

³⁸¹ Olyan vélemények is felmerültek az elmúlt évtizedekben, miszerint a Sinai teofánia két különböző tradíciót is tartalmazna. Vagyis JHVH a Sinai hegyén lakozik (E), vagy leszállt oda (J). Látható, hogy a klasszikus forráselmélet keres ezen a területen is további kapaszkodókat, azonban ez a teória több mint kétséges. Részletesen ld.: HOUTMAN, C.: *Exodus. Volume II* (Historical Commentary on the Old Testament), (Peeters Publishers, Leuven, 1996), 430-431.o.

³⁸² MEYERS, C.: *Exodus (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2005), 154.o.

³⁸³ A 3.b vers egyértelműen a hettita vazallus szerződések frazeológiáját idézi. Ld.: ANET, 202-203.o.

³⁸⁴ Az ׀ִיִּי „ti” személyes névmás zárja keretbe az igeszakaszt, ezzel is felhívva a figyelmet egyrészt Mózes mediátori szerepére, másrészt, hogy mindezek ennek ellenére Izrael egészére érvényesek. Ld. még: MUILENBURG, T.: *The Form and Structure of the Covenantal Formulations in VT* (vol.9, fasc.4, 1959), 352.o.

³⁸⁵ Ez a műfaji, stiláris hatás megfigyelhető az Ószövetség más, szövetséggel kapcsolatos igehelyein is. Ld. pl.: Bír 9,15; 1Sám 7, 3-4 stb.

szakirodalom egyértelműen szövetségekötésnek írja le, ezzel is jelezve, hogy a szöveg szerkezeti felépítése, és adott helyen közölt üzenete ebből a szempontból egyértelmű.³⁸⁶

Ilyen koherenciát sugároz az olvasó felé, a *parallellismus membrorum* is, hiszen az első ternáris sor (tricola), parallelben áll a másodikkal, amely a **וְעַתָּה**, „és most/de most”, kihangsúlyozásával kezdődik. Ezt megerősíteni látjuk abban is, ahogyan a szöveg kihangsúlyozza az **אֲתָּכֶם**, illetve a **לִי** kifejezéseket. Mindezzel az „én/te,ti” kapcsolat személyes voltát, valamint Izrael népének választottságát kiemelve, rámutatva arra a történelemben is megmutatózó, JHVH által közölt kegyelemre, melyet Izrael ősei már megtapasztalhattak.

A szövegrész második fele ennek alapján tartja Izraelt választottnak, ami viszont nem feltétel nélküli, mindezt a héber szöveg igen erőteljesen szemlélteti. Ugyanis elég egy pillantást vetni az Ex 19,5 versére, amiben igen hangsúlyos helyen áll az **אֵי** „*ha, amennyiben*” kifejezés, ezzel is érzékeltetve, hogy Izrael nem feladat nélküli tagja ennek a szövetségnek, hanem mindenekelőtt JHVH szavát kell meghallania, követnie, s betartania.³⁸⁷ Mindezt az tény is jelzi, hogy Izrael háromszor is elkötelezi magát JHVH szolgálatára az Ex 19,3-8-ban. Ennek az elköteleződésnek pedig az az alapja, hogy Izrael különleges helyet foglal el JHVH előtt, mintha „közelebb” lenne hozzá, mint a többi nép, s közvetlen kapcsolatban lehetne vele. Az Ex 19,3-8-ban Mózes egyértelműen deklarálja Izrael speciális helyzetét Isten előtt, még a teofánia megtörténte előtt! Az Ex 24,3b-8 pedig ünnepélyesen kijelenti ezt a szövetséget, melyet Isten le is pecsétel. Nagyon valószínű, hogy a két szöveg ugyanabban a szellemi kohóban születhetett meg, de legalábbis egymással együtt olvasandóak. A különbség annyi közöttük, hogy az Ex 19 a kései Deuteronomista műve lehet, míg a 24. rész érintett szakaszának alaprétegében régebbi szövegeket is találunk. Isten ígérete, valamint Izrael háromszori elköteleződése egymással összefüggenek. Az ígélet és a szövetség egymástól elválaszthatatlanok, Izrael engedelmissége nélkül nem teljesülnek a szövetség feltételei.³⁸⁸ Ld 19,8. versét, „*Mindent úgy teszünk, ahogyan Isten mondta*” -

³⁸⁶ Így már VON RAD, G.: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 26), (Kohlhammer, Stuttgart, 1938), 19.o.

³⁸⁷ Ld. még: Jer 7, 5-7; Dt, 13 kk; Zak 6,15.

³⁸⁸ Mindenesetre megjegyzendő, hogy a szövetség elindítása teljes mértékben JHVH akaratából indul ki, melyre Izrael engedelmisséggel kell, hogy válaszoljon. Mindez egyáltalában nem áll távol az ókori Közel-Kelet más, hasonló tematikájú szövegeitől sem. Részletesebben ld.: WALTON, J.W.: *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary, Exodus*, (Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2009), 179-183.o.

mondták ezt azelőtt, mielőtt még Isten kijelentette volna konkrét akaratát a Tízparancsolatban!³⁸⁹

S ennek az engedelmességnek a következménye lehet az, hogy Izrael lesz, lehet a מַמְלֶכֶת פְּהַנִּים („papok királysága, királyi papság”), illetve a גֵּי קְדוֹשִׁים „(szent nép, szent nemzetség”), sőt JHVH סִגְלָה-ja, (birtokrésze).³⁹⁰

4.5 Exkurzus: Papok királysága, királyi papság, szent nemzetség?

A fentebb felvetett probléma dolgozatunk szempontjából az egyik legfontosabb kérdés felé vezet minket: Hogyan és mi módon tölthet be Izrael egész népe papi szerepet, illetve a szent nép volta értelmezhető-e inkluzív módon az Ószövetség tekintetében? Ha és amennyiben igen, azt centripetálisan, avagy centrifugálisan értelmezte önmagára Izrael az ókorban? Természetesen megnyugtató válaszokat ezekre a kérdésekre nem lehet adni, azt viszont mindenképpen figyelembe kell venni, hogy különösen a Zsoltárok könyvében, ám a prófétai irodalomban is megjelenő *Völkerwallfahrt*, azaz a népek Sionhoz történő elzarándoklása nagyon prominens helyet foglal el az Ószövetségben. Ezen gondolatmenet pedig leegyszerűsítve olybá tűnhet, mintha Izrael mindezt úgy értelmezte volna önmagára, hogy a népek fognak eljönni, és csatlakozni Izraelhez.³⁹¹

Erre a kérdésre, a dolgozat prófétai irodalommal foglalkozó részében még vissza fogunk térni, ám a probléma lényege valóban ott húzódik már az Exodusban is: Vajon Izrael választott volta azt jelenti-e, hogy olyan szerepet tölt be JHVH előtt, mely „különlegesebb” helyet jelent, mint más népek esetében?³⁹²

³⁸⁹ JEREMIAS, J.: *Theologie des Alten Testaments - Grundrisse zum Alten Testament*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016), 305.o.

³⁹⁰ MUILENBURG, T.: *The Form and Structure of the Covenantal Formulations in VT* (vol.9, fasc.4, 1959), 353-354.o.

³⁹¹ Ezen a ponton nagyon fontos megjegyezni, hogy Pál apostolt is nagyon erősen foglalkoztatja a kérdés, elég, ha megnézzük a Róm 9-11. részeket, ám hasonlóképpen utalhatunk az Ap.Csel. 17. részére is.

³⁹² „Finally, is the nation of Israel the primary beneficiary of divine blessings or has God promised to bless equally all peoples, whether Jew or Gentile? Do God's chosen people occupy an exalted position in a yet future period of God's domain, or will they share equally their blessedness and prominence with the nations?” – teszi fel a kérdést Michael A. Grisanti, és nem véletlenül. Ld. GRISANTI, M.A.: *Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40-55 in TMSJ* (9/1, Spring 1998, 39-61), 43.o.

Mindezekkel a nyitott kérdésekkel együtt tegyünk egy rövid kitekintést arra, hogy a vizsgált kifejezés milyen fordítási lehetőségeket, alternatívákat, és természetesen ebből adódó problémákat kínál.

4.5.1 Fordítási nehézségek

Már önmagában a kifejezés, מַמְלֶכֶת כְּהֻנִּים, fordítása is problémás, ugyanis több helyes alternatíva is adódik, „*papok királysága*”, „*királyi papság*”, „*papok, királyok*”. Mint ahogyan a szöveg kontextusa, és szintaktikai felépítése is jelzi, itt egy olyan JHVH-tól származó deklarációval állunk szemben, és állt szemben Izrael, aminek az intencióiban azt is megtaláljuk, hogy a nép Istené, és mint ilyen, szeretné, ha betöltené papi funkcióját.³⁹³

A qumráni Exodus-szövegek nem tartalmazzák a kifejezést, ám a 4Q4504 Frag. 4.10 dokumentum idézi, mely talán egy proto-masszoréta szöveget feltételez maga mögött. Maga az idézet egyébként egy imádságban szerepel, mely hálát ad azokért az átélt szabadításokért, melyet a teljes közösség megtapasztalhatott az Exodus során.³⁹⁴

Amennyiben az ókori fordításokra tekintünk, azt figyelhetjük meg, hogy a fordítások önmagukban hordozzák a szöveg interpretációját, melyet egyébként az 1Pét 2,9 is követ.³⁹⁵ Az ókori fordításokat áttekintve két nagy fordítási és/vagy interpretációs hagyományt láthatunk: az első mindkét héber kifejezést önállóan és konkrétan adja vissza; királyok, papok.³⁹⁶ A másik fordítási hagyomány a héber kifejezések közötti konstruktivitást és melléknévi szerepüket helyezi előtérbe.³⁹⁷

³⁹³ Fontos megjegyeznünk azt is, hogy mintha a szövetségkötési formulának („*Ti népem lesztek, én pedig Istenetek*”) egy rövidebb verziójával vezetné be JHVH ezt a verset. Vagyis csak és kizárólag a szövetség keretein belül értelmezhető Izrael papi szerepe. Részletesebben ld.: DAVIES, J.: *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6 (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 395)*, (T&T Clark, Continuum imprint, New York, London, 2004), 60-62.o.

³⁹⁴ MARTINEZ, F.G.-TIGCHELAAR, E.J.C.: *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, (vol.2., Brill, Leiden, 1999), 1010.o. A szerzőpáros azért is feltételezi joggal, hogy ez eredetileg is a proto-masszoréta szöveg része lehetett, mivel ez a kifejezés ebben a formában csak és kizárólag az Ex 19,6-ban szerepel, így valószínűsíthetően az idézet is onnan kell, hogy származzon.

³⁹⁵ Gondolunk itt elsősorban a LXX-ben szereplő βασιλειον ιεράτευμα kifejezésre, melyet „királyi papság” -ként fordíthatunk leginkább. Nagyon fontos viszont megjegyeznünk, hogy a Jub 16, 18 ebben a formában adja vissza a szöveg jelentését” „*S lesztek nekem királyság, papság*”. Nem kevésbé érdekes, hogy a Jel 20,6 is ezen a vonalon halad tovább, és a feltámadásban részesedő embert is ebben a kontextusban látja.

³⁹⁶ Ld.: Symmachus, Theodotion, Peshitta, Syro-hexapla, a Targumok és részben a LXX, valamint a Jelenések könyvének bizonyos szakaszai.

³⁹⁷ Aquila fordítása, valamint a Vulgata is ilyennek tekinthető.

A modern kutatók számára az is kérdés, hogy a két kifejezés: **מַמְלֶכֶת כְּהֹנִים** valamint a **גִּי קְדוֹשׁ** együtt értelmezendő-e, azok eredeti intencióiban is.³⁹⁸ Vajon együttesen utalnak-e Izraelre, mint egészre, vagy alcsoportokra bontva értelmezendő? Absolutus vagy constructus formában áll-e a **מַמְלֶכֶת**? Mindezek alapján többféleképpen fordítható a vizsgált kifejezés: „egy papokból álló királyság”, „egy királyság melynek papsága van”, „egy nép, mely kollektív papi feladatokkal rendelkezik”, „egy királyság, melyet a papok irányítanak³⁹⁹”, avagy egy olyan nép, amely Isten számára van elkülönítve, s akik az egyetlenek, akiknek joguk van JHVH oltárához járulni.⁴⁰⁰

Véleményünk szerint M. Buber-F. Rosenzweig német nyelvű bibliafordításában⁴⁰¹ szereplő „*ein Königsbereich von Priestern*” fordítása javaslata a leginkább elfogadható, mivel magában hordozza a héber piktogrammatikus jelentésárnyalatait, valamint erős teológiai üzenetet is hordoz, méghozzá az *Imago Dei* Ókori-Keleti értelmében, s a modern rendszeres teológiai értelemben is, mégpedig a következőképpen: Izrael mint választott nép egyfajta útjelzőként jelöli (*bereich*) az Isten rendjének a megvalósulását, ami által az Istent még nem ismerő népek megláthatják a JHVH-Izrael kapcsolat gyümölcsöző voltát, megismerhetik magát az Örökkévalót. Ráadásul a szöveg kontextusában Izraelre ez az idézet olyan formában érvényes, amennyire látja, hogy mindez csak JHVH szabadításának köszönhető, aki az Exodus során maga hozta fel őket Egyiptomból.⁴⁰²

Természetszerűleg merül fel a kérdés, hogy hogyan valósulhatott meg mindez? A régebbi deuteronomisztikus szövegekben a testvériség kihangsúlyozását látjuk, melynek

³⁹⁸ Lehetséges, hogy egymás *parallelismus membrorum*-ként állnak előttünk, mint ahogyan az is, hogy nagyobb teológiai távlatokban gondolkodva, a Sinai hegyi szövetségkötés az Ábrahámnak tett ígéret (Gen 12,2) beteljesedése ebben a formában, annak eszkatologikus távlataiban. GENTRY, P.J.: *The Covenant at Sinai* in *Southern Baptist Journal of Theology*, (12:3, Fall 2008), 46-48.o. A szerző kiváló összefoglalást is nyújt a „szent” kifejezés értelmezéséről, melyet leginkább „odaszentel” értelemben használ a héber szöveg, semmint az elkülönített értelmében.

³⁹⁹ Erre vonatkozó vélemények és elméletek természetesen születtek már a kutatás történetében. Kitűnő összefoglaláshoz ld.: MARTIN-ACHARD, R.: *A Light to the Nations. A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*, (Oliver and Boyd, Edinburgh and London, 1962), 38-39.o.

⁴⁰⁰ DAVIES, J.: *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6* (*The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies*, 395), (T&T Clark, Continuum imprint, New York, London, 2004), 68-69.o.

⁴⁰¹ *Die Schrift. Aus dem Hebräischen verdeutscht* von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, (4 Bände (Taschenbuch), Deutsche Bibelgesellschaft, 1. Auflage, 1992).

⁴⁰² Ld. még: DAVIES, J.: *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6* (*The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies*, 395), (T&T Clark, Continuum imprint, New York, London, 2004), 70-72.o. KAISER, W.: *Mission in the Old Testament. Israel as a light to the Nations*. (Ada, MI: Baker Academic, 2012²), 22-24.o.

gyakorlását Isten elvárja Izraeltól mások felé, valamint azt is, hogy minden külső hatástól és befolyástól mentesen tartsa magát a vallási előírásokhoz.⁴⁰³ Az Ex 19-ben Izrael papok királyságává van nyilvánítva. Azaz egy olyan királyság, aminek Isten a királya és minden egyes tagja pap, kivétel nélkül, mely feltételezi, hogy közvetlen kapcsolatban állhatnak Istennel. Mindez nem negligálja a papság szerepét Izraelben, hanem csak korlátozza azok szerepét, akik hálával tartoznak elsősorban Isten iránt, másrészt a közösség szolgálatában kell, hogy álljanak, ám nincsen különleges mediátori szerepük.⁴⁰⁴ Az Ex 19,6 legfőbb paralelleként az Ézs 61,5 kk-t szokták emlegetni, amely az Ézs 60-ra alapozva azt vizionálja, hogy az idegen népek eljönnek és megtalálják a helyüket a földművesek között, Izrael szolgálatában. Következésképpen tehát Izrael fiai fel lesznek szabadítva a papi szolgálatukra, vagyis papoknak, Isten szolgálóinak fognak nevezeteni. Az Ex 19. és 24. részei között meglévő, a témát érintő különbségek ellenére azt látjuk, hogy ugyanazt a témát járják körül, nevezetesen, hogy Izraelnek speciális kapcsolata van JHVH-val, méghozzá papi funkciójában, ráadásul mindkét szöveg valószínűleg még fogság előtti lehet.

A harmadik kifejezés, melyet az Exodus JHVH és Izrael kapcsolatának leírására használ a תַּלְמוּד, melyet „tulajdonnak, osztályrésznek” lehetne fordítani. Az Ószövetségben mindössze nyolc alkalommal találkozhatunk a kifejezéssel, ám az ókori-keleten jócskán találunk paralelleket, különösen is Mezopotámiában és Ugaritban. Ami nagyban segítheti az értelmezésünket, ha tudjuk, hogy ez a kifejezés nem általános értelemben jelentett tulajdont, sokkal inkább olyan, személyes kincsnek nevezhető, amely közvetlenül a királyhoz kapcsolódik. Ebben az értelemben tehát Izrael úgy és olyan értelemben a teljesen szuverén JHVH tulajdona, melyben Izrael pusztá létét köszönheti JHVH-nak. Márpedig, ha ebben az értelemben értelmezi önmagát az ókori Izrael, akkor semmiképpen nem a bezárkózás, vagy az önhittség aspektusa kell, hogy meghatározza önértelmezésüket, és a mi Ószövetség értelmezésünket sem.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Különösen is ld. Dt 7. részét!

⁴⁰⁴ A mediátori szerep, illetve, hogy Mózes lehetett-e az régóta vita tárgyát képezi. M. Noth szerint egyértelműen nem, konzervatívabb oldalról viszont Jeong egyértelműen kiáll a mózesi mediátori szerep mellett. Utóbbi kutató kutatástörténeti kitekintése is megfontolásra érdemes. Ld.: JEONG, K.J.: *Biblical Theology: Covenants and the Kingdom of God in Redemptive History*, (Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2017), 87-88.o.

⁴⁰⁵ Igen könnyen válnak félreérthetővé az ószövetségi kijelentések, ha nem abban a kontextusban vizsgáljuk őket, amelyben születtek. Ha a 21. századi keresztyén nézőpontunkból és missziói értelmezésünk felől közelítünk, olybá tűnhet, mintha az ókori Izrael egy bezárkózó, másokat elutasító vallás és társadalom lett volna. Ám egy politeista világban a monolatriát, később a monoteizmust gyakorolni teljesen mást jelentett, mint manapság. Véleményünk szerint a fent taglalt problémákat is ezen a szemüvegen keresztül érdemes

Az exkurzus összegzéseként elmondhatjuk tehát, hogy a nép papi szerepének, szent nemzetként való megélése egy jövő felé mutató ígéret, melynek azonban valósággá kellett válnia Izrael életében, önértelmezésében, Isten felé való fordulásában, valamint a más népekhez való hozzáállásában is. Következésképpen megállapíthatjuk tehát, hogy Izrael papi szerepe, a szöveg fordításával és értelmezésével kapcsolatos nehézségek ellenére tartalmaz olyan inkluzív interpretációs lehetőségeket, melyek missziológiai szempontból is relevánsnak tekinthetők, illetve szükséges tekintenünk.⁴⁰⁶

4.5.2 Az Ex 19, 3b-6 kiértékelése

Azt, hogy mint azt fentebb is említettük mennyire nem egyoldalú szövetségkötésről beszélhetünk, azt az tény is jelzi, hogy Izrael háromszor is elkötelezi magát JHVH szolgálatára az Ex 19,3-8-ban. Ám ennek kapcsán nagyon fontos megjegyeznünk, hogy a szövetségkötésben a kezdeményező egyértelműen JHVH, Izrael feladata pedig csakis az elköteleződés, illetve a szövetséges feltételekhez való kötődés lehetett. Ennek az elköteleződésnek pedig az az alapja, hogy Izrael különleges helyet foglal el JHVH szemében, mintha „közelebb” lenne hozzá, mint a többi nép, s közvetlen kapcsolatban lehetne vele. Az Ex 19,3-8-ban Mózes egyértelműen deklarálja Izrael speciális helyzetét Isten előtt, még a teofánia megtörténte előtt! Az Ex 24,3b-8 pedig ünnepélyesen kijelenti ezt a szövetséget, melyet Isten le is pecsétel. Nagyon valószínű, hogy a két szöveg ugyanabban a szellemi kohóban születhetett meg, de legalábbis egymással együtt olvasandók. A különbség annyi közöttük, hogy az Ex 19 a kései deuteronomista műve, míg az Ex 24 alaprétegében régebbi szövegeket is találunk. Isten ígérete, valamint Izrael háromszori elköteleződése egymással összefüggésben állnak. Az ígéret és a szövetség egymástól elválaszthatatlanok, Izrael engedelmsége nélkül nem teljesülnek a szövetség feltételei.⁴⁰⁷ A 24,3-ban viszont már ismeretes a Dekalógus, és Izrael ismételtén csak azzal válaszol, hogy kész teljesíteni JHVH akaratát! Meglepő viszont, hogy Izrael ezeken túl még egyszer elkötelezi magát ugyanezekkel a szavakkal, a 24,7-ben. Az emberi elköteleződés ezen a ponton a szövetségkötés rituáléjának a kellős közepén történik, melyek az éppen most

vizsgálni. Ld. még: MEYERS, C.: *Exodus (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2005), 145.146.o.

⁴⁰⁶ JEREMIAS, J.: *Theologie des Alten Testaments - Grundrisse zum Alten Testament*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016), 360-307.o.

⁴⁰⁷ Ld 19,8. versét, „Mindent úgy teszünk, ahogyan Isten mondta.”, mondták ezt azelőtt, mielőtt még Isten kijelentette volna konkrét akaratát!

megfogalmazott jogi szövegekre épülnek, melyet a Szövetség könyveként tart ma számon az Ószövetség tudomány.⁴⁰⁸

Érdekes és érdemes megjegyezni, hogy a Sinai-szövetségnek a fogság előtti és a fogság utáni időszakban igencsak fontos szerep jutott, méghozzá az izraeli önértelmezés újrafelfedezésében, megtalálásában. Hiszen, ha alaposan megvizsgáljuk Jeremiás próféta igehirdetéseit, vagy éppen a jósiási vallásreformot, gyakorlatilag nem kérnek mást, mint a Sinai-nál kötött szövetség „kiterjesztését”, annak széles körben való megélését.⁴⁰⁹

4.6 Ex 24, 1-11

A szövetségekötés elméleti alapjait, és annak gyakorlati, valamint teológiai feltételeit lefektető 19. rész után elérkeztünk a szövetségekötés ratifikálásának leírásához, ám rendkívül fontos, hogy a két perikópát együtt, ugyanazon exegetikai kontextusban is vizsgáljuk. Hiszen amit a 19. részben olvashatunk, az a 24. részben valósággá, a maga ünnepélyes voltában. Néhányan úgy is gondolták, hogy ez lehetett ez Exodus vége eredetileg, mint ami az Egyiptomból való szabadulás tetőpontja, befejezése, és az ezt követő fejezetek már a Leviticushoz tartozhattak.⁴¹⁰

Mindenesetre az általunk vizsgált szakasz koherenciáját is éles viták övezik, ám az szinte teljességgel viták fölött áll, hogy exegetikai szempontból összefüggésben áll a 19,3b-8 szakasszal.⁴¹¹ Fontos kiemelnünk azt is, hogy a fejezet mintegy válaszreakció a Dekalógus által lefektetett törvényi szabályozásokra, annak a valóságban való megnyilvánulásának kibontakozását láthatjuk itt megvalósulni.⁴¹² Ahogyan a 19. fejezet kapcsán is láttuk, a

⁴⁰⁸ A Szövetség könyve nem csupán egy, a kutatók által megalkotott név, sokkal inkább a 2Kir 23,2-ből merít, (Ld. még 2Kron 34-30), ahol Jósias király ünnepélyesen kötelezi el népét a megtalált Deuteronomium mellett. Részletesebb ld.: JEREMIAS, J.: *Theologie des Alten Testaments - Grundrisse zum Alten Testament*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016), 306.o.

⁴⁰⁹ BAUTCH, R.J.: *The Sinai Covenant in the Postexilic Period*, (T&T Clark, London-New York, 2009), 39-40.o.

⁴¹⁰ Ld. pl.: ELLISON, H. L.: *Exodus*, (Westminster Press, Philadelphia, 1982), 137.o.

⁴¹¹ Többen a 24,1. versét tartják betoldásnak, míg mások nem érzik a megnyugtató összefüggést a 24, 2, 3-8 és a 9-11. versek között. Kiválóan összefoglalja a kérdést: HOUTMAN, C.: *Exodus. Volume III* (Historical Commentary on the Old Testament), (Peeters Publishers, Leuven, 1999), 285-286.o.

⁴¹² Amennyiben elfogadjuk a bevezetőben már említett tézist, hogy az Ex 18-24. részek összetartoznak, és redakcionális szerkesztői munka eredményei, úgy a következőképpen rekonstruálhatjuk a történéseket: a 18. részben bevezetésre kerül egy kétlépcsős jogi rendszer, (18, 1-7; 13-27), Isten megparancsolja Mózesnek, hogy készítse elő a népet (19,2b;3a; 10-11), Mózes átadja ezeket a parancsokat a népnek (19, 14-15), melyet a teofánia követ, (19, 16-17; 18b; 19a), JHVH kihirdeti a Dekalógus régebbi verzióját, közvetlen módon a népnek címezve, (20, 1-3; 5a; 7; 12-17), a nép visszautasítja azt, (20,18b; 19; 21), JHVH Mózesnek elmondja a Tízparancsolatot, (20,24-23,19), Mózes elmondja a népnek a törvény szavait, amely mellett elkötelezik magukat, (24,3). Ld.: OSWALD, W.: *Correlating the Covenants in Exodus in Exodus 24 and Exodus 34 in*

Szövetség Sátorában és a jeruzsálemi Templomban megvalósuló, szent helyek beosztására vonatkozó hármas „felosztást” itt is megfigyelhetjük.⁴¹³

Mint ahogyan azt is fontos megemlítenünk, hogy az ókori keleti parallel szövegek alapján teljes mértékben indokoltnak látszik, hogy a szövetségekötés a 19. rész után „folytatódik” a 24. részben. Ez a típusú bilokális szövetségekötési formula egészen ismert volt a korban, mint ahogyan arra a mári Levelek is ráirányítják a figyelmünket.⁴¹⁴

Ehhez kapcsolódóan, a szöveg szerkezetét illetően látnunk szükséges is, hogy nagyon komoly irodalmi szerkesztettségében áll előttünk. A perikópa úgy van felépítve, hogy az általa legerőteljesebben megfogalmazni kívánt vers legyen a középpontban, kiemelve ez által is Izrael népének JHVH felé való elköteleződését kultikus értelemben is.

4.6.1 Az Ex 24, 1-11 szerkezete

Mint fentebb említettük, az igeszakasz chiasztikus szerkezete már önmagában is üzenetet hordoz, legalábbis abban az értelemben mindenképpen, hogy melyik igevers áll a chiazmus középpontjában. Amennyiben ugyanis sematikus szeretnénk ábrázolni a perikópa felépítését, akkor a következőt láthatnánk:

24, 1-2: Mózes és a vének parancsot kapnak, hogy menjenek fel a hegyre.

24,3: Mózes felolvassa a rendelkezéseket, melyekre a nép esküt tesz.

24,4: Mózes oltárt épít.

24,5: *Fiatal emberek égő és béke áldozatot mutatnak be.*

Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles, (Edited by: Richard J. Bauckham and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 62.o.

⁴¹³ Az Isten jelenlétébe csak Mózes léphet be, (15-18. versek, ám a 13. versben Józsué is segíthet neki!), a három pap, és a hetven szocio-politikai vezető azokat képviseli, akik felmehettek a hegyre, míg a nép a hegy lábánál kellett, hogy álljon. MEYERS, C.: *Exodus (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2005), 205.o.

⁴¹⁴ Habár a probléma ennél jóval bonyolultabb. Ugyanis, ha elfogadjuk a bilokális szövetségekötést, mely két különböző „helyen” történik, azaz azt, hogy Izrael fiai felmehettek a hegyre, amely korábban tiltva volt, akkor ennek a kettősségével is szembe kell néznünk. Tudjuk ugyanis, hogy maga az Ószövetség is tiltja, hogy az Isten hegyére bárki is felmehessen, mint ahogyan látjuk azt az Ex 19-ben is. Mint ahogyan azt is, hogy amikor megszólal JHVH hangja, a nép megijed, és Mózes mediátori szerepére igyekeznek támaszkodni. (Ex 20, 18-21). Mindezeket figyelembe véve, s az Ex 24 alapján sokkal valószínűbbnek tartjuk, hogy a szövetségekötés ratifikálása, lepecsételése már valóban egy másik helyszínen, fent a hegyen történt meg. Ld.: POLAK, F.H.: *The Covenant at Mount Sinai in the Light of Texts Mari in Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2004), 128-132.o.

24,6: Mózes meghinti vérrel az oltárt.

24, 7-8: Mózes felolvassa a rendelkezéseket, a nép pedig esküt tesz rá, és Mózes meghinti őket vérré.

24,9-11: Mózes és a vének felmennek a hegyre, hogy együtt tiszteljék ott az Istent.⁴¹⁵

A klasszikus forráselméletet követő kutatók között nincs egyetértés abban, hogy a J vagy az E-e az, akinek leginkább a keze nyomát láthatjuk a szövegben. A magyarázat már csak azért sem egyszerű, mivel mintha kétféle képet is látnánk Mózes portréját illetően, illetve a történet elmesélését illetően is. A 19,3-8-hoz kötődő nagyon szoros kapcsolat miatt a legtöbben az E munkáját valószínűsítik a szöveg mögött, míg egy másik csoport inkább a J világ, illetve teológiai látását vélik felfedezni. A szöveg összetettségét szerkesztettségét az is mutatja, hogy egyrészt úgy szólal meg, mintha a Dekalógus lenne a szövetségkötés alapja, másrészt a 7. verstől olybá tűnik, mintha egyértelműen a Szövetség könyvére hivatkozna, mely mögött valószínűsíthetünk egy deuteronomista redakciót.⁴¹⁶

Az irodalmi szerkesztettségén kívül a kutatók egy ősi, valószínűsíthetően szóbeli tradíciót is sejtnek a szöveg mögött, mely a szövetség megújításának ceremóniájához volt köthető. Ez az ünnepség a következőket tartalmazhatta: a törvények felolvasását, melyet az emberek ünnepélyesen elfogadtak, majd ezt rituálisan is, áldozatbemutató keretében meg is erősítették.⁴¹⁷

Mint azt a bevezető gondolatokban is említettük, a fejezet szerkezete, csakúgy, mint a 19. esetében azt a célt szolgálhatja, hogy a Tóra adás kontextusába ágyazva jelenjen meg a szövetségkötés folyamata, ezáltal is kiemelve a kettő elválaszthatatlanságát, összetartozását. Ezek mentén elmondhatjuk tehát, hogy az Ex 19,3b-8 és a 24,4-8 adja meg

⁴¹⁵ VISCICHINI, C.: *The Mount Sinai Covenant* Elérhető: https://www.academia.edu/7894894/The_Mount_Sinai_Covenant_Exegesis Letöltve: 2021.03.26. 14:30.

⁴¹⁶ Azzal, hogy ezeket a verseket egyértelműen a J-nek tulajdoníthassuk, vannak problémák. Ilyennek tekinthető az a tény is, hogy a J sehol máshol nem ábrázolja Istent úgy, mint aki a hegyen lakik, ráadásul láthatóvá is válik emberek számára. Részletesebben ld.: CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 500.o.

⁴¹⁷ Ilyennek tekinthetjük a 24, 9-11. versek közös étkezését is, mely a teofániát követi. A kutatók a tradíció meglétét pre-Izraelitának tartják. Ld.: CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 501.o. Ellenkező véleményen van W. Oswald, aki szerint ez a jellegű törvényadás nem volt bevett szokás az Ókori-Közép-Keleten, annál inkább a mediterrán világban. Ld.: OSWALD, W.: *Correlating the Covenants in Exodus in Exodus 24 and Exodus 34 in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bauckham and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 63.o.

azt az értelmezési keretet, mely által a Dekalógus, a teofánia, illetve JHVH szövetsége egy és ugyanazon gyökérből fakad.⁴¹⁸

4.7 A szövetségkötés lepecsételése

Témánkat érintő magyarázatunkban, valamint exegetikai szempontokat is figyelembe véve az Ex 19. és 24. részeinek vonatkozó szakaszait különbségeik ellenére is együtt kell látnunk, hiszen a szövetségkötés eseménye és annak ratifikálása egymástól elválaszthatatlanok.⁴¹⁹

Ha a két szöveget a kanonikus kontextusukban vizsgáljuk, akkor egyértelműen látszik, hogy mennyire összefüggenek, és egymásra épülnek. Ezt bizonyítandó elég, ha csak a nép által a törvényre, egyszersmind JHVH szövetségére mondott igenekre nézünk, (19,8; 24,3 és 7. versek), melyek egymást kiegészítve mutatják be a szövetségkötés ünnepélyes voltának folyamatát. Ráadásul azt is nehéz figyelmen kívül hagyni, hogy mind Mózes, mind Áron, mind pedig a szöveg kultikus háttere mintegy hidat képez az ezt a fejezetet követő P szövegek felé.⁴²⁰

4.8 A szövetségkötés ratifikálása

JHVH jövő felé mutató ígérete, és Izrael elköteleződése mellett a szövetségkötés ceremóniájáról is beszámol a szöveg, az Ex 24, 6-8-ban. Mindez egy régi, ősi tradíciónak egy Izrael által speciálisan újraértelmezett változata lehetett.⁴²¹ A hegy lábánál felállított

⁴¹⁸ OSWALD, W.: *Correlating the Covenants in Exodus in Exodus 24 and Exodus 34 in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bautch and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 61.o. Ezen a ponton szükséges megjegyeznünk, hogy a redakciótörténeti exegézis másképp látja a kérdést. A pre-deuteronomista réteghez eredetileg csak az Istennel, a hegyen való találkozás szerepelhetett, melyet egy deuteronomista redakció ágyazhatott a szövetségkötés kontextusába. Ld. i.m. 62 kk.

⁴¹⁹ Sőt, az Ex 20, 22-23-at is ebben az exegetikai ívben látja a kutatók egy része, mint egy olyan deuteronomisztikus redakció része, mely JHVH által Izraelnek adott törvényi szabályozásokat hivatott kihangsúlyozni. Részletesen ld.: ALEXANDER, T.D.: *The Composition of the Sinai Narrative in Exodus XIX 1-XXIV 11 in VT* (vol. 49, 1999, 2-20), 9-11.o.

⁴²⁰ CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary (Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 503.o.

⁴²¹ Hasonló jellegű tradíció valóban létezett az Ókori-Közel-Keleten. A „szamar megölésének” tradíciója, melynek részei között átmelve fogadtak szövetségi hűséget egymásnak a felek, (Ld. pl. Gen 15, 9-10), ott húzódhat e mögött a cselekedet mögött is. Mint ahogyan az is, ahogyan Izrael elkötelezi magát amellelt, hogy nem fog más Istent követni, és követni fogja JHVH akaratát. Részletesebben ld.: POLAK, F.H.: *The Covenant at Mount Sinai in the Light of Texts Mari in Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana), 125-127.o.

oltár, mely 12 oszlopon áll, azt jelképezhette, hogy Izrael, mint egész vesz részt a szövetség megkötésében, és annak ünnepélyes megerősítésében. Az égőáldozat és békeáldozat együttes bemutatása már önmagában is komoly üzenetet hordoz. Hiszen az égőáldozatot a bűnök elkövetése miatt, bűnbocsánatért könyörögve volt szokás bemutatni, míg a békeáldozat a JHVH-hoz fűződő közösséget hangsúlyozta.⁴²²

Az áldozatot „fiatal férfiak” mutatják be, hiszen ekkor a hivatalos papi funkció még nem létezik.⁴²³ Az állat vérének csak a felét használják fel, ezáltal is jelezve, hogy a másik fele visszatér ahhoz, aki az életet adja, jelképezve ezáltal, hogy Izrael a szövetség vérének népe, s Isten ezt, mint „szövetség véré” fogadja el.⁴²⁴ A kommentárok ingadoznak abban a tekintetben, hogy a vér, mellyel Mózes a népet meghintette milyen szerepet tölthetett be, ám véleményünk szerint a legelfogadhatóbb magyarázatnak az tekinthető, hogy ez által formálódik Izrael egésze „néppé, vérségi alapon”.⁴²⁵ Az, hogy kit és hogyan hintett meg Mózes a vérrel, vita tárgyát képezi, ám annak szakrális jelentősége egyértelmű.⁴²⁶ Mindazonáltal az is egy lehetséges olvasata a szövegnek, és témánk szempontjából kiemelt

⁴²² Külön érdekes, hogy az egyetlen hely, ahol ez a két áldozat típus ismételtelen együttesen kerül bemutatásra az Aranyborjú története a 2Móz 32,6-ban, mintha azt szeretné hangsúlyozni a szöveg, hogy az engedetlen nép a szövetségekötéskor bemutatott áldozatok parallélját tenné, csak éppen annak negatív oldaláról közelítve. Ld.: ENNS, P.: *Exodus: The NIV Application Commentary*, (Zondervan, Michigan, 2000), 488.o.

⁴²³ Nachamanides szerint a fiatal férfiak még büntelenek voltak, és nem értek asszonyhoz, ezért emeli ki a szöveg. Más magyarázat szerint nem papi teendőket látnak el, (mint fentebb említettük, maga a papság ekkor még nem létezik), sokkal inkább Mózes melletti segítő munkájuk fontos az elbeszélőnek. Ld.: HOUTMAN, C.: *Exodus. Volume III* (Historical Commentary on the Old Testament), (Peeters Publishers, Leuven, 1999), 290.o.

⁴²⁴ Illetve JHVH bűnbocsátó kegyelmének megnyilvánulása is, valamint annak a kifejeződése, hogy Izrael ennyire komolyan fogja venni a szövetséges keretekhez való tartozás feltételeit. Ld.: KAISER, W.: *Exodus: The Expositor's Bible Commentary, Revised Edition*, (Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2008), 296.o. Közvetlen parallél a vérrel való meghintésre nem találunk az Ószövetségben, legközelebb talán a papok szentelése áll hozzá az Ex 29, 20 kk., és a Lev 8,23 kk.-ben, ahol arról tudósít a szöveg, hogy ezáltal szentelik meg a papot, jelképezve, hogy mindene Istenhez tartozik. (Ex 29,21).

⁴²⁵ Az ókori-közép-keleti hagyományoknak megfelelően az emberek esküvel kötelezték magukat a szövetség feltételeinek mindhaláláig való betartására. Ebben az értelemben tehát kettős jelentőséggel is bír a nép vérrel való meghintése: egyrészt, mint azt említettük, őket kapcsolja össze egymással vérségi kötelék alapján, másrészt pedig az elköteleződésüket is lepecsételi JHVH szövetségének irányába. Érdekes ebből a szempontból is egy pillantást vetni a Gen 15, 7kk-re, hogy Ábrahám esetén is mennyire fontossá válik a szövetségekötésnek ez az eleme. Ld. még: MEYERS, C.: *Exodus (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2005), 206.o.

⁴²⁶ Childs úgy gondolja, hogy Mózes Izrael törzseit jelképező oszlopokat hinthette meg vérrel, és nem köztétlenül az embereket. CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary (Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 313.o. Hasonlóan látja Meyers is. Ám ő azt is hozzáteszi, hogy az által, hogy Izrael fiai a „vérben” egyesülnek nemcsak a JHVH-hoz való viszonyulásukat határozza meg, de egy olyan társadalmat is, akik egymással is szövetséges felek, mint akiket „vérségi kötelék” köt össze. MEYERS, C.: *Exodus (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2005), 206.o.

fontosságúnak is tekinthető, hogy ezáltal Izrael egésze válik „pappá”, és áll papi funkciójában JHVH terveiben.⁴²⁷

Ennek kapcsán vallástörténeti szempontból szükséges azt is látnunk, hogy nagyon hasonló leírást találhatunk a mári levelek között, mely Zimri Lim, Mári királya és Sharayya Razim királya között megkötött szövetségről számol be. Mely szöveg szintén azt tartja legfőbb érvnek a szövetség megtartása érdekében, hogy közöttük vérrel megkötött szövetség húzódik.⁴²⁸

Mint ahogyan amellet sem mehetünk el szó nélkül, hogy a szövetség felajánlásakor küldött „kőtáblák”, melyet a szövetség elindítója küldött sem áll példa nélkül az ókori-keleten. Vagyis, az, hogy a Sinainál megkötött szövetség a Dekalógus adásának kontextusában hangzik el, nagyon is helytálló, sőt, vallástörténetileg indokolt is.⁴²⁹

Azonban, mint azt fentebb láthatjuk, a 24. rész szerkezetének középpontjában a közösség által bemutatott áldozat áll, melynek jelentős szerepet tulajdonít a szöveg, s valószínűleg egy ősi, Izrael előtti tradícióhoz köthető.⁴³⁰ Ez az áldozat lehetett az, ami kultikus értelemben is jelezte Izrael elköteleződését JHVH irányába.⁴³¹ Ugyanakkor ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy nemcsak Mózes és a vének mehettek fel a hegyre, hanem Nádáb és Abihú is (akiket az Ószövetség aztán genealógiakusan összekapcsol az áronitákkal). Az a tény, hogy ők is felmehettek a hegyre, s mivel máshol nincs ebben a formában említve, valószínűsíti, hogy valóban egy ősi tradícióval állhatunk szemben, melynek eredetileg akár ők is részesei lehettek.⁴³²

⁴²⁷ Hasonlóan látja: SCHMIDT, L.: *Dekalog und Bundesbuch im Kontext von Exodus 19–24* in ZAW (2016, 128 (4), 579-593), 588-589.o. Fontos megjegyeznünk azt is, hogy a rabbinikus irodalom szerint három dolog teszi zsidóvá az embert: 1. a körülmetélés, 2. az alámerítés, 3. és a meghintés. Gyakorlatilag a zsidóság lényegét is innen eredeztetni a hagyományos irodalom! Ld. b Keritot 9a fóliánst. Elérhető online is: <https://www.sefaria.org/Keritot.9a?lang=bi> Letöltés dátuma: 2021. 08. 06.

⁴²⁸ Ld.: WALTON, J.W.: *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary, Exodus*, (Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2009), 217.o.

⁴²⁹ POLAK, F.H.: *The Covenant at Mount Sinai in the Light of Texts Mari in Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana), 122-124.o.

⁴³⁰ Részletesebben, és a 19-24. részek szerkezeti áttekintéséhez ld. GENTRY, P.J.: *The Covenant at Sinai in Southern Baptist Journal of Theology*, (12:3, Fall 2008), 42-46.o.

⁴³¹ Mely a kor szokásainak tökéletesen megfelelt, ám esetünkben csak és kizárólag a Mózes által felolvasott törvényekkel, illetve az azokkal szembeni elköteleződéssel együtt volt érvényes. Így már: NOTH, M.: *Exodus: A Commentary*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1962), 197.o.

⁴³² Ehhez ld. NOTH, M.: *Exodus: A Commentary*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1962), 194-195.o. A szöveg szerkezetével kapcsolatban azt is fontos megjegyeznünk, hogy Noth szerint két részre bontható a vizsgált szakasz: egyik része a Sinai hegyen játszódó történeteket beszéli el, míg a versek másik része a hegy lábánál történt eseményekről tudósít.

Továbbmenve azt láthatjuk, hogy a 24. fejezet vonatkozó szakaszai a szövetségkötéskor elkészített és bemutatott áldozatot egyértelműen a JHVH által adott, és Izrael által elfogadott parancsok kontextusában értelmezi. Megállapíthatjuk tehát, hogy a szövetség megkötésének feltételei JHVH részéről egyértelműek: Hogyan és mennyiben tartja magát a nép az általa adott törvényekhez?⁴³³ Mindennek a hozzáállásnak, teológiai attitűdnek lesz majd a monumentális kifejeződése a Deuteronomium, illetve a Deuteronomiumi történeti mű, mely egyértelműen ezen kritériumok alapján méri le Izrael és JHVH kapcsolatát.⁴³⁴

4.9 Exkurzus: A Sinai-hegyi szövetségkötés megünneplése?

Az Ex 19-34. fejezetekben található Sinai hegyi szövetségkötés leírása meglehetősen összetett, és úgy tűnik, hogy több, eredetileg külön álló panelt tartalmaz, ami különösen nehézé teszi az értelmezését, illetve annak feltárását, hogy mi is történehetett a Sinai hegynél valójában.⁴³⁵

Ám a szövetségkötés későbbi, lehetséges megünnepléséről viszonylagosan tisztább képet kapunk, ha a Józs 24. fejezetére tekintünk. E fejezet azért is érdekes, mert egy olyan történelmi eseményhez kapcsolódik, amikor már Józsué a vezető, aki ráadásul a József házát vezette, amely törzs nem volt jelen a Sinai történéseknél. Másrészt egy Sikemnél történő, lehetséges szövetségkötési ceremóniát is bemutat az olvasónak. Minderre abból következtethetünk, hogy a narráció stílusa, valamint a felépítése is meglehetősen hasonlít a Sinai-perikópára, melynek üzenete egyébként a teljes deuteronomiumi anyagot is végig kíséri. E ceremónia lényege az lehetett, hogy újra odakösse az embereket JHVH akaratahoz. Egyetlen fő elemet tartalmaz, hogy Izrael fiai hagyják abba az idegen istenek tiszteletét, és egyedül csak JHVH-t kövessék, ám a Józs 24 arra is rámutat, hogy a törvény felolvasása is a ceremónia része lehetett.⁴³⁶

⁴³³ A szövetségkötés ókori-keleti párhuzamaiból is jelentősen meríthetett az Exodus szövege. Elég, ha csak a „király a király” tautológia izraeli interpretációjára nézünk: JHVH a király, s mint ilyen, az általa adott törvényi feltételek határozzák meg a szövetség feltételeit is. Ld. a témában pl.: BRETTLER, M.Z.: *God is King: Understanding an Israelite Metaphor (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies)*, (Sheffield Academic Press, Sheffield, 2009).

⁴³⁴ Lehetséges, hogy az áldozat bemutatása különálló tradíció lehetett, és későbbi redakcióval került ebbe a kontextusba a szövegben. Ld.: NOTH, M.: *Exodus: A Commentary*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1962), 198.o.

⁴³⁵ MAYES, A.D.H.: *The covenant on Sinai and the covenant with David in Hermathena*, (No. 110 1970), 37.o.

⁴³⁶ Ám az, hogy a törvényt felolvasták, illetve Izrael elkötelezte magát JHVH mellett még nem feltétlenül egyenlő a szövetséghez való tartozás kiábrázolásával, bár valóban egymási szinonimáinak is tűnhetnek. Valóban igen sok hasonlóságot találunk az ókori keleti emlékekben, amelyek alátámaszthatnák a feltételezést, hogy JHVH szövetségéhez tartozni annyit jelentett, hogy az ember kijelenti, sőt megfogadja köteleességét. Ám az Izrael és JHVH között fennálló szövetség ennél többet jelent. Részletesebben, és gazdag régészeti, illetve

Azonban más olyan elemek is megtalálhatók ebben a ceremóniában, melyek szintén nem kevésbé érdekesek témánk szempontjából. Ilyennek tekinthető az is, amikor JHVH megszólal, és *Én-Te/Ti* stílusban közöl valamit Izrael fiaival. Azt, hogy ez esetben, a ceremónia során ki lehetett „JHVH hangja” nem tudjuk pontosan. Arra is gondolhatunk, mivel a Józs 24-ben végig Józsué beszél, hogy létezhetett egy szövetségi mediátor tisztség is az ókori Izraelben⁴³⁷, aki e fejezetben egyértelműen Józsué kellett, hogy legyen, s talán e tisztség aetiológiája található az Ex 18-21-ben. A másik ilyen fontos elem az, hogy JHVH mint szabadító mutatkozik be, aki a történelemben megnyilvánuló módon mutatta be szabadítását Izrael fiain. Ez az egyik legfőbb ok, amiért őt követniük kell, (a szabadítást egy történelmi recitáló visszatekintésben mutatják be). A követés leginkább abban valósulhat meg, hogy JHVH törvényeit megtartják, ebben a tekintetben a Dekalógus is egyértelmű. Ami viszont egyáltalán nem az, hogy ez a ceremónia tartalmazhatott-e áldás és átokmondásokat az engedelmség függvényében. Azonban azt feltétlenül látnunk kell, hogy ez már a letelepedett Izrael, szövetséget megünneplő gyakorlata lehetett, amely ünnepségnek egyik szent helye lehetett Sikem.⁴³⁸

4.10 Az Ex 24 1-11 kiértékelése

Az Ex 24. részének vonatkozó szakasza alapján azt láthatjuk, hogy a 19,3 egy spontán emberi reakció lehetett a szövetségkötés ünnepélyes voltára, míg a 24,7 már magára a Szövetség könyvének törvénygyűjteményére adott „igen”, amely Izrael jövő generációjára is érvényes kell, hogy legyen!⁴³⁹ Vagyis a szövetségnek az alapja ebben a könyvben található, melyet a 8. vers meg is erősít.⁴⁴⁰ Izrael tehát háromszor is elkötelezi

irodalmi példákhoz ld.: TUCKER, G.M.: *Covenant Forms and Contract Forms in VT* (vol. 15., fasc.4, october 1965), 496-501.o.

⁴³⁷ CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary (Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 353-354.o. Childs hasonló szerepkört lát Mózes esetében.

⁴³⁸ MAYES, A.D.H.: *The covenant on Sinai and the covenant with David in Hermathena*, (No. 110 1970), 39.o.

⁴³⁹ Childs úgy látja, hogy a 19. részben a nép már akkor elköteleződik JHVH törvényei mellett, mielőtt azt megkapta volna. Így annak Mózes általi felolvasása azt hangsúlyozza a 24. részben, hogy Izrael teljes mértékben tisztában van azzal, hogy milyen szerepkört tölt majd be a szövetségben, és ennek milyen következményei vannak rájuk nézve. CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary (Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 504-505.o.

⁴⁴⁰ Alapvetően két oldalról közelít a tudomány a kérdéshez, hogy mit is tartalmazhatott az a törvénykönyv, amit Mózes felolvasott. Egyrészt arra gondolnak, hogy ez egy rövid gyűjtemény lehetett, mely egyfajta memoár lehetett, amely tartalmazta Izraelnek a szövetségkötés felé való elköteleződését. Másrészt viszont a Dekalógust sejtik a „törvénykönyv” mögött. Előbbire kitűnő példát ad CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Exodus*, (Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1967), 312-313.o. Utóbbira pedig: CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary (Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 504-505.o.

magát ünnepélyesen JHVH szolgálatában, ám nem minden alap nélkül. Hiszen Isten a 19, 5b-6-ban meglehetősen különleges módon nevezi Izraelt, így tekinthetünk úgyis a hármas elköteleződésre, mint a JHVH-tól kapott szeretetteljes szavakra adott válaszreakcióra, melyet megerősítve láthatunk a 24,6-8-ban is. Mint ahogyan amellett sem mehetünk el szó nélkül, hogy az Ex 34-ben olybá tűnik, hogy egy „újabb” szövetségkötésre van szükség, hiszen a szövetségkötési narratíva közepette Izrael népe beleesik az aranyborjúval történő bálványimádásnak a bűnébe, mely mellett nem mehet el szó nélkül a Szentírás! Mindezt pedig nem úgy tárja elénk, mint „új szövetséget”, sokkal inkább úgy, mint „új törvényt”.⁴⁴¹

S a JHVH-val való kapcsolatnak ez az új alapja lesz majd-mint azt fentebb említettük- a Deuteronomiumban is annyira fontos és kiemelt helyen.⁴⁴² A Deuteronomista Izrael különleges és választott voltát nem tudja nem kihangsúlyozni, „*szent népnek tartja*”.⁴⁴³ Ez a bensőségesen közeli kapcsolat állhat modellként a többi nép előtt, sőt, ezáltal azt is hangsúlyozza JHVH, hogy Izraelen keresztül az egész világ hozzátartozik!⁴⁴⁴

4.11 Összegzés

Összegezve az eddig elmondottakat, valamint a Sinainál kötött szövetséget értelmezendő, nagyon fontos azt látnunk, hogy bár Izrael népe valóban elkötelezi magát

⁴⁴¹ Talán arról lehet szó, hogy az Ex 24-ben található, Szövetség könyvéhez tartozó törvényeket a deuteronomista nem tartotta kellőképpen effektívnek, ezért hangsúlyozza inkább a „szövetség szavait” az Ex 34,11-26-ban. Mint ahogyan az sem lehet véletlen, hogy a 34. fejezet középpontjában a bálványimádástól való tiltás foglal helyet, ezzel is utalva az aranyborjú történetére. Ld. még: OSWALD, W.: *Correlating the Covenants in Exodus in Exodus 24 and Exodus 34 in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bauckham and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 66-68.o.

⁴⁴² Olyannyira igaz ez, hogy a kutatók egy része a JHVH-való való, „hegyen történő” találkozást teljes mértékben deuteronomista szövegeknek tartja, melyek egymással összefüggésben állnak, és amely alapként szolgál a későbbi szövetség-teológiának is. Ld.: OSWALD, W.: *Correlating the Covenants in Exodus in Exodus 24 and Exodus 34 in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bauckham and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 62-63.o.

⁴⁴³ JEREMIAS, J.: *Theologie des Alten Testaments - Grundrisse zum Alten Testament*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016), 306-307.o.

⁴⁴⁴ Habár a szó legszorosabb értelmében nem tartozik a Leviticus 26. fejezete a Sinai-hegyi szövetségkötéshez, a témával való kapcsolata egyértelműnek tűnik. Mondhatjuk ezt azért is, mert a Sinai-hegynél kötött szövetség kettőssége egyértelműen megfigyelhető ebben a szakaszban: JHVH egyszerre fedd és ígér. S az ígéretek, áldások beteljesülése Izrael hűségétől válik függővé. Sőt, a megsokasodásra való ígéretek egyszersmind összekapcsolják Izrael identitását a Gen 17-ben található Ábrahámnak tett ígéretekkel, ezáltal is utalva arra a koncepcióra, amire a teljes Leviticus erőteljesen épít: JHVH vezeti Izraelt ki a fogságból, s ezáltal egy olyan speciális kapcsolatba léphetnek vele, melynek ékes példája az Ábrahámmal kötött szövetség is. Ld. pl.: HIEKE, T.: *The Covenant in Leviticus 26 in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2015), 76-79.o. A kutatók egy része úgy látja, hogy éppen ez a kettősség, amely megfigyelhető a teljes fejezetben lehet az indikátora annak, hogy maga a fejezet valamikor a kései, fogság utáni korban keletkezhetett, ugyanis ekkor jelenik meg a bűnbánati imádság, mint műfaj, mely ezeket az elemeket tartalmazza. Ám sokkal valószínűbb, hogy a Szentség könyvének nevezett gyűjteménnyel együtt állhatott elő, nem kizárva későbbi redaktorok munkáját természetesen. Ld. ou.

ünnepélyesen, szakrálisan is JHVH mellett, a kezdeményező továbbra is Isten marad. Tehát ebben az értelemben nem beszélhetünk JHVH és Izrael közötti megállapodásról, hanem sokkal inkább arról, hogy a JHVH által szabott feltételeket kellett Izraelnek elfogadnia.⁴⁴⁵

A dolgozat témájának szempontjából a legfontosabb kérdés talán mégis az, hogy az Ex 24, 6-8 feltételezi-e azt, hogy az egész népet „szentelik pappá”, annak mediátori szerepével együtt? Vagyis ceremoniális értelemben is megerősítik Izraelt, mint népet kollektíven is papi mivoltában?⁴⁴⁶ Mint azt fentebb láttuk, a kérdést megnyugtatóan megválaszolni lehetetlen, azonban arra próbáltuk felhívni a figyelmet, hogy az adott szövegek a saját kontextusukban értelmezve sokkal árnyaltabb jelentést adhatnak az olvasó kezébe, ez által az interpretációban, és annak gyakorlati megvalósulásában is egy összetettebb, kiérleltebb üzenetet továbbítva.

Ami viszont mindenesetre biztosnak tűnik az az, hogy a Sinainál történt szövetségekötés megerősíti a szakrális összetartozást is JHVH és Izrael között. Isten részéről nézve mindez egy felbonthatatlan kötelék, az már Izraelen múlik, hogy betartja-e a papok királyságához való tartozás feltételeit, hogy elkerülje az Ex 32-ben leírt hibákat. Ehhez hasonló, kétoldalú elköteleződést egyet ismer még az Ószövetség, a Dt 26,17-ben található, amely meglehet, hogy modellként szerepelt az Ex 19,6-8 szerzője előtt, legalábbis a terminológiai hasonlóság erre enged következtetni.⁴⁴⁷

Mint ahogyan amellet sem mehetünk el szó nélkül, hogy az Ábrahámnak tett ígérek, illetve a vele kötött szövetség egy olyasfajta beteljesedésével állunk szemben, amit, mint azt majd a dolgozat későbbi részeiben látni fogjuk, a prófétai irodalom is kihangsúlyozott, és az Újszövetség is beépítette a maga teológiai rendszerébe. A „*királyi papság, papok királysága és szent nemzetség*” értelmezése pedig bár vitatott, ám annak missziológiai, inkluzív aspektusait már sokkal nehezebb lenne elvitatni.

Mint ahogyan azt is, hogy a szövegek kanonikus szerkesztettségükben Izraelt egynek, és egésznek látják, s a nép születésében, formálódásában egy nagyon fontos lépcsőfokot jelent az, hogy JHVH-hoz ilyen értelemben, szakrálisa, és „szerződés útján” is kötődnek. Egyrészt kifejezi az egymással való összetartozásukat, másrészt ez a fajta JHVH-

⁴⁴⁵ Ld.: ENNS, P.: *Exodus: The NIV Application Commentary*, (Zondervan, Michigan, 2000), 488.o.

⁴⁴⁶ Mint arra már fentebb is utaltunk, a pappá szentelés rítusa megtalálható a Sinai-szövetségkötéskor történő áldozatbemutatásban, és a nép meghintésében. (Ld. pl. Lev 8,24;30).

⁴⁴⁷ JEREMIAS, J.: *Theologie des Alten Testaments - Grundrisse zum Alten Testament*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016), 307-308.o.

hoz való kötődés mások felé is meg kell nyilvánuljon a nép papi szerepéből fakadóan. S amennyiben, így tekintünk a kérdésre, mint amely összekötő kapocs is lehet az emberek között, akkor valóban közelebb kerülhetünk a bibliai szövegek eredeti intencióihoz.⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ Ennek kapcsán nagyon fontos megjegyeznünk, hogy az Ex 24,9-11-ben leírt események, miszerint Izrael vezetői látták Istent, és „színe előtt ettek és ittak” Childs eucharisztikus értelemben interpretálja. S ha elfogadjuk az ez irányú véleményét, akkor a közös, szakrális, Istennel és emberekkel is összekapcsoló étkezés gyakorlatának a gyökereit is felfedezhetjük a Sinai szövetségkötésnél. Ld.: CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974), 507.o.

V. fejezet: A Dáviddal kötött szövetség

5.1 Bevezető gondolatok

A Mózesrel kötött szövetség tárgyalása, és annak dolgozatunk szempontrendszerére alapján történő értékelése után szükséges hasonló vizsgálat tárgyává tennünk a Dáviddal, egészen pontosan a Dávid házával kötött szövetséget is. E szövetség hatása nem kevésbé hatja át a teljes ószövetségi gondolkodást, izraeli önértelmezést, mint a mózesi.

Azt nagy általánosságban is elmondhatjuk, hogy az egyik legtöbbet kutatott téma a Dáviddal kötött szövetség kutatása, már ami az ószövetségi tanulmányokat illeti. Alapvetően két szöveget tekinthetünk a dávidi szövetség forrásaként, a 2Sám 7,1-19-et⁴⁴⁹, illetve a 89. zsoltárt. Érdekes látni azt azonban, hogy a Héber Bibliában, a szövetségre használatos *terminus technicus*, a בְּרִית egyszerűen sem szerepel a fent jelzett Sámuel könyvében található igeszakaszban.⁴⁵⁰ Ami nagy különbség a sinai-hegyi és a dávidi szövetség között, az a szövetségek természete és felépítése, legalábbis első látásra mindenképpen. Ám mint látni fogjuk, a különbségek ellenére igen nagy kohéziós erő tartja össze a Héber Bibliának ezt a két igen erős tartó oszlopát, illetve ezek együttes értelmezését.

Ebben a fejezetben ismételtelen annak a lehetőségét igyekszünk feltárni, hogy ennek a júdai királysághoz, egészen pontosan Jeruzsálemhez, és annak királyi házához kötődő szövetségnek lehetnek-e inkluzív elemei, melyek témánk szempontjából előre vihetik közös gondolkodásunkat.

5.2 A Sinai-szövetség és a Dáviddal kötött szövetség kapcsolatának értelmezése

A kutatókat két nagy csoportba oszthatjuk a dávidi szövetség és a Sinai-szövetség kapcsolatának kiértékelését illetően: az első csoportba sorolhatók az integacionista szemléletet követők, akik a Sinai és a dávidi szövetséget egy ugyanazon értelmezési keretben látják, sőt, akár úgy is tekintenek rájuk, mint amelyek egymást kiegészítik. Mindeközben a szegregacionisták szerint a két szövetség lényegi tartalma és keretei között éles váltást érzékelhetünk, melyek akár egymásnak ellent is mondanak. Claus Schedl az első csoportba

⁴⁴⁹ S természetesen ennek paralleljét az 1Krón 17,1-15-ben.

⁴⁵⁰ Ehhez részletesen ld. MC CARTHY, S.J.: *II Samuel 7 and The Structure in Deuteronomistic History* in *Journal of Biblical Literature*, (vol. 84, no.2, 1965, 131-138), 131-132.o.

tartozik, aki szerint a messiási ígéretek a szövetség áldásának a beteljesedései. Szerinte mivel Izrael már megtapasztalta a Sinai-szövetséget, ezért a dávidi szövetséget annak az ideális beteljesedéseként látják. R. De Vaux a hettita szerződések mintája alapján úgy gondolta, hogy a vazallusi eskü letéteményese a jeruzsálemi király, melyet a Sinai-szövetség beteljesüléseként értelmez. Hasonlóképpen látta a kérdést K. Seybold is, aki szerint az a típusú király portré, melyet a 2Sám 7 festett elénk, egyértelműen a Sinai-szövetség értelmezéséből táplálkozik.⁴⁵¹

A.H. J. Gunneweg úgy látja a kérdést, hogy a Sinai-szövetség koncepcióját ültették át egy modernebb, monarchia korabeli társadalmi struktúrára a dávidi szövetség esetében, melyet ő a 2Sám 6-ban lát leginkább megvalósulni, amikor Dávid a ládát Jeruzsálembe viteti, ezáltal mintegy újra interpretálva a Sinai-szövetség tradícióját, s ezáltal felvéve a teljes Izrael uralkodói szerepét.⁴⁵² Abban mindenki egyetért ezen kutatók közül, hogy a Dávid házának szóló ígélet megmásíthatatlan, azt még a rossz Dávid házi uralkodók sem tudják eljátszani, mivel az JHVH *ajándéka* a Sinai-szövetség után.⁴⁵³

A szegregacionisták első nagy prominens képviselője J. Bright, aki Izrael történetével foglalkozó munkájában már felhívta arra a figyelmet, mintha ez a két szövetség formai és tartalmi szempontból is szemben állna egymással. Ennél is továbbmenve, véleménye szerint a dávidi szövetség háttérbe is szoríthatta idővel a Sinait, mivel semmi más nem adott olyan erős hitet és identitást Izraelnek, mint a templomba, Jeruzsálembe, és a királyba vetett bizalom.⁴⁵⁴ Amennyiben viszont a dávidi szövetségbe vetett bizalom került

⁴⁵¹ LEVENSON, J.D.: *The Davidic Covenant and Its Modern Interpreters* in *The Catholic Biblical Quarterly*, (vol. 41, no. 2, 1979, 205–219), 205-208.o.

⁴⁵² Nem véletlen az, ahogyan Dávid Jeruzsálemet, mint a két országrész között fekvő „semleges” területet választja ki arra, hogy itt rendezze be királyi udvarát. Ez által érthető el ugyanis, hogy mindkét országrész királyaként tekinthetett rá, és ennek legitimitációját jelenthette a szövetség ládájának odavitele. Részletesebben ld.: KRUSE, H.: *David's Covenant* in *VT*, (vol. 35, no. 2, 1985, 139–164), 146.o. A kérdést ebben a fejezetben is bővebben kifejthetjük!

⁴⁵³ E helyen viszont joggal merül fel az a kérdés, hogy ha ez valóban így van, vagyis a jeruzsálemi királyoknak adott ígélet eljátszhatatlan, akkor a 2Sám 7 miért fűz a szövetség ígéletéhez további feltételeket? Ráadásul, miért lenne Dávid a teljes Izrael királyja, aki ilyen jellegű ígéretek is kap, ha még bünt is követ el? Azok a kutatók, akik ezen tényeket figyelmen kívül hagyják, a dávidi szövetséget, egyáltalában a szövetséget izraeli találmánynak tartják, és figyelmen kívül hagyják annak ókori-közel keleti párhuzamait. Részletesebben ld.: WEINFELD, M.: *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East* in *Journal of the American Oriental Society*, (Vol. 90, No. 2 (Apr. - Jun., 1970), 184-203), 187-189.o. A szerző felhívja a figyelmünket a Sinai és a dávidi szövetség jelentős különbségeire is, illetve arra is, hogy mennyiben és hogyan támaszkodnak az őket körülvevő ókori-közel-keleti vazallusi szerződések mintájára, illetve a nagyhatalmak kegyajándékainak mintájára is. Sőt, azt sem zárja ki, hogy az „adományozó típusú” szövetség, melyet ő Ábrahám és Dávid esetén is lát, Izraeli adaptációjával keveredhetett is a vazallusi szerződések mintájával.

⁴⁵⁴ Megjegyzendő, hogy a Jer 7,4, mely alapján leginkább alátámasztva látja ezen nézetét, nem beszél egyértelműen a dávidi szövetségről, egyedül csak a templomról. Megjegyzendő az is, hogy szerinte a prófétai mozgalom volt az, mely háttérbe szorította a Sinai szövetséget, és előtérbe helyezte a dávidit, szerinte Ézsaiás hitt a dávidi szövetségben, de nem tartotta azt feltétel nélkülinek, melyet a későbbi munkájában úgy revideált,

ilyen mértékben a középpontba, még hozzá annak feltétel nélküli értelmében, felmerül a kérdés, hogy a dávidi szövetség ilyen típusú értelmezése teljes mértékben kizárná azt is, hogy a király büntethető az elkövetett bűneiért? Viszont ilyen jellegű teológiai gondolkodásra sehol nem találunk példát az Ószövetségben.⁴⁵⁵

Mendenhall a dávidi monarchia megszületését már önmagában lázadásként értelmezi az ellen a teokratikus vízió ellen, melyet a Sinai-szövetség feltételez. Ám a Héber Biblia sehol nem említi azt, hogy a királynak totális hatalma lenne Izraelben, sőt, azt minden esetben megvallja, hogy a királyi hatalmat JHVH adományozta a királynak, sőt azt is kiemeli igen erőteljesen, hogy a király Isten szolgája. Azt is fontos látnunk, hogy Mendenhall számára mintha úgy tünne, hogy az egyetlen legitim vallásgyakorlat az, ha a Sinai-szövetség mintáját követik. Dávidot pedig az ószövetségi „Konstantinnak” tartja. A Sinai-szövetséget „kánonnak látja a kánonban”, amit egy vallástörténész nem igazán tehet meg. Olybá tűnik, hogy maga az Ószövetség sem látta így, hiszen akkor miért helyeznék Mózesrel egy szintre az üdvösség történetében Dávidot, akár még azok a próféták is, akikre Mendenhall hivatkozik? Gondoljunk csak mondjuk Illésre, elég valószínűtlen, hogy nem hallatta volna a hangját ebben a témában.⁴⁵⁶

A két szövetség összehasonlításakor, illetve azok lehetséges megünneplésekor az a kérdés is felmerül, hogy a Sinai-tradíciót északon, míg a dávidit délen tartották e fontosabbnak? Avagy feltételezhetjük, hogy a Sinai-tradíciót délen is megünneptették, és az végül beolvadt a jeruzsálemi tradícióba? A kérdést nagyon nehéz ma már eldönteni, mindenesetre a zsoltárok bizonyos elemeikben a Sinai-tradíció fontos elemeit tartalmazzák:

hogy Ézsaiás igehirdetésében mindkettő megtalálható, és e kettőnek az egyensúlya figyelhető meg, kiemelve a korábbi szövetség megszegése miatt járó büntetéseket. Jeremiást pedig úgy látja Bright, mint aki a dávidi szövetséget nem tartja fontosnak, sokkal inkább a Sinaít emeli ki, sőt negatívnak tartja a Dávid házával kapcsolatos hamis biztonságérzetet. (Ennek kapcsán külön érdekes a Jeremiási messiási ígéret a Jer 23,5-6ban, mely talán a király ellen szóló gúnyos hangvételű énekként is értelmezhető.) Fontos megjegyeznünk, hogy mindez ingatag lábakon áll Bright gondolkodásában. Szerinte ugyanis mind Ézsaiás mind pedig Jeremiás úgy gondolja, hogy Isten bár pusztulást és büntetést hoz, a reményt és a királyságot megtartja, ami nem más tulajdonképpen, mint a dávidi szövetség teológiai kontúrja, vagyis egyfajta belső ellentmondást találunk az érvelésében. Részletesebben ld.: LEVENSON, J.D.: *The Davidic Covenant and Its Modern Interpreters in The Catholic Biblical Quarterly*, (vol. 41, no. 2, 1979, 205–219), 210-212.o.

⁴⁵⁵ Az Ulmi-Teshub Hettita királyról szóló dokumentum, melyet Weinfeld és De Vaux is a 2Sám 7 és a 89. zsoltár paraleljeként lát, kilátásba helyezi, hogy a király és utódja is megbüntethető, sőt, a halálba is mehet. Ehhez részletesebben ld.: GURNEY, O.R.: *The Treaty with Ulmi-Tešub in Anatolian Studies*, (Vol. 43, 1993, 13-28). Az ószövetségi párhuzamokhoz pedig: MCCARTHY, D.J.: *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament (Analecta Biblica)*, (Biblical Institute Press, Rome, 1978), 183.o.

⁴⁵⁶ MENDENHALL, G.E.: *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, (The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1974), 1-32.o.

a teofániát⁴⁵⁷, a törvény kihirdetését, ráadásul a Zsolt 50,18-21. versek mintha a Dekalógust tekintenék forrásuknak, ami viszont meglepő, hogy a zsoltár a Siont tartja mindezek középpontjának.⁴⁵⁸

Azt is látnunk kell, hogy Júdában a Sinai-tradíció meglehetősen ismert volt, tehát szinte bizonyosak lehetünk abban, hogy a két tradíció valamiképpen egybeolvadt. Mindezt a prófétai irodalomban már egyértelműen látjuk.⁴⁵⁹ Mint ahogyan azt is, hogy valószínűleg egy olyan szövetség ceremóniát láthattak már maguk előtt, melyet a Józs 24-ből ismerünk. Közelebbről nézve a prófétai perbeszédnek szolgáltatnak erre jó példát, melyekben JHVH előhozza, hogy miben és hogyan vétkezett ellene Izrael. Kitűnő példát találunk erre a Jeremiás 2. fejezetében. Ahol JHVH az, aki pereli Izraelt, ugyanakkor ő az is, aki a védőbeszédet is szolgáltatja. Mindez magában hordozza mindkét szövetség természetét, jelentőségét.⁴⁶⁰ Az kétségtelen tény, hogy a forma jogi háttere a profán izraeli pereskedésből építkezik, ám a formakritika mindig a tradíciótörténetből kell, hogy táplálkozzon, és e kettős természetű JHVH képet, mely egyszerre megítél és védelmez is, csakis a két szövetség tradícióból merítheti.⁴⁶¹

Amit viszont az alfejezet összegzéseként mindenképpen látnunk kell, hogy a két szövetség közös alapokra építkezik, még akkor is, ha a szocio-politikai kontextusuk igencsak különbözik. A Sinai-szövetség a teljes társadalomra vonatkozóan adja meg annak morális és törvényi alapjait. Mind a négy nagy forrása a Pentateuchosnak kiemeli ezt, sőt Illés is mintha újra átelné Mózes tapasztalatait.⁴⁶² Sőt, a Sinai-szövetség tradíciója Hóseás és Jeremiás igehirdetésében is igen erőteljesen visszaköszön. Levonva a konzekvenciát elmondhatjuk tehát, hogy a Sinai-szövetség mindvégig központi szerepet töltött be Izrael életében. Ugyanez elmondható a dávidi szövetségről is. Habár látszólag csak a fent említett két szöveg foglalkozik vele direkt módon, az Ábrahámnak tett ígéretek és a Dávid házával kapcsolatos párhuzamok végig ott húzódnak a teljes Héber Biblia gondolatvilágában, s a patriárkák

⁴⁵⁷ Ld. pl.: Zsolt 50, 1-6.

⁴⁵⁸ Ld. még e tekintetben a Zsoltárok 68, 97. fejezetét is!

⁴⁵⁹ pl. Ám 2, 9; 3,1 vagy Mik 6,4 kk.

⁴⁶⁰ ld. még Mik 6, 3-5! A Hós 4,1 kk. alapján pedig azt is láthatjuk, hogy maga JHVH az, aki ítéletet is hoz. (Mindez látszik abból, hogy a „tanúk” a hegyek, az ég és a föld, ld. Ézs 1,2; Jer 2, 12). Mint ahogyan a Jer 2, 1-3-ban azt is látjuk, hogy az, aki ítéletet hoz, az adja a felmentést is.

⁴⁶¹ MAYES, A. D. H.: *The Covenant on Sinai and the Covenant with David in Hermathena*, (no. 110, 1970, 37–51), 43-46.o.

⁴⁶² Vö.: 1Kir 19 es Ex 33 fejezeteket!

életében megvalósuló ígéreteket, a dávidi dinasztia felemelkedésével látták szintúgy megvalósulni.⁴⁶³

5.3. A Dáviddal kötött szövetség vizsgálata

5.3.1. A Nátán-jövendölés ókori keleti párhuzamai

Mindenesetre az is világosan látszik, hogy a Nátán jövendölés mind szerkezeti felépítésében, mind pedig üzenetében nagy hasonlóságokat mutat a mezopotámiai hasonló témájú szövegekkel, melyek közül jó néhány fenn is maradt sztélé formájában, és melyek tovább segíthetnek minket a Nátán-jövendölés, távolabbról nézve a teljes dávidi dinasztia szerepének kontextuális megértéséhez. Alapvetően 5 nagyobb elemet tartalmaznak ezek a feliratok: 1. *Genaologikus megalapozást*: ezzel is felhívva a figyelmet, hogy a király egy dinasztia részese, 2. *A király uralkodásának legitimitációja*: mely erősen összefügg az első ponttal, lévén egy „örök dinasztia” részeként, jogutódjaként uralkodik az adott király, 3. *Egy épület építésének/helyreállításának leírása*: Ezek általában templomok, melyeket kifejezetten istenek számára építettek, ám az adott király uralkodásának a nagyságát is dicsőítette. Egy-egy ilyen épület helyreállításával a király becsatlakozott elődei nagyságába is, ezáltal is hangsúlyozva a dinasztia jelentőségét, fontosságát. 4. *Néhány esetben a király imádságát is megtalálhatjuk ezeken a sztéléken*: a király reménységet kifejező imádsága is hozzásegíti az olvasót a dinasztikus gondolkodás jobb megértéséhez, 5. *A vágy, amely az épület/sztélé helyreállítására irányul*: mindez pedig már a jövő felé mutat, hogy a dinasztia következő uralkodói adott esetben felújítják az adott épületet, avagy feliratot, melyhez átok és áldásmondások is kapcsolódnak annak függvényében, hogy az utódok megteszik e majd ezt.⁴⁶⁴

Visszatérve a konkrét bibliai passzusra, azt ma már nagyon nehéz természetesen kideríteni, hogy az említett jövendölés, melynek parallelje megtalálható az 1Krón 17,1-15-ben is, mennyiben és milyen mértékben tartalmazza az eredeti párbeszédet, prófétai kijelentést.⁴⁶⁵ Azt viszont mindenképpen szükséges megjegyeznünk, hogy hasonló prófétai üzenet, melyben egy istenség közvetít hasonló üzenetet a király felé létezett az ókori Közel-

⁴⁶³ Ehhez ld.: CLEMENTS, R.E.: *Abraham and David: Genesis 15 and Its Meaning for Israelite Tradition (Studies in Biblical Theology - Second Series)*, (SCM Press, London, 1967).

⁴⁶⁴ LAATO, A.: *2 Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology in CBQ* (59, 1997, 244-269), 247-249.o.

⁴⁶⁵ KRUSE, H.: *David's Covenant in VT*, (vol. 35, no. 2, 1985, 139-164), 139-140.o.

Keleten. Ilyennek tekinthető az esnunnai prófécia, melyben Ibalbiel királynak ígér dinasztitát Kitudum istennő.

„Ó Ibalbiel király! – Így Kitudum istennő

Az istenek titkai előtttem vannak,

(és) mivel az én nevem már szádon volt,

ezért fokozatosan megnyitom előtted az istenek titkait.

Az istenek tanácsára, és Anu parancsára, az ország neked adatik, hogy uralkodj rajta.

Megsarcolod majd az ország felső, és alsó részét,

s összegyűjtöd az ország alsó és felső részének gazdagságát.

Gazdagságod nem fog csökkenni.

Bárhová, ahová csak kezdet rakod, élvezni fogod a békeesség ételét.

(S) én Kitudum, megerősítem trónodat.

Lelket teremtek számodra, mely védelmezni fog.

Füled álljon készen az én számomra!”⁴⁶⁶ (Saját munkafordítás angol nyelvből)

Mindezek után, mint láthatjuk, igen erőteljesen hatott a Nátán jövendölésre az ókori keleti királykép, valamint a királyi trónnak az istenségtől kapott ilyen értelmű legitimációja. Sőt mindezek ismeretében jóval mélyebben beágyazottnak tűnik a bibliai szöveg, és érthetőbbé válik az a szellemi, vallási és politikai kontextus, amelyben született.⁴⁶⁷

5.3.2 A Nátán-jövendölés (2Sám 7,1-19)

Mindezek után mindenekeelőtt a dávidi szövetség alapdokumentumának tekinthető Nátán-jövendölést kell behatóan megvizsgálnunk. Mit is mondott valójában a próféta, milyen kontextusban hangoztak el ezek az ígéretek, illetve hogyan hatott mindez Izrael önértelmezésére, királyképére, vallási és politikai gondolkodására?

⁴⁶⁶ LAATO, A.: *2 Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology in CBQ* (59, 1997, 244-269), 258.o.

⁴⁶⁷ Hasonló utalásokat, kapaszkodókat találhatunk még, más ókori feliratok szövegében is. Ld. pl.: DONNER, H.- RÖLLIG, W.: *KAI (Kanaanäische und aramäische Inschriften)*, Band 1, 5., erweiterte und überarbeitete Auflage, (Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2002), 24. szövegét!

Közelebbről vizsgálva a kérdéseket, azt láthatjuk, hogy az Ószövetségben talán egyetlen más prófécia sem kapott annyira központi szerepet, idézettséget, egyáltalában annyira alapjaiban meghatározó szerepet, mint amelyet a 2Sám 7,1-19-ben találunk a Nátán jövendölésben. Az természetesen vita tárgyát képezi, a kutatók között, hogy mennyire volt megszokott a király és a próféták között az ilyen jellegű kapcsolat, melyben a király kikéri egyes, súlyos döntést igénylő helyzetekben a próféta, próféták véleményét.

Témánk szempontjából központi igazságnak tekinteni mégiscsak a 2 Sám 7,1-19-et szükséges tartanunk, illetve ennek paralleljét az 1 Krón 17,1-15-ben. Azt már M. Noth észrevette, hogy ennek az igazságnak a teljes Deuteronomiumi Történeti Művet tekintve is programadó, a teljes történeti művet alapjaiban meghatározó szerepe van. Ám ami a többi hasonló igazság kapcsán elmondható, hogy részben vagy egészben a Deuteronomista munkája⁴⁶⁸, az a 2 Sám 7 esetén nem mondható el, hiszen jelentős genuin, történeti elemeket is tartalmaz. Az említett igazságok egyértelműen a jósiási kultuszreformot, Jeruzsálem központi szerepét hivatottak hangsúlyozni. Mindeközben a 2 Sám 7 sokkal inkább a leendő templomra helyezi a hangsúlyt.⁴⁶⁹ A 2Sám 7-ben azonban Nátánt találjuk olyan szerepben, mint aki Isten akaratát közvetíti, melyben a meglepő éppen az, hogy a nagy király nem építheti meg a templomot. Mindez pedig olybá tűnik, hogy szembe megy azzal, amit a Deuteronomista hangsúlyozni szeretne: vagyis jobb, ha nem egy kőből készült épület áll a vallási élet középpontjában. A legtöbb kommentátor ezt azzal magyarázza, hogy ez lehetett a prófétai üzenet eredeti tartalma, ezzel is hangsúlyozva Izrael „nomád örökségének szerepét.”⁴⁷⁰

A Deuteronomista által megrajzolt teológiai ív nagyon erősen megfigyelhető a dávidi szövetség általa történő megítélésékor is, mert bár hangsúlyozza a vallási reformok fontosságát, ám legalább ugyanannyira fontos számára az etikai konzekvenciák levonása is. Ha megnézzük, hogy Mózes miért nem mehetett be az ígért földjére⁴⁷¹, azt fogjuk látni,

⁴⁶⁸ 1 Sám 12, 1 Kir 8,14-61 pl

⁴⁶⁹ G. von Rad a dávidi dinasztia legitimitását látja az igazság legfőbb céljának. O. Eissfeldt szerint a Dtr kevésbé érdeklődik a politikai események iránt, ezért sem réved annyira a templom építésének politikai részleteibe, mint az elvárható lenne. Kiértékelésükhöz ld.: KRUSE, H.: *David's Covenant in VT*, (vol. 35, no. 2, 1985, 139–164), 142.o.

⁴⁷⁰ Mowinckel nem ért egyet ezzel a típusú érveléssel, és sokkal inkább egy teológiai aetiologiaként látja ezt az igazságot. Ld.: MOWINCKEL, S.: *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism (The Biblical Resource Series)*, (William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2005), 155 kk. Ugyanakkor arról is szükséges szólnunk, hogy az Ószövetség kutatásban felmerülő, alapvető metodológiai kérdések és ellentmondások is hangsúlyosan megfigyelhetők az irodalomkritikai, valamint a redakciótörténeti módszerek összefüggéseiben. Részletesen ld.: LAATO, A.: *2 Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology in CBQ* (59, 1997, 244-269), 244-247.o.

⁴⁷¹ Dt 1,37, 3,26.

hogy nem azért, mert valamilyen rejtélyes bűnt követett el, egyszerűen csak azért, mert meghalt azelőtt mielőtt odaért volna. Azt a „régibűnt”, fel kellett fedezni az ő életében. Ugyanezt láthatjuk a pusztai vándorlás során is.⁴⁷² De Saul királyságának az esetében is megfigyelhető ez a fajta etikai értékítélet.⁴⁷³

Ha ezen a szemüvegen keresztül nézzük a Nátán jövendölést, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy a történet összességében és nagyon leegyszerűsítve nem szól másról, csak arról, hogy a Deuteronomista a saját teológiai koncepcióján keresztül megmagyarázza, hogy Dávid miért nem építhetett templomot.⁴⁷⁴ Vagyis a 2Sám 7, 13, miszerint majd a fia épít templomot, valószínűleg egy Deuteronomista által hozzáadott betoldás lehet, mint azt a legtöbben tartják is.⁴⁷⁵ Ezért is lehetséges az, hogy a templom megépítése után a Deuteronomista számára nem volt kérdés, hogy az a vallási élet központja is kell, hogy legyen. Ha megnézzük a 2Sám 7,6-ot, abban azt olvassuk, hogy Isten soha nem lakott házban, hanem mindig a vándorlókat vezette. Mindez történeti anakronizmus, s ezt rögtön korrigálja is a következő versben. Arra utal, hogy az ÚR soha nem kérte, hogy cédrusból készült házban lakjon. Azonban, ha megnézzük, a szövetség ládája mielőtt a Dávid sátrába került volna, letétben volt közel 50 évig egy „házban” Abinádábnál.⁴⁷⁶

Ugyanakkor azt is szükséges megjegyeznünk, hogy maga a szöveg mintha kétértelmű lenne a templom építésének terveit illetően. Figyelmesen olvasva a 2Sám 7, 1-3. verseit egyáltalában nem tünteti fel negatívumként Dávid templomépítési terveit, melynek

⁴⁷² Dt 1,34-36

⁴⁷³ Ld. 1 Sám 15. fejezetét. Holott valójában Dávid politikai és katonai értelemben győzött fölötté. Mindenesetre a Deuteronomista mind ez mögött is etikai összefüggéseket lát. KRUSE, H.: *David's Covenant in VT*, (vol. 35, no. 2, 1985, 139–164), 142-143.o.

⁴⁷⁴ Brueggemann úgy értékeli mindezt kommentárjában, hogy JHVH „többet” ad Dávidnak annál, mint amit a király valójában kért, ezáltal is megalapozva a dávidi dinasztia jövőjét. Ld.: BRUEGGEMANN, W.: *First and Second Samuel Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching*, (Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990), 225.o.

⁴⁷⁵ AULD, A.G.: *I & II Samuel: A Commentary (The Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2012), 423.o. Ugyanakkor azt is szükséges megjegyeznünk, hogy a Nátán jövendölés által felvetett két nagy témát: 1. JHVH szentségének jeruzsálemi központja, 2. Dávid dinasztiája sokan tartják pre-deuteronomista elemnek a szövegben. Részletesebben ld.: SERGI, O.: *The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1–17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology in JBL*, (129, No.2., 2010, 261-279), 261 kk.

⁴⁷⁶ Ld.: 1Sám 7,1-2-t. Mint ahogyan azt is látnunk kell, hogy a Silói templomot is הֵיכָל-nak nevezi a Héber Biblia (pl. 1Sám 1,9), amelyet palotaként érdemes leginkább fordítani. Kőből készült épület lehetett, és valószínűleg templomi funkciókat látott el. Minden valószínűség szerint egy impozáns épület kellett, hogy legyen, lévén, a lerombolása után 400 évvel Jeremiás idejében még mindig láthatók voltak a romok, melyekre igehirdetésben utal is a próféta. (Jer 7,12). De talán a bételi szentély (Bír 20, 27) is egy kőből épített szentély lehetett. Ami már csak azért sem meglepő, mivel a kánaáni istenek is kőből készült házban „laktak”, így a fölöttük uralkodó izraeli Isten hajléka is abból kellett, hogy készüljön. Ld.: KRUSE, H.: *David's Covenant in VT*, (vol. 35, no. 2, 1985, 139–164), 144-145.o.

azonban ellentmondanak a 4-7. versek. Meglehet, hogy két különböző redakcionális réteggel állunk szemben, melyek különbözőképpen viszonyultak a király ilyen irányú terveihez.⁴⁷⁷

A 2Sám 7-en kívüli, témánkat érintő passzusok (Zsolt 89, 132), is építenek az igeszakaszra, és még más okokat is találnak a templom építésének csúszásának a magyarázatára. Az 1Kir 1,3 például azt mondja, hogy Dávid azért nem tudott templomot építeni, mert az ellenségei szorongatták. Mindez hiányzik a 2Krón 2,1-4ből, és lehetséges, hogy egy történeti háttérre utal a problémának. Az 1Krón 12, 6-11 melynek paralleljét nem találjuk meg a Királyok Könyvében, azzal magyarázza, hogy a király sok vért ontott, és sok nagy csatában vett részt, ezért nem az ő feladata lesz, hogy templomot építsen.⁴⁷⁸ Mindez meglehetősen furcsa annak tudatában, hogy Dávid JHVH nevében harcolt, tegyük hozzá az ő segítségével. Meglehet, azt kívánja a szöveg érzékeltetni, hogy etikai értelemben nem volt minden kétséget kizáróan hibák nélkül való Dávid.⁴⁷⁹

A Nátán-jövendölés további, témánkat érintő tanulmányozásában azt majdnem teljes bizonyossággal megállapíthatjuk, hogy Dávid nem kapott próféta tiltást a templom építésére, sőt, mindez, hogy templomot építhessen, valószínűleg uralkodásának kezdetétől már nagyon erősen foglalkoztatta. Mondhatjuk ezt azért is, mivel az ókori királyok egyik nagyon fontos programja volt az építés, újraépítés, különösen is a templomok esetén volt ez igaz. Dávid esetében pedig mindennek nagyon fontos politikai célja is lehetett, hiszen Izrael törzseit másképpen igencsak nehéz lett volna egyesíteni. Ezért volt szükséges a semleges területen egy új fővárosra, Jeruzsálemre, mivel Saul fővárosa Gibea Benjámint területén volt, míg Siló Efraimban, melyekhez a déli törzsek nem tudtak kapcsolódni, míg Hebrón az északi törzsek számára volt túlságosan messze. Jeruzsálem viszont Benjámint és Júda határán feküdt, nem volt jelen korábban semmilyen izraeli tradíció. Ráadásul ott volt a Sion

⁴⁷⁷ SERGI, O.: *The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1–17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology in JBL*, (129, No.2., 2010, 261-279), 263.o. Érdemes megjegyezni, hogy a szerző a pre-deuteronomista rétegen kívül megkülönböztet még a Deuteronomista réteget is, mely különös hangsúlyt fektet a dinasztia és a Nátán jövendölés viszonyára, s melyet a leginkább domináns rétegnek tart, mely alapjaiban határozza meg a jelenleg előttünk álló kanonikus szöveg felépítését, tartalmát. Valamint jelen van egy poszt-Deuteronomista réteg is, melyhez alapvetően a 7,6 b-10. versig terjedő szakaszt sorolja Sergi. Mely versek hangsúlyozzák, hogy a dinasztia és a templom nem egy és ugyanazt jelenti, a dinasztianak tett isteni ígéretnek nem változnak meg akkor sem, ha a Jeruzsálemi Templom már nem áll. Ld. i.m.: 264-276.o.

⁴⁷⁸ Ezzel kapcsolatosan ld.: DIRKSEN, P.: *Why Was David Disqualified as TempleBuilder? The Meaning of 1 Chronicles 22.8 in Journal for the Study of the Old Testament*, (21, no.70 1996).

⁴⁷⁹ Melyet egyébként a Deuteronomista Történeti Mű, annak ellenére, hogy a dávidi királyság teológiai kompozíciójának középpontjában áll, teljes mértékben elismer.

citadellája, mint magaslati pont is, mely egy új vallási központ kialakítását is lehetővé tette, melynek első lépcsője volt a szövetség ládájának odavitele.⁴⁸⁰

A végső cél azonban a templom építése lehetett, melyet már Arauná szerűjének a történetében is látunk (2 Sám 24,16-25). (Ld. még 1 Krón 22,1 vagy 2Krón 3,1). A tény, hogy egy átmeneti sátrat készítettek csak, mutatja, hogy a királynak valóban nagyon komoly tervei voltak a templom megépítését illetően, és hosszútávú előkészülettel számolt. Míg a dtr tartózkodik attól, hogy ezt beismerje, addig a Krónikák beszámol róla, hogy a király igen nagy mennyiségű pénzt és nyersanyagot halmozott fel az építkezésre.⁴⁸¹ Úgy tűnik, hogy a krónikás használja a régebbi, és a történetihez közelebb álló tradíciót ez ügyben. Valószínűsíthető, hogy Dávid ambíciója egy egyiptomi vagy babilonihoz hasonló méretű és léptékű templom megépítése lehetett, mely hosszú előkészülettel járt, s melyet a belső konfliktusok húzta keresztül. Mint ahogyan az is feltűnő, hogy ilyen horderejű dolgokban, mint az új főváros, a láda odavitele, a templom építésének terve, Dávid, ez esetben nem kérte ki az Isten akaratát, miközben sokkal kisebb horderejű dolgokban azt megtette azt.⁴⁸² Ez alapján feltételezhetjük, hogy valószínűleg egyértelműnek látta azt, hogy ez Isten akaratába és tervébe illeszkedik.⁴⁸³

Mindezek alapján a 2Sám 7 vonatkozó versei sem tekinthetők egy olyan konzultációnak, melyet Dávid kért volna a prófétától. Izraelben a próféták nem tartoztak a kultikus előjárók közé.⁴⁸⁴ Függetlenek voltak ebben az értelemben, akik legfőbb feladata Isten igéjének közvetítése volt.⁴⁸⁵ Mindezek a legvalószínűbb -hogy a próféta személyes

⁴⁸⁰ ALTER, R.: *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, (W. W. Norton & Company, New York), 232-234.o.

⁴⁸¹ 1 Krón 22 és 28-29. részek.

⁴⁸² Ld. pl. 1Sám 22,10-15

⁴⁸³ DUMBRELL, W.: *Covenant and Creation: An Old Testament Covenant Theology*, (Milton Keynes: Paternoster, 2013), 126-127.o. A szerző azon a véleményen van, hogy a Dáviddal kötött szövetség mintáját szerette volna a király átültetni a frissen megalakult egységes monarchia társadalmába is, tehát olyasfajta kohéziós erőt is látott benne a Héber Biblia, mely képes az egyébként különböző tradíciókból építkező társadalmi csoportokat egyesíteni, legalábbis ebben az értelemben.

⁴⁸⁴ Ld. 2Sám 8,16-18 vagy 20,23-26

⁴⁸⁵ 2 Sám 24, 18. Azonban Nátánnak ezek mellett voltak feladatai az udvarban is, ő volt az, aki elsők között hallott a király terveiről, és általában azokat pozitívan fogadta. Ahlström szerint Nátán és Cádók eredetileg a jebúzi kultuszhoz tartoztak, majd Dávid miután elfoglalta Jeruzsálemet, őket is alkalmazásba vette. Ld. AHLSTRÖM, W.G.: *Der Prophet Nathan und der Tempelbau in VT* (11, 1961), 113-127.o. Azonban nehéz elképzelni azt, hogy újonnan „áttérített” embereket Dávid hirtelenséggel ennyire prominens pozícióba helyezett volna. Vagyis Nátán üzenete a prófétának a témában kifejtett személyes véleménye lehetett. Az, hogy ezek fennmaradtak nem állna példa nélkül az ókori Közel-Keleten, hiszen Egyiptomban is találunk hasonló dokumentumokat, melyben az uralkodó osztja meg terveit a politikai és vallási előjáróival. Talán ezek mintájára maradhatott fenn itt is, mely műfajt *Königsnovelle*-nek nevez az ószövetségi tudomány. HERMANN, S.: *Die Königsnovelle In Ägypten Und In Israel. Ein Beitrag Zur Gattungsgeschichte In Den Geschichtsbüchern Des Alten Testaments*, (Wissenschaftliche Zeitschrift Der Karl-Marx-Universität, Leipzig, 1953/54), 51-62.o.

tanácsain és véleményén túl- egy szövetségkötési szöveggel állunk szemben, melyet JHVH kezdeményez. S úgy tűnik, hogy a Dávid utolsó szavainak gyűjteményeként fennmaradt költeményben⁴⁸⁶ maga a király is úgy érzi, hogy ez sokkal több, mint amit kaphatott, hiszen az örök szövetség ígérete nagyobb horderejű és távolabbra mutat, mint a templom felépítése.⁴⁸⁷

Az is elképzelhető viszont, hogy a dávidi felajánlás már sokkal régebben megvolt, és erre adott JHVH válaszreakciót, mely Dávid bűne(i) miatt nem valósult meg az ő életében, és lett a teljes dinasztiára érvényes. Formálisan nézve tehát egy szövetségkötési dokumentummal van dolgunk, melynek kapcsán nehéz nem észrevenni, hogy a 2 Sám 7,8-9-ben tökéletesen megfigyelhetjük a hettita típusú vazallus szerződések mintáját, abban a felsorolásban, hogy mi mindent kapott már a vazallus az urától – mely mintát egyébként Nátán minden valószínűleg szerint ismerhetett. Ezen a ponton szükséges feltennünk a kérdést, hogy Dávid, illetve az ő uralkodó háza tehát JHVH vazallusává váltak ebben az értelemben? Egyik fő eleme ugyanis az lenne az ilyen típusú kapcsolatnak, hogy JHVH királyságot adományoz Dávidnak, melyről értelemszerűen nem lehet szó, hiszen ekkor már évek óta ő a király. Az ígéret csak a „háza” vonatkozik, melyet Dávid személyesen, illetve utódai kapnak meg. Utódai nem partnerek ebben a szövetségben, hanem a szövetségkötés tárgyai, rájuk vonatkozik az ígéret.⁴⁸⁸ S ez vezet tovább minket a Dávid-házi királyok uralkodásának, és a nagy királlyal kötött szövetség kapcsolatának megvizsgálásában, melyet következő exkourzusunkban fejtünk ki.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ 2 Sám 23. fejezete.

⁴⁸⁷ Érdekes megfigyelni, hogyan játszik a szavakkal a fejezet: Dávid megígéri, hogy épít JHVH-nak egy házat, (templomot), míg JHVH ugyanezt ígéri neki, egy uralkodóház formájában. A: észrevette, hogy az ősi arabok és görögök is ismerték azt a fajta jóvendölést, melyben a kérvényező vezérfonalat adott a jóvendőlőnek. Ld.: GUILLAUME, A.: *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, (Hodder & Stoughton, London, 1938).

⁴⁸⁸ Ebből a szempontból különösen is érdekes megvizsgálni, hogy a nagy politikai és társadalmi viszályokról tudósító történeti könyvek, jelesül a 2Kron 21,7 és a 2Kir 8,19 is egyértelműen jelzi, hogy a dávidi dinasztia minden probléma ellenére folytatódik, vagyis maga a dinasztia léte JHVH által feltétel nélkül garantált. Még a Jórámról szóló 2Kron 21,7-ben is megjegyzi a szöveg, hogy Dávid házának örökké mécsese lesz. Lehetséges, hogy ez a vers egyszerűen csak átkerült a királyok könyvéből, vagy egy későbbi szerkesztő illesztette ide. A vers azonban minden valószínűség szerint a teljes krónikák könyvének teológiai programját tükrözi: egyénileg büntetést kaphatnak a Dávid házi királyok is, de mindez magát a dinasztiát létében nem érheti. S ez jól mutatja azt is, hogy mennyire mélyen gyökerezett az ószövetségi gondolkodásban a Dáviddal kötött szövetség. Ennek kapcsán, valamint a Királyok Könyvének a Krónikáknak ilyen értelemben vett összehasonlításához ld.: YISCA, Z.: *The Covenant Made with David': The King and the Kingdom in 2 Chronicles 21 in VT*, (vol. 64, no. 2, 2014, 305–325), 309-230.o.

⁴⁸⁹ Ld. még: MELENDEZ, M.: *The Davidic Covenant as an Interpretational Key in JBTM* (18.1, Spring 202, 41–61). A szerző meglehetősen friss munkájában a dávidi szövetséget a teljes ószövetségi kánon hermeneutikai kulcsaként értelmezi.

5.4 Exkurzus: Dávid királyságának paradigmaticus jellege

Ezen a ponton fontosnak tartjuk, hogy részletesebben kifejtjük a témát, mely Dávid királyságának egyedi és unikum voltával foglalkozik. Szükséges ezt megtennünk azért is, mivel a Királyok könyvében egyértelműen a dávidi királyság az az etikai, politikai, vallási és szakrális mérce, mely a viszonyítási pontot szolgáltatja a többi király uralkodásának megítélésekor. Mint ahogyan azt is megfigyelhetjük, hogy egy hasonló sémán alapuló, a Deuteronomista által rossz vezetőként értékelt király uralkodását alkotó, „negatív keret” is bizonyos királyok élete alapján állítja fel ezt a mércét, jelesül Ahábhoz, vagy Jeroboámhoz hasonlítja őket.⁴⁹⁰

Az régóta nyilvánvaló, hogy ez az idealizált királykép hozzátartozik a Deuteronomista teológiai és történelemszemléletéhez. S ez az ideális király a Deuteronomista szemében mindenképpen Dávid, minden pozitív és negatív vonatkozásaiban is. S az általa megfestett Dávid portré legerőteljesebben kidomborított eleme mindenképpen az, miszerint Dávid a szövetségi hűség megtestesítője volt. Figyelmesen olvasva azonban a Dávidról szóló történeteket, mindez meglehetősen különbözik attól a képtől melyet a Sámuel könyvei élénk tárnak.⁴⁹¹ A Deuteronomista szemében viszont egyértelműen Dávid az ideális király, s ez által igyekszik megfesteni a képét a jövő számára is annak, hogy milyennek is kell lennie egy jeruzsálemi királynak.⁴⁹²

S ezt az idealizált király képet használja a királyok értékelési kereteiben is, melynek legfőbb mércéje leginkább az adott királynak a kultuszhoz való hozzáállásában érhető tetten. Másrészt az értékelő keretek azt a szerepet is betöltik, hogy a párhuzamos időrendi síkot fenntartják a két királyság történetének megírásában.⁴⁹³ Nyolc király értékelése egyértelműen pozitív ezen kritériumok alapján. A pozitív megítélés alatt lévő királyok: Ászá, Jósafát, Jóás, Amacjá, Azarjá, Jótám, Ezékiás és Jósiás. Ezek a királyok azt tették, ami „*helyes JHVH szemében, amit jónak lát az ÚR*”.⁴⁹⁴ Ezek körül háromról, azt is megjegyzi az

⁴⁹⁰ Akik azt tették, amit „rossznak lát az ÚR”. Ld. pl.: 2Kir 21,2, de számtalan más ige helyet is idesorolhatnánk.

⁴⁹¹ Azt már von Rad is észrevette, hogy a Sámuel könyveiben mintha hiányoznának a Deuteronomista kezének utólagos munkái abban a tekintetben, hogy Dávid erkölcsi hibáit igyekeztek volna mindenképpen elfedni valamilyen módon. Ld. VON RAD, G.: *Deuteronomium-Studien*, (FRLANT 58, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1947).

⁴⁹² ALISON, L.J.: *Who Is like David? Was David like David? Good Kings in the Book of Kings*. in *The Catholic Biblical Quarterly*, (vol. 77, no. 1, 2015, 20–41), 22-23.o.

⁴⁹³ Ehhez ld.: NELSON, R.D.: *Double Redaction of the Deuteronomistic History*, (Sheffield Academic Press, Sheffield, 1982), 29-42.o.

⁴⁹⁴ Maga a kifejezés egyébként valószínűleg a Dt 6,18-ból meríti gyökereit.

Ószövetség, hogy hasonlóak voltak Dávidhoz. (Ászá, Ezékiás és Jósiás). A több mint negyven uralkodóból csak a fenti nyolc tette azt, ami helyes JHVH szemében, és mind júdai volt. Vagyis azok a jó királyok, akik megtartják a Deuteronomium parancsait, és a szövetségi hűséget.⁴⁹⁵

Két negatív felhangú említés mellett ⁴⁹⁶ csupán négy alkalommal hangzik el, hogy olyan volt, mint atyja, Dávid.⁴⁹⁷ Bár Amacjá esetén sokkal inkább apjáról, Jóásról lehet szó ebben az összehasonlításban.⁴⁹⁸ Az régóta nyilvánvaló, hogy a vallási reformokat bevezető Ezékiás és Jósiás központi szerepet töltenek be a Deuteronomista gondolkodásában, de Ászá esetében ez az indok már nehezebben mondható el. Bár nyilvánvaló, hogy ő is tett dolgokat a kultuszi reform előmozdítása ügyében (kultikus prostitúció megszüntetése, édesanyja szerepének negligálása az Aserá kultusz miatt), de például az áldozóhalmokat nem szüntette meg.⁴⁹⁹

A harmadik nagyon fontos elem a királyok kiértékelésekor, az, hogy „hol volt a király szíve?”, mely kérdés a Dt 10,12-13 alapján tájékozódik. A בְּכֹל לֵבָב, kifejezés, azaz a „teljes szívvel” szolgálni JHVH-t nagyon fontos a Deuteronomista számára. Ám az meglehetősen furcsa, hogy a szövetséghez való ilyen mértékű ragaszkodást soha nem kapcsolták össze Sámuel könyvei Dáviddal, egyedül csak a Királyok Könyvében találjuk meg ezt. A Királyok Könyvében viszont a szövetséghez való hűség és az ahhoz való teljes szívvel történő ragaszkodás az egyik alapeleme a királyok kiértékelésének. Dávid szerepét és megítélését tehát kétfeleképpen láthatjuk: a Királyok első könyvének Dávid képe egy összehasonlítási alapként áll előttünk, amelyhez mérten értékelik a többi királyt, míg a Sámuel könyveiben szereplő Dávid portré sokkal inkább promisszorikus, az ígéretekre alapozó király kép.⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ Dt 6,17-18 és Dt 13,19.

⁴⁹⁶ 1Kir 15,3 Abijám és 2Kir 16,2 Áház esetén.

⁴⁹⁷ Ászá, Amacjá, Ezékiás és Jósiás esetében.

⁴⁹⁸ 2Kir 14,3.

⁴⁹⁹ Ld. 1 Kir 15. fejezetét. Valamint: MC KENZIE, S.: *The Trouble with kings The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, (Vetus Testamentum Supplements, vol. 42.), (Brill, Leiden, 1991), 119.o. Szerinte azért sorolja a Deuteronomista a másik kettő királyhoz Ászát is, mert ő is egyfajta kultuszi reformot indított el, még ha azt nem is fejezte be. Bár ez esetben nagy kérdés, hogy Jósafát, aki nagyon hasonló uralkodást tudhat magáénak, miért nem érdemelte ki ezt a címet?

⁵⁰⁰ PROVAN, W.I.: *Hezekiah and the Books of Kings: A Contribution to the Debate About the Composition of the Deuteronomistic History (Beihefte Zur Zeitschrift Für die Alttestamentliche Wissenschaft)*, (De Gruyter, Berlin 1988), 91-131.o. Joggal feltételezhetjük tehát, hogy a Deuteronomista által vágyott, és eszményített teokratikus engedelmség mintaképeként áll előttünk Dávid, és ezért ő az összehasonlítás alapja. Valószínűleg a Deuteronomista ezáltal alkotja meg azt a paradigmátikus Dávid képet, amihez hasonlíthatja az egyébként időben és térben jelenlévő királyt, (Jósiás), illetve a többiek kiértékelését. S ez eredményezhette azt is, hogy a Sámuel könyveiben található korábbi anyagokat, melyek Dávidról szóltak a dtr redaktálta ennek

Fennáll a lehetősége annak, hogy a Deuteronomista teológiai és történelem értelmező koncepciójában összekapcsolta a 2 Sám 7 ígétét a Dávid házának későbbi, politikai értelemben is vett megnyilvánulásával. Érdekes ebből a szempontból látni azt, hogy a Nátán jövendölésben a királynak a törvény iránti engedelmissége, sem, mint erény, sem, mint kritérium nem szerepel, legalábbis semmiképpen nem úgy, mint a Királyok Könyvében.⁵⁰¹

A legjobb és legtisztább képet Dávid szövetségi hűségéről a Salamon történetében találjuk. Leginkább az 1Kir 2,3-4-ben, ahol Dávid azt kéri Salamontól, hogy tartsa meg a szövetséget, hogy így, ebben a formában is beteljesedhessék az ígétet, melyet ő és utódai kaptak. Mindezen versek tartalmazzák a Deuteronomista szövetségről alkotott felfogásának legfontosabb elemeit: megtartani JHVH parancsait⁵⁰², illetve a 4. versben azt is kifejezi, hogy a Dávid házának szóló ígéretek annyiban és úgy teljesülnek, amennyiben a Dávid házából származó királyok hűségesek teljes szívvel a szövetséghez, ahogyan azt a vazallus szerződések esetén már korábban láttuk.⁵⁰³ Vagyis az itt szereplő Dávid kép valóban jelentősen eltér attól, melyet a Sámuel könyveiben olvashatunk.⁵⁰⁴

Mindezek ellenére, az exkurzus összefoglalásaképpen elmondhatjuk, hogy a 2 Sám 7 a Deuteronomista szemében nemcsak teológiájának központi helyén helyezkedik el, hanem a többi király összehasonlításai alapjaként is szolgál, ezáltal találva magyarázatot a Babiloni fogságig vezető történelem kiértékelésében, és ad támpontot a jövőre nézve is, mely éppen a Dávid házának tett ígéretek miatt nem reménytelen, ám a szükséges konzekvenciákat mindenképpen szükséges levonni.⁵⁰⁵

szellemisségében. (Bár mint fentebb is említettük, mégsem állítja be Dávidot erkölcsi értelemben sem tökéletesnek!)

⁵⁰¹ Ld. WEINFELD, M.: *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, (Eisenbrauns, University Park, Pennsylvania, 2014), 5.o. Mint ahogyan azt is igencsak fontos látnunk, hogy maga a דָּוִדִּית-mely kifejezést egyébként a Deuteronomista előszeretettel használ- sem jelenik meg a 2Sám 7-ben, azt csak a patriárákák és Mózes esetén használja. Ld.: ALISON, L.J.: *Who Is like David? Was David like David? Good Kings in the Book of Kings*. in *The Catholic Biblical Quarterly*, (vol. 77, no. 1, 2015, 20–41), 33.o.

⁵⁰² 3. vers.

⁵⁰³ Ld. e dolgozat „A Szövetség Bibliái modelljei” c. alfejezetét.

⁵⁰⁴ Ld. WEINFELD, M.: *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, (Eisenbrauns, University Park, Pennsylvania, 2014), 334.o.

⁵⁰⁵ Jer 52,33.

5.5 A Zsoltárok és a Dáviddal kötött szövetség

Mindez a fentebb említett reménység és ezekbe az ígéretekbe vetett bizalom igen erőteljesen megjelenik a Zsoltárok könyvében is, különösen mivel tudjuk, hogy maga Dávid is kiváló hárfajátékos volt, aki zsoltárokat is szerzett.⁵⁰⁶ Természetesen nem lehet célunk már csak a dolgozat témája és terjedelme miatt sem, a zsoltárok magyarázatának részletes kifejtése, éppen ezért a témánkat elsőrenden érintő költeményekkel, valamint az általuk felvetett exegetikai problémákkal fogunk foglalkozni, ezek közül is kiemelten az ún. király zsoltároknak és Sion énekeknek témánkat érintő magyarázatával.⁵⁰⁷

5.5.1 A királyzsoltárok lehetséges Sitz im Leben-je

Számos olyan zsoltárt találunk melyek központi üzenetükben a királyt dicsérik, vagy éppen a jeruzsálemi királynak járó vélt, vagy valós hatalmat éneklük meg.⁵⁰⁸ Teszik mindezt azért, mivel saját érvelésük alapján a királyt maga JHVH kente uralkodóvá, és tette meg, mint מֶלֶךְ népe élére. S a király ebben a minőségében, mint vallási, valamint politikai vezető különleges kapcsolatban van JHVH-val, aki egyrészt a királyságot garantálja, másrészt viszont elvárása is van a jeruzsálemi uralkodóval szemben: a nép vezetését a tórai szabályokon és a szövetséges kereteken belül kell megtennie. Mint azt fentebb láttuk, mindez ritkán valósult meg, melyet a Deuteronomista egyértelműen az ország összeomlásának egyik legfőbb okaként lát, és értelmez. Nyugodtan elmondhatjuk tehát,

⁵⁰⁶ Igaz ez még akkor is, ha tudjuk, hogy a Zsoltárok könyve többször és több helyen olyan költeményeket is Dávidnak tulajdonít, melyet biztosan nem szerezhettek a király. Erről, valamint a Zsoltárok Könyvének Tóra mintájára történő öt könyvre való felosztásáról részletesen ld.: SEYBOLD, K.: *Introducing the Psalms*, (T&T Clark, London, 2000), 12-28.o.

⁵⁰⁷ Ld. még: GILLINGHAM, S.: *Psalms 90-106: Book Four and The Covenant with David in European Judaism: A Journal for the New Europe*, (Vol. 48, No. 2 Autumn 2015, 83-101), 86-87.o. A szerző véleménye szerint a Zsoltárok Könyvének negyedik részét strukturális értelemben a Dáviddal kötött szövetség határozza meg, annak alapján éneklük meg a költemények is Izrael történetét.

⁵⁰⁸ Természetesen ezen jogok és elvárások nagyobb része politikai értelemben semmiképpen nem valósulhatott meg, ám a Zsoltárok Könyve ebből a teológiai igényből olybá tűnik nem enged. A királyzsoltárok listája Gunkel szerint: 2., (18)., 20., 21., 45., 72., 89., 101., 132., 144. Bár Gunkel listáját sokszor és sokféleképpen vitatták, a tény, hogy ezen zsoltárok mindegyike tartalmaz olyan elemeket, melyek a jeruzsálemi királyság témáját járják körül. A témában kiváló doktori dolgozat is született. Ld.: NÉMETH, Á.: *„Királyok zsoltára, zsoltárok királya”. A 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében*, (Exit, Kolozsvár 2018).

hogy a király képével, az uralkodó tetteinek megítélésével kapcsolatos zsoltárok igencsak központi szerepet játszanak a Héber Biblia gondolkodásában, útkeresésében.⁵⁰⁹

Mindezek után fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen vallástörténeti háttérből építkezik a zsoltároknak ez a speciális csoportja, s milyen interpretációs kapaszkodót találhat helyes értelmezésükhöz az olvasó? Maguk az érintett zsoltárok segíthetnek abban, hogy a feltételezett *Sitz im Leben*-eket mindezekhez megtalálhassuk.⁵¹⁰ Ilyen esemény lehetett a 110. zsoltár alapján egy királyi koronázási ünnepség Jeruzsálemben, mely az ősi jebúsita uralkodói jogkört örökítette át Dávidra.⁵¹¹ A 132. zsoltár is értékes információkkal szolgálhat ebből a szempontból. Lehetséges ugyanis, hogy Jeruzsálemnek, mint vallási és kultikus központ megünneplésének állít emléket a szöveg, melyben a 2Sám 7 ígéreteit recitálva fejezték ki a dávidi dinasztiának adott ígéretek felett érzett örömeiket.⁵¹² Mint ahogyan a 2., 17., és 101. zsoltár is sejtet valamit egy olyan ünnepből, mely talán a Lombsátrak ünnepének kezdete lehetett. Mindeközben a 45. zsoltár talán a király esküvőjén elmondott imádság lehetett.⁵¹³

Azonban, mindezeket figyelembe véve is szükséges azt megjegyeznünk, hogy a király zsoltárok kanonikus formájukban, illetve a Zsoltárok könyvében betöltött szerepüket tekintve mindenképpen egyedinek tekinthetők az ókori Közel-Keleten, mindezt még akkor is elmondhatjuk, ha valóban, mint azt fentebb is láttuk, nem vallástörténeti, körtörténeti vákuumban keletkeztek. Mint arról már fentebb szóltunk, a Deuteronomista saját teológiai mintáin keresztül mondott ítéletet vagy éppen dicséretet egy-egy király fölött. Mindez a folyamat valószínűleg a királyzsoltárok előállása során is jelen lehetett: a királyzsoltárok egy

⁵⁰⁹ Alapvetően két irányból közelítenek a kutatók a király zsoltárok felé: kultikus és rituális perspektívából igyekeznek megtalálni az ókori keleti párhuzamait a király zsoltárok mondanivalójának, stílusának, egyáltalában műfajának. Kiváló összefoglalásban bemutatja: SEYBOLD, K.: *Introducing the Psalms*, (T&T Clark, London, 2000), 107.o.

⁵¹⁰ A többes szám a *Sitz im Leben* után természetesen nem véletlen. Hiszen a kutatástörténet különböző vallástörténeti paralelleket igyekezett találni az elmúlt bő évszázadban, melyek kapaszkodót nyújthatnak a megfelelő magyarázathoz. Kiváló összefoglalást nyújt: SEYBOLD, K.: *Introducing the Psalms*, (T&T Clark, London, 2000), 107-108.o.

⁵¹¹ Meglehet, hogy mindezt évenként megünnepelelték, és az évenkénti zárándokünnep nyitó eseménye lehetett. Így már Gunkel, aki egyiptomi mintára látta ennek lehetséges megvalósulását Jeruzsálemben is. Ld.: GUNKEL, H.: *An Introduction to the Psalms*, (Mercer University Press, Macon, GA., 1998), eredetileg megjelent németül 1933-ban), 141.o.

⁵¹² Kiváló kutatástörténeti áttekintést találunk Karasszon István meglehetősen friss munkájában. Külön érdekes és értékes megjegyzése a szerzőnek, hogy a Dávid házának tett örök ígéretek feltétel nélkülségében különbséget kell tennünk a Deuteronomista Történeti Mű koncepciója, valamint a Dávid Trónutódlásának a Története között. Karasszon szerint a 132. zsoltár ez utóbbihoz áll közelebb. Ld. KARASSZON, I.: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, (L'Harmattan, Budapest, 2020), 125-130.o.

⁵¹³ Kraus a Lombsátrak ünnepe kezdetének nyitó ceremóniáját „királyi Sion ünnepségnek” nevezi. Ld.: KRAUS, H.J.: *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, (John Knox Press, Louisville, Kentucky), 183 kk.

konkrét uralkodóról szólhattak, amely később egy általánosabb, elvontabb és magasztosabb királykép, illetve a királyság intézménye fölötti elmélkedéssé módosulhatott.⁵¹⁴ Látható tehát, hogy a királyról alkotott kép a konkrét, egyetlen uralkodóhoz kapcsolódó gondolatoktól folyamatosan mozdult el egy általánosabb, teoretikusabb, teológiai érdeklődés felé. Mint ahogyan az is egyértelműnek tekinthető, hogy a zsoltárok ezen csoportja, (érthető módon), különösen is érdeklődik a Dáviddal kötött szövetség iránt, sőt központi helyen szerepel mind felépítésükben, mind pedig teológiai mondanivalójukban. Ám a témánkat leginkább érintő 89. zsoltár mind közül kiemelkedik ebből a szempontból, melyet éppen ezért részletesebben is szükséges megvizsgálnunk.

⁵¹⁴ STARBUCK, S.R.A.: *Theological Anthropology at the Fulcrum: Isaiah 55:1-5, Psalm 89, and Second Stage Traditio in the Royal Psalms in David and Zion: Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 247-266 pp., 2004), 254.o. A szerző kitér a *traditio* és a *truditum* közötti különbségre, melyet alaposan érvelve támaszt alá a király zsoltárok (feltételezett) keletkezési sorrendjét tekintve, illetve azok funkciójára nézve. Három fázist különböztet meg: 1. A *truditum* fázisa. Ebben a fázisban a zsoltárok szövege egy konkrét uralkodónak, avagy uralkodóról szólhattak. 2. A második szakaszban ezek a költemények bekerültek a Zsoltárok könyvébe, mely komoly szerkesztői munkát is maga után kellett, hogy vonjon, hozzáigazítva őket a monarchia kori királyképhez, illetve a királlyal szemben tanúsított elvárásokhoz. 3. Utolsó szakaszban az adott zsoltárokat már a királyság intézménye, mint teológiai ív mentén szerkesztik, és rendezik el anyagaikat. Ld. uo. Mind ezekhez szükséges azt is hozzátennünk, hogy a királyzsoltároknak a Zsoltárok Könyvében elfoglalt helyük, vagyis a viszonylag egyenletes elosztásuk sem lehet bizonyára véletlen.

5.5.2. A 89. zsoltár és a dávidi szövetség kapcsolata

A zsoltár ilyen értelemben vett kiértékelésével kapcsolatosan nincs könnyű dolgunk, hiszen a kutatás története azt mutatja, hogy nem beszélhetünk egyetlen, összefüggő zsoltárról sem szerkezetét tekintve, sem pedig tartalmi szempontból. Mindezekre tehát tekintettel kell lennünk akkor amikor a Dáviddal kötött szövetség és a 89. zsoltár kapcsolatát igyekszünk feltárni.⁵¹⁵

E kapcsolat értelmezése, kutatástörténete két jól elkülöníthető szakaszra bontható: T. Veijola nagyhatású monográfiájának megjelenése előttire és utánira.⁵¹⁶ Veijola ugyanis arra a következtetésre jut, hogy az ősi himnuszt leszámítva a zsoltár egy közösségi bűnbánati zsoltár, (mely mélyen gyökerezik a Deuteronomista teológiai alapjaiban), ami valamikor a kései fogság utáni korban keletkezhetett, háttérében egy korabeli bűnbánati ceremóniával. Ami témánk szempontjából különösen érdekessé teszi gondolatait az abban a tézisében mutatkozik meg, miszerint a Dávidnak kapott ígéreteket kollektíven, a teljes népre való tekintettel értelmezi a zsoltár, és nekünk is hasonlóan kell látnunk.⁵¹⁷

Mindenesetre az bizonyosnak tűnik, hogy a zsoltár a királyzsoltárok közé sorolható, annak minden műfaji sajátosságával, ám mindez természetesen hosszú redakció után nyerte el kanonikus, jelenlegi formáját. Szerkezetileg három, viszonylagosan jól elkülöníthető részre tagolható: egy himnuszra (2-3., 6-19), egy próféciára (4kk., 20-38) és egy panaszénekekre (39-52) versek. Az első szerkezeti egység JHVH trónra lépését énekli meg himnikus formában⁵¹⁸, míg a második az általunk is tárgyalt Nátán-jövendölést, míg a harmadik részben ennek sikertelensége fölött panaszodik a zsoltáros.⁵¹⁹

⁵¹⁵ Részletesen ld.: CLIFFORD, R.J.: *Psalm 89: A Lament over the Davidic Ruler's Continued Failure in The Harvard Theological Review*, (Vol. 73, No. 1/2, Dedicated to the Centennial of the Society of Biblical Literature (Jan. - Apr., 1980), 35-47), 36.o.

⁵¹⁶ VEIJOLA, T.: *Verheissung in der Krise: Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, (STAT.H 220, AASF.B 198, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1982).

⁵¹⁷ A „*nincs új a nap alatt*” bibliai alapvetése ez esetben is igaz az exegézis tudományára. Hiszen Veijola sem minden kutatástörténeti alap nélkül mondja azt, amit. Hasonlóképpen látta a kérdést már Wellhausen is pl. Részletesen ld.: KRUSCHE, M.: *A Collective Anointed? David and the People in Psalm 89 in JBL* (139, no. 1 2020, 87–105), 88.o.

⁵¹⁸ A témát érintő kutatástörténetben megkerülhetetlen Ahlström nagyhatású publikációja, melyben felhívja a figyelmet arra, hogy a meghaló, majd újjáéledő király ókori Közel-Keleti képe húzódhat meg a zsoltár mögött. Mindennek paralelleji megtalálhatók az Ugariti és Mezopotámiai irodalomban is, mely jelképesen azt jelenthette, hogy az életbe visszatérő király mellett népes is új életet kaphat. Ahlström mindezek mögött egy évente megült ünnepet sejtett. Ld.: AHLSTRÖM, W.: *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leinden Königs*, (CWK Gleerups Vorlag, Lund, 1958), 132-153.o.

⁵¹⁹ WARD, J.M.: *The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX in VT* (Vol. 11, Fasc. 3, Jul., 1961, 321-339), 321.o.

A zsoltárnak ez a típusú felépítése nagyon sok mindent elárul a királyzsoltárok természetéről, teológiai mondanivalójáról is. Ugyanis a jeruzsálemi uralkodó nem önmagától és önmagáért kapta hatalmát. A hatalom birtokosa csak és kizárólag JHVH lehet, ő, mint teremtő birtokolja ezeket a jogokat, és ezt adja tovább a júdeai királynak, jelesül a Dávid házának. Ám a vele kötött szövetség természete és jellege is JHVH szeretetéből fakad, vagyis ebbe az örök szövetségbe sem vetheti az ember a bizodalját hamisan, hiszen az könnyen félreértelmezésekhez vezethet, ami fölött meg is énekli fájalmát a zsoltár. Tehát a mű szerkesztettségében és szerkezetében már üzenetet hordoz: a dávidi szövetség létező valóság, ám hamis elbizakodottságra nem adhat okot.⁵²⁰ Mégis, a Dávid és JHVH között meglévő, igen mély kapcsolatot minden egyes apró mozzanatával érzékeltetni kívánja a szöveg: elég megnézni, hogy a 18. és a 19. vers is a ׀ kötőszóval kezdődik, ezáltal is hangsúlyozva, hogy a király és Isten közötti kapocs igen erőteljes, közös alapokon nyugszik, mégpedig JHVH egyértelmű ajándéka az.⁵²¹

Ezért is válik különösen is problémássá a királyság, közelebről nézve a dávidi dinasztia gyakorlatilag, és politikai értelemben vett megszűnése a fogság korában teológiai szempontból: ez által ugyanis egy olyan kapaszkodót veszítene el Izrael, melyre alapjaiban épül mind saját önértelmezésük, mind pedig reményeik.⁵²² Amennyiben ezt a dolgot témája felől nézve a Dáviddal kötött szövetség felől nézzük, úgy a krízis helyzet még inkább kiéleződik: a dávidi dinasztia mégsem tart örökké? A Nátán-jövendölés nem mondott igazat, avagy félreértelmeztük? Hasonló kérdések feszegetik szinte a teljes ószövetségi irodalmat, a fogság korában, illetve azután. Olybá tűnik, mintha a 89. zsoltár is efölött lamentálna, és keresné a teológiai kapaszkodókat. S ilyen kapaszkodót az exegeta könnyen találhat abban a magyarázati iskolában, melyről fentebb már szóltunk. Tudniillik abban, hogy a Nátán-

⁵²⁰ Ebből a szempontból külön érdekes, hogy a zsoltár nagyon erősen kiemeli, hogy minden egyes valós, és vélt politikai hatalom is csak és kizárólag JHVH kezéből származik. Olybá tűnik, hogy a zsoltár költői formában erről tesz hitvallást, illetve ebbe a teológiai folyamba kapcsolja be olvasóját, mely természetesen igencsak nagyon hasonlóságot mutat a Deuteronomium történelemszemléletével. Mint ahogyan arra is igyekszik felhívni a figyelmet, hogy a Dávid házával kötött szövetség örök jellege JHVH-hoz köthető, nem pedig a mindenkori jeruzsálemi királyhoz. Részletesen ld.: KNIFE, D.W.: *Psalm 89 and The Ancient Near East*, (Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Theology in Grace Theological Seminary, May 1973, Digitized by Ted Hildebrandt, Gordon College, MA April, 2007), 124-132.o.

⁵²¹ WARD, J.M.: *The Literary Form and Liturgical Background of- Psalm LXXXIX in VT* (Vol. 11, Fasc. 3, Jul., 1961, 321-339), 323.o.

⁵²² Ebből a szempontból külön érdekes látni azt, ahogyan a 105. zsoltár nyilatkozik a 89. versekben. Gyakorlatilag a JHVH által tett szövetségi ígéretek fundamentumát visszagyökerezteti a Patriárkáknak adott ígéretekbe. Mint ahogyan arra is kitér a szerző, hogy Ézsaiás ezt a koncepciót hogyan építi be prófétai könyvébe. Részletesen ld.: GOSSE, B.: *Les reprises du Ps 105 dans le livre d'Isaïe comme réinterprétations de la substitution de l'alliance avec David du Ps 89 par l'alliance avec Abraham du Ps 105* in ZAW, (2015, 127 (2), 281-293), 281-282 kk.

jövendölést, illetve a 89. zsoltár teljes mondanivalóját kollektíven önmagára vonatkoztatja Izrael népe.⁵²³

Az viszont a 89. zsoltár számára is kérdéses, hogy a minden napos tapasztalatok alapján, vagyis a Kr.e. 587 után bekövetkező történeti valóságot alapul véve, valóban igaznak tekinthető e Nátán jövendölés, még közelebről nézve a Dáviddal kötött szövetség „örök” jellegének értelmezése.⁵²⁴ Mindez a probléma, valamint az általa felvetett kérdések mélyen ott gyökereznek a Dáviddal kötött szövetség, és a királyzsoltárok értelmezése mögött is. S e kérdések igen szorosan összekapcsolódnak a Sion tradíciójával is, hiszen a Dávid által megtett főváros, és JHVH „lakhelye” nem szétválasztható sem a királlyal kötött szövetség értelmezésétől, sem pedig attól, hogy mindennek eszkatologikus reménységgel teli üzenete is van, illetve kell, hogy legyen. Következő exkurzusunkban ezeket az összefüggéseket igyekszünk majd feltárni.

5.5.3. Exkurzus: A Sion-énekek (lehetséges) missziói aspektusai

A Zsoltárok könyvében, a formakritika által leírt műfajok között a Sion-énekek egyedinek tekinthetők, amely nem csupán formai sajátosságaikra, de tartalmukra nézve is igaz. A forma hasonló, mint minden más himnusz esetében: dicsőítésre való felhívás, Isten tetteinek a felidézése, amit egy konklúzió zár le. Mindezek miatt már az is vitatott, hogy egyáltalán mely zsoltárok tekinthetők Sion-Énekeknek. Hermann Gunkel a következő költeményeket tartotta Sion Énekeknek: 46, 48, 76, 84, 87, 122 és 132. A 132. zsoltárt általában királyzsoltárnak tartják, így ezt nem sorolhatjuk a többi közé. Sigmund Mowinckel a 46. zsoltárt hagyja ki a listából. Mások a 84. zsoltárt kollektív panasz éneknek tartják, miközben a 68. zsoltárt is a Sion-énekek közé sorolják. Megint mások mindösszesen csak a 46, 48 és a 76. zsoltárt tartják számon a Sion-énekek között. S vannak más zsoltárok is, amelyek kapcsolódnak a Sion Énekekhez, ilyenek a 2, 9, 24, 29, 47, 48 és 110. zsoltárok. A

⁵²³ Ezen a ponton szükséges megjegyeznünk, hogy a királyság intézménye, maga a király képe már a fogság utáni időszakba eszkatologizálódott, és mindez gyakorlatilag támogatná T. Veijola magyarázati vonalát, melyet sokan követtek ezután. Ám ennek az exegetikai iránynak mindenképpen gyenge pontja az, hogy ha a királynak kijáró מְשִׁיחַ cím értelmezése valóban kollektív irányt vett, akkor a fogság utáni iratok messianisztikus töltetét és magyarázatát hogyan tudjuk ebbe a kollektív interpretációba beilleszteni? Veijola követőihez, illetve kritikájához ld. még: KRUSCHE, M.: *A Collective Anointed? David and the People in Psalm 89 in JBL* (139, no. 1 2020, 87–105), 89-91.o.

⁵²⁴ Nem véletlenül kiált fel a zsoltáros 89,40 versében: נִאֲרַתָּה בְּרִית עֲבָדֶיךָ azaz, hogy elvetette e JHVH a szolgájával kötött szövetséget?!

Sion-énekekhez való számítás kétértelmősége nyilvánvalóvá válik, amikor felismerjük a Sion forma feltűnő jellegzetességeit.⁵²⁵

Öt olyan elemet találunk ugyanis, amely megkülönbözteti a Sion-énekeket a többi himnuszról. Ezek közül az első a Sion hegyének a távoli északon fekvő, legmagasabb misztikus hegygel való azonosítása, amely megfeleltethető a kánaáni mítoszokban szereplő Cáfón hegyének.⁵²⁶ A második ilyen elemnek tekinthetők azok a folyamatok, melyek erről a hegyről erednek, ahogyan láthatjuk azt a Zsolt 87,7-ben, illetve a 46,4-ben is.⁵²⁷ A Sion-énekek harmadik megkülönböztető eleme az, hogy a Sion JHVH-nak a káosztenger felett aratott győzelmének ősi helyének tekintik. A tudósok régóta tudják, hogy létezett Izraelnek egy olyan mítosza, amely arról szólt, hogy Isten hogyan fékezte meg a káosz erőit: legyen az a Káosz Tenger vagy éppen a sárkány.⁵²⁸ Negyedik ilyen elemként definiálhatjuk, hogy Isten legyőzi a földi népeket is, méghozzá egy, a kora reggeli órákban vívott nagy csatában.⁵²⁹

Dolgozatunkra nézve viszont a Sion-énekek ötödik megkülönböztető eleme a legfontosabb, amelyet az exegetikai tudomány *Völkerwallfahrt*-nak nevez, mely azt az eszkhatologikus eseményt írja le, mely szerint a pogány népek elzarándokolnak majd a Sionhoz, s ott imádják az Istent.⁵³⁰ Az mindenesetre egyértelműen elmondható, hogy a Sion-énekek közül néhány ezek közül csak egy vagy két elemet tartalmaz, míg a 84. és 132. zsoltárok esetében egy ilyet sem találunk. Ugyanakkor a 87. zsoltárt a Sion-énekek

⁵²⁵ A kérdéshez ld. pl.: WESTERMANN, C.: *The Praise of God in the Psalms*, (John Knox Press, Richmond, VA., 1965), 65-69.o.

⁵²⁶ Melyet egyértelműen meg is találjuk a Zsolt 48,2-ben: „Szépen emelkedik a Sion hegye az egész ország örömére az északi oldalon; a nagy király városa”. (Vö.: Zsolt 89, 13; Jób 37,22; Ézs 14,13). Részletesebben ld.: COHN, R. L.: *The Mountains and Mount Zion in Judaism* (1977:26),97-115.o.

⁵²⁷ Vö.: Zak 14,8.

⁵²⁸ Ézs 10,27-34, 17,12-14. Ez a motívum megjelenik a Zsolt 46, 3-4-ben is: „Azért nem félünk, ha megindul is a föld, és hegyek omlanak a tenger mélyébe; ha háborognak és tajtékoznak is vizei, és tombolásától megrendülnek a hegyek.”. Illetve találunk rá utalást a Zsolt 65, 6-7-ben is, ahol a teremtéssel hozza kapcsolatba a tenger lecsillapítását, és a Zsolt 67,3-ban is. COHN, R. L.: *The Mountains and Mount Zion in Judaism* (1977:26), 105-106.o.

⁵²⁹ Erre reflektál a Zsolt 46,6-8 is: „Isten van benne, nem inog meg, megsegíti Isten reggelre kelve. Népek háborognak, országok inognak, ha az ÚR mennydörög, megretten a föld. A Seregek URa velünk van, Jákób Istene a mi várunk.” Arról is feltétlenül szükséges szólnunk, hogy ezen elemek mindegyike megtalálható az ókori Közel-Keleten, legalábbis tisztán látszik, hogy ezeket a mitológiai, vallástörténeti elemeket Izrael sajátjává tette, és beintegrálta őket. Bővebben ld.: ROBINSON, A.: *Zion and Cafon in Psalm XLVIII 3 in VT* (24, 1974, 118-23).

⁵³⁰ Ld. pl.: Zsolt 68,28 és Zsolt 86,9. Valamint: EISSFELDT, O.: *Baal Cafon, Zeus Kasios, und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Beiträge zur Religionsgeschichte der Altertums 1., (Max Niemeyer Verlag, Halle, 1932), 5 kk.

legtisztább példájának tartják, miközben csak a Cáfón elemre való célzást, valamint egy Vörlkerwallfahrtra történő bizonytalan utalást tartalmazza.

Ami talán még érdekesebb fejezetünk szempontjából az a tény, hogy a 86. zsoltár egy, a *Vörlkerwallfahrt* kontextusába ágyazódott imádság, ami Dávid hálaadó imádságának a mintájára fogalmazódott meg, amelyet Nátán próféciája után mondott.⁵³¹ Láthatjuk tehát, hogy minden bizonnyal hatottak egymásra az ószövetségi hagyományok és szöveghelyek ebben az esetben is, éppen ezért is próbálják a *Vörlkerwallfahrt* létét kései, fogság utáni kor szellemi, illetve teológiai irányának tekinteni. Ám mindez nem jelenti azt, hogy ne határozná meg alapjaiban Izrael teljes szellemi és lelki valóságát a Sionba vetett bizalom, amely egyrészt összekapcsolódik a királyideológiával is, s mint láthatjuk eszkatologikus távlatokat is megnyit.⁵³²

A 87. zsoltár még ennél is tovább menve, nemcsak arról tudósít, hogy lesznek prozeliták akik csatlakoznak majd Izraelhez, hanem még sokkal többről: egy olyan képet tár elénk, mely szerint a népek csatlakoznak az izraeliták közösségéhez, e folyamat részeként pedig JHVH adoptálja őket, s ezzel a jogi tettével megváltoztatja születési helyüket, „*új születést*” kapnak.⁵³³ Mindez minden bizonnyal már az ókori Izrael életében is kettős hatást és érzést kelthetett: egyrészt ennek elismerésével az idegen népek egyenrangúvá válnak velük, másrészt viszont Izrael pusztá léte mindennek a modellje kell, hogy legyen.

5.5 Összegzés

Összegezve az elmondottakat, illetve azok ekkleziológiai, missziói látásunkra gyakorolt hatását elmondhatjuk, hogy az Egyház valóságában, illetve missziói természetében nagyon erős kapaszkodókat kell, hogy találjon már az ószövetségi királyideológiában, illetve a Dáviddal kötött szövetségben is. Izrael királyai sem voltak képesek megfelelni az ideáltipikus képnek, mint ahogyan maga az izraeli társadalom sem tudta betölteni a neki szánt „modell- társadalom” szerepét ebből a szempontból. Ám ennek

⁵³¹ J. Vorndran kimutatta, hogy mennyire közel áll Ézsaiás könyvéhez, a nyelvezetét ugyanis az Ézs 2, 7, 25, 51-ből kölcsönzi. A 8. és 10. versek pedig egy jövőbeli próféciát tételnek fel. Részletesebben ld.: MILLER, R.D.: *The Gentiles in the Zion Hymns: Canaanite Myth and Christian Mission in Transformation*, (Vol. 26, No. 4 October 2009, 232-246), 235.o.

⁵³² Különösen érdekes megnézni ebből a szempontból a vonatkozó prófétai szövegeket is, hiszen a vízió, melyet láttatnak nagyon sok hasonlóságot mutat a Sion-Énekek által lefestett képpel. Ehhez, illetve a *Vörlkerwallfahrt*, illetve a Sion tradíció eredetéhez is ld.: LYNCH, M.J.: *Zion's Warrior and the Nations: Isaiah 59:15b-63:6 in Isaiah's Zion Traditions in The Catholic Biblical Quarterly*, (Vol. 70, No. 2, April 2008, 244-263), különösen is 247-250.o.

⁵³³ Nehéz lenne nem észrevenni, hogy az Újszövetség, különösen is Pál mennyire beépítette mindezt krisztológiai tanításába. MILLER, R.D.: *The Gentiles in the Zion Hymns: Canaanite Myth and Christian Mission in Transformation*, (Vol. 26, No. 4 October 2009, 232-246), 237.o.

igényét a Héber Biblia sehol nem adja fel, mindezt láthattuk az etikai konzekvenciák levonásából, sőt, a történelem alakulásának egyik fő indokát is ebben látták. Mindezek alapján ezen szövegek távoli, teljes eszkatologikus értelmezését sem tarthatjuk helyesnek, hiszen az ilyen típusú felelőssége minden korban kell, hogy vonatkozzon Isten népére. Álljon itt végezetül egy idézet N. Lohfinktól⁵³⁴, mely tökéletesen megvilágítja a fejezet fő mondanivalóját, s a mi célunkat is vele, illetve tulajdonképpen a teljes dolgozattal. „Az Egyház nem egy jobbfajta másolata a társadalomnak... hanem annak a szöges ellentéte”. Ez a békének a látomása, amelyet a Zsolt 46, és a 72,6-7, illetve a 76,2 vízionál. A „már igen” és a „még nem” feszültségének a feloldása tehát olyan missziói elköteleződést kell, hogy kiváltson a mindenkori keresztyénségből, hogy az mind centripetális, mind pedig centrifugális értelemben megmutatkozzon.

⁵³⁴ LOHFINK, N., ZENGER, E.: *The God of Israel and the Nations*. (The Liturgical Press Collegeville, MN, 2000), 118.o.

VI. fejezet: A szövetség a prófétai irodalomban

6.1 Bevezető gondolatok

Azt mindenekelőtt szükséges látnunk, hogy a prófétai irodalom a maga sajátos stílusában mindig is az adott politikai-társadalmi, vallási struktúrák ellen emelte fel a hangját, illetve foglalt állást. Különösképpen igaz ez akkor, amikor a fogság körüli, illetve azutáni időszakban kellett újra értelmezni Izrael és a szövetség kapcsolatát, vagy ha úgy tetszik, a JHVH és népe között fennálló kapcsolatot. Mindez különösen igaznak tűnik, ha arra gondolunk, hogy a Deuteronomista hathatós munkájának köszönhetően a Sinai-szövetségnek a Deuteronomista szűrőjén átszűrt esszenciája vált az izraeli társadalom alapvető építőanyagává ebben az időszakban, amely alapjaiban inogott meg az exíliumi időkben.⁵³⁵

Ebből a szempontból nézve tehát a prófétai irodalom ennek az „újra értelmezett szövetségnek” az elméleti alapjait, gyakorlati megélését kívánta mederbe helyezni, illetve még az ezt megelőző századokban a szövetség erővonalainak helyes látására, megértésére igyekezett a figyelmet ráirányítani. Témánk szempontjából kiemelten fontos megvizsgálunk ebből a szempontból két prófétai igeszakaszt, illetve nézőpontot: Deuteró-Ézsaiás vízióját, illetve az új szövetség ígéretét Jeremiás könyvében. A Kr.e. 6. században élt próféták szövetséghez való hozzáállását, viszonyulását igyekszik tipologizálni, kategorizálni a bibliatudomány, melyet öt csoportban fogalmazhatunk meg: **1.** a régi szövetség kontinuitásának megerősítése, különösen a Sinai-szövetség esetében⁵³⁶, de hasonlóképpen találunk utalásokat a patriárkákkal kötött szövetség⁵³⁷, vagy éppen a Dáviddal kötött szövetség⁵³⁸ folytatólagosságára is. **2.** a második csoportba azok az igeversek tartoznak, melyek vitatják a szövetségre való legitim hivatkozást, mivel úgy tűnik, Isten visszautasítja az ő népét.⁵³⁹ **3.** a harmadik típusú gondolkodás ebben az isteni visszautasításban csak ideiglenességet lát, melyet a helyreállítás fog majd követni.⁵⁴⁰ **4.** A következő csoport azokat az igehelyeket, illetve látásmódot helyezi előtérbe, melyek a népnek, mint szövetséges

⁵³⁵ ROM-SHILONI, D.: *The Covenant in the Book of Jeremiah On the Employment of Family and Political Metaphors in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bauckham and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 153.o.

⁵³⁶ Ézs 54,7-8

⁵³⁷ Gen 17,7-8

⁵³⁸ Jer 33,17-18

⁵³⁹ Jer 14,19.21

⁵⁴⁰ Ézs 14,1 Jer 31,33-34; Zak 1,17

félnek a visszafogadásáról, újra adoptálásáról szólnak.⁵⁴¹ 5. Az utolsó nézőpont pedig a bűnbánatnak, a bűnbocsánatnak a szerepét hangsúlyozza, mint amely legitimálja az eredeti szövetséget, szövetségeket.⁵⁴²

Mindezek az értelmezési lehetőségek természetesen nem vegytiszták, a kor prófétai műveiben általában mindegyikre találhatunk utalásokat. A prófétai igehirdetés nem egyoldalúan és kizárólagossággal közelít a kérdéshez, akár egy könyvön belül, különösen is Jeremiás esetén többféle megközelítési módot találhatunk, melyet minden valószínűség szerint a politikai és katonai helyzet változása is nagyban befolyásolhatott.⁵⁴³

Mindezek után szükséges a két próféta vonatkozó locusait megvizsgálni, különösen a dolgozatunk témáját érintő kérdésekben, mindazonáltal nem hagyhatjuk figyelmen kívül az akadémiai exegézis eredményeit, módszertanát, látásmódját. Azért is szükséges őket együtt, egy lapon tárgyalni, hiszen az régóta egyértelmű a kutatók számára, hogy Jeremiás próféta hatása kimutatható Deutero-Ézsaiás igehirdetésében, illetve könyvének anyagának elrendezésében.⁵⁴⁴

Ilyennek tekinthető a tény, hogy az Ézs 65. fejezete igen erőteljesen használja a Jer 29. részében található, a fogságban lévőknek írott levél frazeológiáját, melyet minden valószínűséggel ismert. Mint ahogyan az is alátámasztani látszik mindezt, hogy a Jer 3,1-ben található válás leírását, melyben a próféta JHVH és Izrael válásáról beszél, az Ézs 50,1 szintén ismeri, ám azt meg nem történtnek látja. Amellett sem mehetünk el szó nélkül, hogy mindkét próféta működésére, mondanivalójára hatott az asszír királyideológia, mely legerőteljesebben a két próféta könyve közül Deutero-Ézsaiásnál érhető tetten.⁵⁴⁵

⁵⁴¹ Jer 30,22, 31,1 32,38

⁵⁴² Lev 26,40, Dt 4,29-31

⁵⁴³ ROM-SHILONI, D.: *The Covenant in the Book of Jeremiah On the Employment of Family and Political Metaphors in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bauckham and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 160-161.o. A szerző véleménye szerint a Jeruzsálem bukását követő közvetlen időszakban a próféta hangja és hozzáállása is megváltozhatott, már ami a szövetséget és JHVH hűségét illeti, ezáltal a vigasztaló hangnem válik hangsúlyosabbá az ebből az időszakból származó igékben.

⁵⁴⁴ Ld.pl.: CASSUTO, U.: *On the Formal and Stylistic Relationship between Deutero-Isaiah and Other Biblical Writers* in CASSUTO, U.: *Biblical and Oriental Studies*, (vol. 2, Magness Press, Jerusalem, 141-178), 141 kk.

⁵⁴⁵ Részletesebben ld.: SOMMER, B.D.: *New Light on the Composition of Jeremiah in The Catholic Biblical Quarterly*, (Vol. 61, No. 4, (October 1999) 646-666), 646-651.o.

6.2 Deutero-Ézsaiás és a Szövetség kapcsolata

6.2.1. Deutero-Ézsaiás könyvének szerkezete, vallástörténeti háttere

A kutatók jelentős többsége egyetért abban, hogy az Ézs 40-55. fejezetek önálló irodalmi egységet alkotnak, mely minden valószínűség szerint a babiloni fogság idejében keletkezhetett. A könyv szerkezetét illetően alapvetően megfigyelhetjük, hogy a mű összetett, irodalmi szempontból erősen szerkesztett egységet alkot.⁵⁴⁶ Laato egy prologust (Ézs 40,1-2), egy epilógust (Ézs 52,13-53,12) különböztet meg, melyek között öt, jól elkülöníthető ciklust vél felfedezni, melyek mindegyikének van egy központi szakasza, amely a központi témát is hangsúlyozza, s mely szakaszok valóban, majdnem mértani pontossággal is középpontban helyezkednek el.⁵⁴⁷

Még részletesebben tárgyalja a kérdést Kustár Zoltán, aki a nemzetközi kommentár irodalom alapján két fő egységre bontja a könyvet: a 40-48. részek Jákóbot és Izraelt szólítja meg hímnemben, míg a 49-54. részek Siont és Jeruzsálemet nőnemben. Mint ahogyan arra is kitér, hogy az első kivételével, az összes Ebed-JHVH ének a második nagy egységben található, melyet komoly szerkesztői munka eredményeképpen értelmeznek a kutatók.⁵⁴⁸

Mindezek alapján a könyv szerkezetét a következőképpen vázolhatjuk fel⁵⁴⁹:

40, 1-11 Prológus: A hazavezetés ígérete

I. 40-48: Jákób-Izrael (hímnemű megszólításban)

40,12-41,29: Istenhez senki nem fogható

42,1-9: I. Ebed-JHVH ének

42,10-13: I. Himnusz

42,14-44,22: Isten megváltja vak és süket szolgáját

44,23: II. Himnusz

44,24-45,7: Círus-orákulum

45,8: III. Himnusz

45,9-48,18: AZ ÚR az egyetlen Isten

⁵⁴⁶ A könyv bevezetéstani kiértékeléséhez magyar nyelven ld.: KUSTÁR, Z.: *Deutero-Ézsaiás könyve válogatott fejezeteinek magyarázata (Ézs 40-44)*, (Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2021), 7-27.o.

⁵⁴⁷ LAATO, A.: *The Composition of Isaiah 40-55 in JBL*, (109/2, 1990, 207-228), 210-212.o. A szerző nemcsak az egyes szakaszok, Ebed-JHVH énekek chiazmusát emeli ki, hanem egymással való szoros összefüggéseiket is. Ld. uo. illetve következő oldalakon.

⁵⁴⁸ Részletesebben, és további irodalmi utalásokhoz ld.: KUSTÁR, Z.: *Deutero-Ézsaiás könyve válogatott fejezeteinek magyarázata (Ézs 40-44)*, (Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2021), 9-11.o.

⁵⁴⁹ Részletesebben ld.: KUSTÁR, Z.: *Deutero-Ézsaiás könyve válogatott fejezeteinek magyarázata (Ézs 40-44)*, (Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2021), 167.o.

46-47: Babilon bukása	48,20-21: IV. Himnusz
II. 49-54: Sion-Jeruzsálem (nőnemű megszólításban)	
49, 1-12: II. Ebed-JHVH ének	49,13: V. Himnusz
49,14-50,3: Isten visszafogadja a kitaszított Siont	
50,4-11: III. Ebed-JHVH ének	
51,1-52,6: Vigasztalás és üdvösség Sionnak	
52,7-8+11-12: Epilógus I: Isten hazavezet	52, 9-10: VI. Himnusz
52,13-53,12: Epilógus II: IV. Ebed-JHVH ének	54, 1-3: VII. Himnusz
54,4-17: Sion kárpótlása	
55,1-13 Epilógus III: Isten ígéretei felüdítenek	

6.2.1.1 Deutero-Ézsaiás könyvének vallástörténeti háttere

A könyv mondanivalójával, szerkezetével, de mindenekelőtt stílusával kapcsolatban azt is szükséges megjegyeznünk, hogy a kutatástörténet már igen régóta vél hasonlóságokat felfedezni az ékírási királyi szövegek, valamint a babiloni udvari stílus és Deutero-Ézsaiás igehirdetése között. Viszont megjegyzendő az is, hogy ez az irodalmi műfaj már az újbabiloni korszaknál hamarabb is jelen volt a térségben, s nem kizárt, hogy a próféta ismerhette ezeket a hagyományokat. Ilyennek tekinthető az is például, hogy a királyt ezekben a szövegekben az istenség a saját nevében szólítja, amely visszaköszön abban, ahogyan a próféta viszonyul Círuszhoz.⁵⁵⁰ További hasonlóságokat is találhatunk az akkád királyi címek és Deutero-Ézsaiás szóhasználata között. Az Ézs 42,7-ben található kifejezés: *„Nyisd meg a vakok szemeit, hozd ki a börtönből a foglyokat, a fogházból a sötétben ülőket!”* - mely egyébként egy nagy prófétai célként is áll előttünk paralleljét megtalálhatjuk Sargon egyik feliratában is: *„A Sipparban, Nippurban, Babilonban és Borsippában lakó embereket, akiket önhibájukon kívül börtönöztek be; megszabadítottam őket börtönükből, és kihoztam őket, hogy fényt lássanak.”*⁵⁵¹

A születés előtti elhívás motívuma is megtalálható az ékírási hagyományban, elég, ha csak Samassumukin⁵⁵² szavait idézzük: *„A megformáltatásom helyén, (azaz az anyaméhben), az anyában, aki hordozott engem, Erua, az istenek királynője kegyelmesen*

⁵⁵⁰ Ézs 43, 1. Valamint.: SMITH, M.: *II Isaiah and the Persians in JAOS*, (13, 1963, 415-421).

⁵⁵¹ LAMBERT, W.G.: *Three Literary Prayers of the Babylonians in Archiv für Orientforschung* (19. Bd. (1959-1960), 47-66), Published By: Archiv für Orientforschung (AfO)/Institut für Orientalistik.

⁵⁵² Uralkodott Kr.e. 652-648 között Babilonban.

szólt hozzám, és nevemen szólított, hogy uralkodjak az emberek fölött”.⁵⁵³ Mindezt, illetve a Jer 1,5-ben található igét, melyben JHVH a népek prófétájává teszi Jeremiást Deutero-Ézsaiás egész Izraelre vonatkoztatja. Méghozzá abban az értelemben, hogy a szövetség népének kell más népek felé betöltenie ugyanezt a feladatot. Érdekes látni ebből a szempontból, hogy az alapvetően királyoknak és királyokról szóló feliratok jellemző motívumait hogyan értelmezi Izrael egészére a próféta, és helyezi saját teológiai mondanivalójába oly módon, hogy tulajdonképpen kollektív újra értelmezése ez az alapvetően két felet tartalmazó szövetség nyitottsága felé.⁵⁵⁴

6.2.2 A választottság, kiválasztás fogalma Deutero-Ézsaiás szemszögéből

Abban a tekintetben semmiképpen nem nevezhetjük „új” megközelítési módnak azt, ahogyan Deutero-Ézsaiás közelít a népek felé, hogy ez már gyakorlatilag az Ábrahámval kötött szövetségben is benne foglaltatik, mint ahogyan láttuk azt, az erről szóló fejezetben. Vagyis, a látszólag egy családra, és egy népre fókuszáló történet gyakorlatilag a teljes teremtett világot magában foglalja.⁵⁵⁵

Mégis, ahhoz, hogy kontextusában megértsük a próféta nagy vízióját a „népek zarándoklatáról Sionhoz”, szükséges közelebről megvizsgálnunk, hogy hogyan használja és érti a választottság fogalmát, és mindez hogyan viszonyul mindez Izraelnek a más népekkel való kapcsolatához.

6.2.3. A בָּחַר etimológiája

A választást, kiválasztottságot kifejező bibliai héberben leginkább használatos ige minden valószínűséggel egyiptomi gyökerekkel rendelkezik, a *stp* gyök ugyanis azt jelenti, hogy kiválasztani valakit egy nagyobb csoportból, vagy éppen előtérbe helyezni valakit a másikkal szemben.⁵⁵⁶ Mindeközben a mezopotámiai irodalomban a *w(atu)* ige szorosan a király választásához tartozik, miszerint az istenség keresi azt a személyt, akit királlyá lehet választani, és elfoglalhatja ezt a hivatalt. Az Újbabiloni *beheru* ige már igencsak közel áll a

⁵⁵³ PAUL, S.M.: *Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions in Journal of the American Oriental Society*, (Vol. 88, No. 1 (Jan. - Mar., 1968), 180-186), 185.o. Mindez a gondolat egyébként a Jer 1,5-ben is megtalálható.

⁵⁵⁴ PAUL, S.M.: *Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions in Journal of the American Oriental Society* (Vol. 88, No. 1 (Jan. - Mar., 1968), 180-186), 186.o.

⁵⁵⁵ Mint ahogyan az is nehezen vitatható, hogy mind az Ábrahámval kötött szövetséget követően, mind pedig később is, egy igen erőteljesen jelenlévő feszültség figyelhető meg Izrael és a többi nép kapcsolatát illetően, mellyel a teljes Héber Biblia küzd. Ld.: SCOBIE, C.H.H.: *Israel And The Nations: An Essay In Biblical Theology in Tyndale Bulletin*, (43.2 (1992), 283-305), 285.o.

⁵⁵⁶ Ld.: SEEBAS, H.: “*bhr*”, *Theological Dictionary of the OT*, Vol. 2, (bdl – galah), eds; G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgern, Translated by John T. Willis, (Eerdmans Pub. Co., Michigan, 1988), 73.o.

bibliai gyökhöz, mely magában foglalja a „vizsgálódni” jelentést is. Mindezek alapján a bibliai héber בָּחַר igéje magában foglalja azt a jelentést is, hogy az aktuális szükségletek alapján választani, méghozzá alapos megfontolás alapján.⁵⁵⁷

6.2.4. Választottság, kiválasztás. Más népekért, avagy más népek ellenében?

Mint azt fentebb láttuk, a teljes Héber Biblián végig ott húzódó kettősség teljes mértékben megfigyelhető ebben a prófétai kompozícióban is, amelyet a בָּחַר ige jelentéstartalma is magában foglal. Mindennek eklatáns példáit látjuk, ha egy pillantást vetünk a következő igehelyekre: (Ézs 41,11,13, 49,25, 51,22-23, 54,15-17). Mindezekben azt látjuk, hogy Izrael ellenségei vereséget fognak szenvedni, sőt, akár feláldozhatók is Izrael kedvéért, (43, 3-4)!⁵⁵⁸

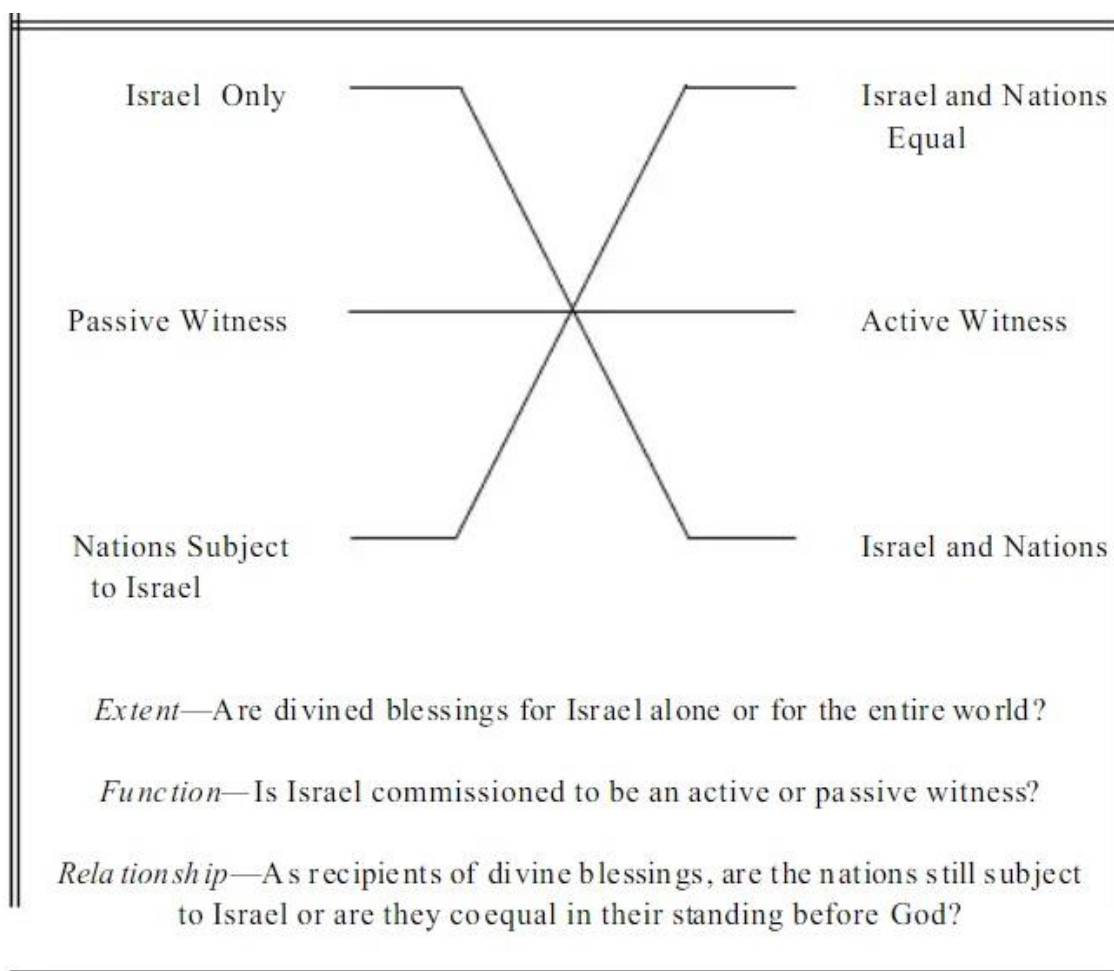
Másrészt viszont azt is láthatjuk, hogy JHVH maga hívja ezeket a népeket önmagához, hogy megmeneküljenek, (Ézs 45,22-23), sőt, a szolgáját „népek világosságának” nevezi, (42,6; 49,6), mint ahogyan arra is felhívja a figyelmet, hogy a népek csodálattal fogják szemlélni Izrael szabadulását, ezért ők maguk fognak eljönni és JHVH-hoz csatlakozni, Izraelt szolgálni. Mindez igen fajsúlyos kérdések felé vezet minket a dolgozat egészének szempontjából is. Izrael önmagát egyenlőnek tekintette más népekkel? Izrael, mint népek világossága aktív vagy passzív szereplőként értelmezendő-e ebben az összefüggésben? Centripetális, vagy centrifugális értelemben szükséges-e látnunk az Izraelhez elzarándokló népeket, illetve Izrael szerepét ebben?

Az alábbi diagram kiválóan megmutatja ezek lehetséges összefüggéseit, egymással való kapcsolatukat, és egymásra való hatásukat. Valamint olyan kérdéseket is felvet, miszerint egyenlőképpen részesülnek e JHVH áldásában a zsidók és a pogányok? Izrael ebben az értelemben választott nép „marad-e”? A próféta ezekben az igékben egy univerzálisan megvalósuló üdvösséget lát-e, amelynek Izrael, mint „misszionárius” is

⁵⁵⁷ Ld.: SEEBAS, H.: “bhr”, *Theological Dictionary of the OT*, Vol. 2, (bdl – galah), eds; G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Translated by John T. Willis, (Eerdmans Pub. Co., Michigan, 1988), 74.o. Illetve NICOLE, E.: “bhr”, *Dictionary of the OT Theology and Exegesis*, Vol-1 ed., Willem A. Van Gemeren (Paternoster Press, UK, 1996), 638.o.

⁵⁵⁸ GRISANTI, M.A.: *Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40-55: An Update in TMSJ*, (9/1 (Spring 1998) 39-61), 40-41.o. Ezekon a helyeken néhányszor igencsak negatív színben feltüntetve a többi népet, akik akár láncokban is ábrázol a próféta.

tevékeny tagja? Érdeemes ebből a szempontból alaposan, minden lehetőséget megvizsgálva szemlélni a következő ábrát.⁵⁵⁹



A fenti ábra alapján az egyértelműen látszik, hogy a centripetális látásmód igen egyértelműen felfedezhető nemcsak Deutero-Ézsaiásnál, hanem a teljes Ószövetségben is. (Ld. pl. Mik 4,1-2; Zsolt 87). A kutatástörténet ugyanakkor nagyjából az 1950-es évekig kiállt a centrifugális univerzalista felfogás mellett, miszerint Izrael sajátos helyzetéből fakadóan ebbe a speciális, JHVH és közötté fennálló kapcsolatba igyekezett behívni másokat is.⁵⁶⁰ Mindennek megerősítéseként olyan nézetek is felmerültek, miszerint Ézsaiás ezekben

⁵⁵⁹ Az ábrát ld.: GRISANTI, M.A.: *Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40-55: An Update in TMSJ*, (9/1 (Spring 1998) 39-61), 42.o. Azt mindenképpen szükséges elmondanunk, hogy ezek a kérdések gyakorlatilag a teljes Újszövetség mögött ott húzódnak, és még jó néhány évszázaddal később sem egyértelműen eldöntött kérdések a zsidóságon belül. Ld. pl.: ApCsel 15. fejezetét, vagy éppen a Róm 9-11-et, de jó néhány passzust lehetne még felsorolni, hiszen mint említettük a teljes Újszövetség küzd ezekkel a kérdésekkel.

⁵⁶⁰ Elég, ha csak Kálvin és Luther Ézsaiás kommentárjaira gondolunk, de ide sorolhatjuk JACOB, E.: *Theology of the Old Testament*, (A. W. Heathcote and P. J. Allcock, trans. (New York: Harper and Row, 1958), vagy éppen SELLIN, E.: *“Der Missionsgedanke im Alten Testament”*, (Neue Allgemeine Missionszeitschrift 2, 1925), munkáit is.

a fejezetekben olyan eszkatologikus távlatokat nyit meg, melynek „fordulópontján” Izrael passzív szerepéből kilépve aktívan hirdeti a JHVH hitet más népek számára.⁵⁶¹

Az utóbbi évtizedekben a centripetális-centrifugális terminológiát egyre inkább felváltotta a nacionalizmus-univerzalizmus ellentétpárja.⁵⁶² Ennek kapcsán újabban többen látják Ézsaiás próféta teljes könyvét úgy, hogy annak az univerzalitás központi témája, olyannyira, hogy a teljes prófétai gyűjteményt végig kíséri a motívum, hogy JHVH még a legtávolabbi népeket is magához hívja.⁵⁶³ Ennek kapcsán a „decentralizált univerzalizmus” perspektívája is egyre erőteljesebben jelent meg a könyvvel foglalkozó munkákban, melyek leginkább mediátori szerepben látják Izraelt.⁵⁶⁴

A dolgozat témájához kapcsolódóan talán még ennél is érdekesebb az a gondolat, hogy JHVH egy „újabb, még erősebb” kapcsolati szintre lép Izraellel, méghozzá a népek érdekében, **עַם בְּרִית** lesznek. S ez által a megújult kapcsolat által más népek is önként kívánnak csatlakozni majd Izraelhez.⁵⁶⁵ Más hangok is megjelentek azonban, akik szerint Deutero-Ézsaiás elsősorban Izraelre, illetve Izrael üdvösségére koncentrál, és minden más csak perifériális, avagy másodlagos szerepet tölt be.⁵⁶⁶ Mindazonáltal olyan vélemények is

⁵⁶¹ Ld. pl.: VOLZ, P.: *Jesaja II, übersetzt und erklärt*, KAT, (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1932). Volz odáig is elment, hogy a missziói alapjait látta az első három Ebed-JHVH énekekben, különösen is az elsőben. Ld. i.m. 20 kk. Ld. még: TORREY, C.C.: *The Second Isaiah: A New Interpretation*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1928). Ezzel szemben áll JACOB, E.: *Theology of the Old Testament*, (A. W. Heathcote and P. J. Allcock, trans. (New York: Harper and Row, 1958), 217.o. Aki mindennek a megtörténtét teljesen JHVH kezébe utalja, és csak az eszkatonban látja mindezt teljesen megvalósulni.

⁵⁶² Mint ahogyan a modern missziológia is ez inkluzív-exkluzív terminológiát szereti használni, és tesszük azt mi is jó néhány helyen a dolgozatban.

⁵⁶³ Ld. különösen is: WODECKI, B.: *“Heilsuniversalismus im Buch des Propheten Jesaja”* Dein Wort Beachten: Alttestamentliche Aufsätze, J. Reindl and G.Hentschel, eds. (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1981).

⁵⁶⁴ GRISANTI, M.A.: *Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40-55: An Update in TMSJ*, (9/1 (Spring 1998) 39-61), 48-49.o. Hasonlóképpen látja a kérdést: PÁKOZDY, L.M.: *Az Ebed-Jahweh Deutero-Jesaja Theológiájában*², (Ráday Kollégium, Budapest, 1989), 53 kk. Pákozdy Ebed-JHVH-t Izraellel, mint néppel azonosítja, akiken keresztül kell eljutnia JHVH igazságának mindenkihez. Véleménye szerint az Ábrahám tradíciót és az Ábrahámnak adott célt értelmezi a próféta a fogságban élő népre.

⁵⁶⁵ Ézs 42,6; 49,8, illetve 44, 3-5, amely már erről az új közösségről ír, mely fennáll zsidók és pogányok között. Alapvetően ld.: Ld. FEUILLET, A.: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, s.v. *“Isaïe (le livre d’)”*, (1949, 4).

⁵⁶⁶ Alapvetően különbséget tesznek univerzalizmus, prozelitizmus és misszió között. S teszik ezt nagyon jogosan véleményünk szerint! Ugyanis ezek a fogalmak alapvetően nem ugyanazt jelentik, még ha valamilyen szinten természetesen össze is tartoznak. Am a választott nép szemszögéből nézve az univerzalista nézőpont még semmiképpen sem jelent szükségszerűen aktív missziói szerepet, mint ahogyan az sem, hogy a prozelitákat befogadják, hiszen ők önként szeretnének csatlakozni Izraelhez. Míg a misszió egy nagyon is aktív, tudatos cselekedet folyamatot, felelősségvállalást kell, hogy jelentsen ebben az összefüggésben is. Ld.: MARTIN-ACHARD, R.: *A light to the nations; A study of the Old Testament conception of Israel's mission to the world*, (Oliver and Boyd, Edinburgh, 1962), 3-5.o.

akadtak, akik éppen ezen distinkciók mentén látták azt, hogy a próféta igehirdetése által mozdult el Izrael a prozelitizmustól az aktív missziói szerepbe.⁵⁶⁷

Szükséges azt is figyelembe vennünk, hogy olybá tűnik, mintha az a szabadítás, melyet JHVH által kapott Izrael hívná fel a figyelmét a többi népre arra, hogy JHVH az egyedüli ÚR. Mindez pedig azért lehetséges, mert Izrael mindezt nem tartotta meg magának, hanem azt széles körben hirdette, illetve hirdeti.⁵⁶⁸ Amiben viszont egyáltalában nincs egyetértés a kutatók között az az, hogy mindez valóban a pogány, nem-zsidó népekre is vonatkozik, avagy a szétszóródott zsidóság összegyűjtésére igaz csupán. Afelől viszont már tisztábban látunk, és a dolgozat témájában is kulcsfontosságú a kérdés, hogy a más népek szövetséghez való tartozásának összekötő kapcsa Izrael, aki még ennek a szabadításnak az örömét is szükséges, hogy hirdesse számukra.⁵⁶⁹

Mindez összefügg Jeruzsálem újjáépítésének víziójával is, melyet összeköt a prófétai igehirdetés a gyerekekről való gondoskodás képével is. Megjegyzendő azonban, hogy itt Izrael passzív szerepben mutatkozik meg, és mintha azt is sugallaná a szöveg, hogy a népek egyfajta alárendelt szerepben jönnek majd el Sionhoz.⁵⁷⁰ Látszólag rövidre is zárhatná kérdezősködésünket, és kimondhatnánk a végső verdiktet: Deutero-Ézsaiás vonatkozó szakaszai nem tartalmazznak egyértelműen olyan inkluzív elemeket, melyek hatással lehetnének saját missziói felfogásunkra, önértelmezésünkre. Azonban a helyzet korántsem ennyire egyszerű. A Héber Bibliában ugyanis találunk olyan történeteket, igeszakaszokat, melyek a partikuláris választottakon keresztül kapcsolódnak a nagyobb egészhez. Elég, ha csak József történetére gondolunk, vagy éppen az ÚR szenvedő szolgájára Deutero-Ézsaiás esetében.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ GÉLIN, A.: *The Religion of Israel*, (Hawthorn, New York, 1959), 79.o. Fontosnak tartjuk azt is megjegyezni, hogy már Proto-Ézsaiás könyvében is igen erőteljesen ott húzódik az üzenet, sőt, az előző fejezetre reflektálva, mintha a „Dávidi képet” keresnék a népek, mely alatt egyesülhetnek JHVH dicséretében. Ehhez, illetve Proto-Ézsaiás további univerzalista aspektusaihoz ld.: DAVIES, G.I.: *The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah in The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*; ed. Jacques Vermeylen, (Peeters, Leuven, 1989), 97.o.

⁵⁶⁸ Természetesen ez a vigasztaló üzenet nem szakítható ki a fogság kontextusából, melyben megszólal a prófétai üzenet. Ld. még: WINKLE, V.: *The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL-LV*, in VT (35/4, 1985), 446-458.o.

⁵⁶⁹ Hasonlóan látja: CHILDS, B.S.: *Isaiah: A Commentary*, (Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000), 326.o.

⁵⁷⁰ SCHULTZ, R.L.: *Nationalism and universalism in Isaiah in Interpreting Isaiah. Issues and approaches*, (IVP Academic, Downers Grove, 2009), 124.o.

⁵⁷¹ KAMINSKY, J.S.: *The Concept of Election and Second Isaiah: Recent Literature*, in *Biblical Theology Bulletin*, (vol. 31, 4, 135-144), 141.o.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy valóban egyenlőnek is tartja Izraelt a többi néppel a próféta, legalábbis ebben az összefüggésben. Azt viszont mindenképpen kiemeli és megerősíti, hogy egy olyan közösségben lehetnek együtt elsősorban JHVH-val, másodsorban pedig Izraellel, ami igazságra és békességre épül, s amely kapcsolat áldásként értelmezendő a többi nép szemszögéből nézve.⁵⁷²

6.3 Exkurzus: Jónás könyvének missziói jelentősége

Jónás próféta könyvének történetiségét megítélendő, a kutatók jelentős többsége azon a véleményen van, hogy a rövid prófétai könyvet nem tekinthetjük történeti leírásnak⁵⁷³, sokkal inkább egy olyan Midrásként áll előttünk, mely nagy valószínűséggel valamikor az Ezsdrás-Nehémiás korszakban születhetett, és a Második Templom időszakában egyfajta teológiai ellenpárjaként szolgálhatott a korszak exkluzivitásra törekvő zsidóságában.⁵⁷⁴ Mindezt megerősíti a prófétai könyv nyelvezetére jellemző sarkos, néha túlzónak is tekinthető nyelvezet.⁵⁷⁵ Egyes kutatói vélemények szerint éppen ez, az abszurditás határait súroló nyelvezet és csodatételek azok, amelyek megadják a teljes prófétai könyv esszenciáját: JHVH jó terve a népekre nézve, mely magában foglalja az ellenséges nagy várost is akár ilyen abszurd módon kell, hogy hasson az olvasóra is, ezáltal is felhívva a figyelmet ennek szükségességére.⁵⁷⁶ Erre viszont aligha tekinthetünk teljesen új elemként a Jónás könyvében, hiszen már láthatjuk ezt a 2Kir 8,10-15-ben, vagy éppen a 2Kir 5-ben is.

⁵⁷² GELSTON, A.: *Universalism in Second Isaiah in The Journal of Theological Studies*, (Vol. 43, No. 2 October 1992, 377-398), 381.o.

⁵⁷³ WOLFF, H.W.: *Studien zum Jonabuch*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1965), 13.o. Arról is szükséges szólnunk, hogy szintén ő, öt nagyobb egységre bontotta a prófétai könyvet. 1. Az elhívás és elmenekülés, (1, 1-3), 2. Jónás féelme és a hajósok Isten iránt való féelme, (1 4-16), 3. Visszafordulás és újra elköteleződés, (1,17-2,10), 4. Jónás ígehirdetése, Ninive bűnbánata és Isten könyörületesége, (3, 1-30), 5. Jónás a bokor alatt, (4, 1-11). Részletesebben ld.: Ludwig, F.: *Jonah's Mission: Intercultural and Interreligious Perspectives in Word & World*, (Volume 27, Number 2, Spring 2007, 185-195), 187-190.o.

⁵⁷⁴ Részletesebben ld. pl.: BOLIN, T.M.: *Freedom beyond Forgiveness, The Book of Jonah Re-Examined*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 236), (Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997), 33 kk.

⁵⁷⁵ Pl.: A hatalmas város Ninive, melynek óriási lakossága egy rövidke prédikációra megtér, avagy egyes vélemények szerint a nagy hal, amely elnyelte Jónást is ilyennek tekinthető. Részletesebben ld.: FRETHEIM, T.F.: *The Exaggerated God of Jonah in Word & World*, (Volume 27, Number 2, Spring 2007, 125-135), 125-127.o. Érdekes viszont, hogy a Jón 2-ben található zsoltár, a Zsoltárok könyvének olyasfajta esszenciáját adja, ami által nehezen elképzelhető, hogy azok a könyv keletkezésekor ne lettek volna ismereteseek. Ld.: KARASSZON, I.: *Fordított kakukktójas Redakció és teológia a Jónás könyvében in Az Ószövetség Másik fele*, (Sapientia Főiskola — L'Harmattan, Budapest, 2010, 105-124), 108-109.o.

⁵⁷⁶ Ld.: MAGONET, J.: *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, (Almond Press, Sheffield, 1983), 106.o.

Mint ahogyan láthatunk motívumokat a deuteronomiumi teológiából is, vagy éppen Jeremiás igehirdetéséből, sőt, Illés személyéből is.⁵⁷⁷

Mindenesetre azt szükséges megjegyeznünk, hogy Jónás Ninivében mondott „prédikációja” sokkal inkább a város pusztulásáról szól, semmint annak üdvösségéről. Mindez felveti azt az interpretációs lehetőséget is, hogy JHVH az emberi gyengeség, vagy éppen engedetlenség ellenére viszi véghez tervét.⁵⁷⁸ Mindez talán azt a kérdést is felvetheti az olvasóban, hogy valójában és elsősorban nem is azok az emberek tértek meg, akiknek Jónás prédikált, hanem mindenekelőtt maga a próféta.⁵⁷⁹

Dolgozatunk egészének szempontjából viszont releváns párhuzamként állhat előttünk Jónás és Noé történetének hasonlósága. Hiszen mindkét esetben pusztulást tervez JHVH az emberek bűne miatt, és mindketten egy hajón utaznak. Negyven napon át esett az eső Noé történetében, míg Jónás esetén negyven nap múlva pusztult volna el Ninive. Mindkét történetben szerepel a נִינְוִי szó, ám míg Noé esetében beváltotta missziói küldetését, addig a próféta igyekezett a feladat elől elmenekülni. S ilyenek tekinthető az is, hogy az állatok mindkét történetben kiemelt fontosságot kapnak.⁵⁸⁰ Ilyen értelemben tehát a szövetség megújító erejét hangsúlyozza a prófétai könyv is, amely nemcsak kizárólag az idegen népekre vonatkozóan fogalmaz meg pozitív attitűdöt, hanem egyúttal azt is, hogy a JHVH-val szövetségben álló Izraelre is kell, hogy vonatkozzon ez a megújulást követelő hozzáállás, melyet JHVH akár a prófétai akarattal szemben is véghezvisz.

⁵⁷⁷ Karasszon István három redakciós réteget különböztet meg, melyek különböző teológiai kontúrral rendelkeznek. Az első réteg fő üzenete az, hogy a bűnbánatot Isten meghallgatja, és jóra fordítja emberek vagy népek sorsát. Témánk szempontjából igen fontos a könyv második rétege, amely a pogány népek közötti hitvallás szükségességét hangsúlyozza. A harmadik rétegben pedig úgy áll előttünk hitvallóan Jónás, hogy a történetben nem feltétlenül pozitív szereplő. Ld.: KARASSZON, I.: *Fordított kakukktojás Redakció és teológia a Jónás könyvében* in *Az Ószövetség Másik fele*, (Sapientia Főiskola — L'Harmattan, Budapest, 2010, 105-124), 110-113.o.

⁵⁷⁸ Érdeemes ennek kapcsán megnézni a Jón 3,9-10. verseket, valamint a 4,2 verset is. Hiszen JHVH egy olyan könyörületes arcát mutatja be itt a prófétai könyv, (ld. még Ex 32. fejezetét, ahol magával Izraellel történik hasonló), amely képes egy nép sorsát is megváltoztatni, akár emberi törekvésekkel szemben is. Részletesebben: FRETHEIM, T.F.: *The Exaggerated God of Jonah in Word & World*, (Volume 27, Number 2, Spring 2007, 125-135), 129-132.o.

⁵⁷⁹ ARIARAJAH, W.: *The Bible and People of Other Faiths*, (World Council of Churches, Geneva, 1985) 13–15.o. Tegyük gyorsan hozzá, mindez igencsak közel áll a protestáns megigazulástanhoz, és a misszió alapvető, protestáns értelemben vett értelmezéséhez.

⁵⁸⁰ Részletesebben ld.: SHEMAH, Y.: *“And Many Beasts” (Jonah 4:11): The Function and Status of Animals in the Book of Jonah in Perspectives in Hebrew Scriptures VII*, (Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, Vol. 10, Edited by: Ehud Ben Zvi), (Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA, 2011, 175-203), 200-201.o.

6.4 Jeremiás Próféta és az „Új Szövetség”

6.4.1. A vigasztalás könyve és a Dt 30,1-10 kapcsolata

A Jeremiás Próféta könyvében található, (Jer 31,31-34) „új szövetség” leírása, illetve jelentősége néhány kutató véleménye szerint az Ószövetség „csúcspontját” jelenti.⁵⁸¹ Mondhatják ezt abban az értelemben, hogy a próféta által hirdetett szövetség erőteljesen épít a dávidi és ábrahámi hagyományokra, azok megerősítését, új alapokra helyezését vizionálva.⁵⁸²

Teszi mindezt egy olyan történeti kontextusban, melyet nagyban befolyásol a Deuteronomista hatása, és a kis Júdának a Babiloni Birodalom árnyékában való élése. A kis zsidó királyság közhangulatát, politikai útkeresését belengi a félelem, hogy a nagy birodalom őket is be fogja kebelezni előbb utóbb. Valószínűsíthető működési ideje Kr. e. 627-586 közé tehető, és ennek a vége felé, valamikor Kr.e. 597 köré tehető a 31-32. részek datálása, melyeknek elsősorban vigasztaló és bátorító üzenete kellett, hogy legyen.⁵⁸³

Ez a történeti és irodalmi kontextus nemcsak a Jeremiást körülvevő világra volt hatással, hanem magára a prófétára, illetve az általa megfogalmazott próféciákra is. Közelebbről vizsgálva a kérdést, szinte teljes bizonyossággal kijelenthetjük, hogy a Dt 30,1-10 irodalmi hatását felfedezhetjük az általunk magyarázott jeremiási szakaszban is. Ha ugyanis pusztán tematikájában tekintjük át a két passzust, igen sok közös témát fogunk találni. Ilyennek tekinthető az „új szövetség” leírása, illetve ígérete is. Mindez a Deuteronomiumban direkt módon nem szerepel, ám alapos olvasás és összehasonlítás után nehéz nem észrevenni a tartalmi és formai hasonlóságokat. Az új kezdet, melyet JHVH kezdeményez, amely visszahozza Izraelt a megígért földre teljes mértékben megtalálható a Dt 30. fejezetében is.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Ld. pl.: NICHOLSON, E.W.: *Preaching to the exiles: A study of the prose tradition in the Book of Jeremiah*, (Blackwell, Oxford, 1970), 83.o.

⁵⁸² Mások véleménye szerint azok megújításáról van szó, ám akad olyan vélemény is, miszerint mindez nem több, mint idealizmus. Előbbihez ld.: KAISER, W.C.: *The Uses of the Old Testament in the New*, (Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2001), 147-148.o. Utóbbihoz pedig: VANDEN BUSCH, R.J.: *Jeremiah: A Spiritual Metamorphosis in Biblical Theology Bulletin*, (1980, 10, 17-24), 17.o.

⁵⁸³ Elég, ha megnézzük a szöveg tágabb értelemben vett kontextusát, hogy lássuk, egy új kezdetről szóló corpusban találjuk az új szövetségről szóló ígéretet. Bővebben ld.: KAISER, W.C.: *Walking the Ancient Paths: A Commentary on Jeremiah*, (Lexham Press, Bellingham, 2019), 198-201.o.

⁵⁸⁴ HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52 (Hermeneia)*, (Fortress Press, Philadelphia, 1989), 54.o.

Mint ahogyan a bűnbánat és megbocsátás témája is igen erőteljesen jelenik meg mindkét szakaszban. A kulcs kifejezés a שׁוּב, mely fordulni, megfordulni, megfordítani, helyreállítani jelentéssel áll a két passzusban. Nem véletlen a magas reprezentáltsága sem mindkét esetben.⁵⁸⁵ Hasonlóan vélekedhetünk a szív körülmetelésének leírásáról, szükségességéről, mely Jeremiás esetében azt is jelenti, hogy maga a Tóra kerül be az emberek szívébe. Mindkét igeszakasz úgy látja és láttatja, hogy a szív körülmetelése nélkül nem képes a nép megtartani a szövetséget JHVH-val. Mindezek ismeretében a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy Jeremiás, mint aki kortársa volt a Deuteronomistának ismerte, ismerhette ezt az igeszakaszt, és annak képi világát, frazeológiáját felhasználva beépített a saját könyvébe, egy másik szöveggörnyezetbe. Ami viszont feltűnő, hogy a prófétai gyűjteményben már nem találkozunk az áldások és átkok ígérétevel, ez által is sugallva, hogy az új szövetség ígéréteiben és realitásban már nincs az embernek választási lehetősége, csakis az engedelmisség.⁵⁸⁶

6.5.1 A Jer 31,31-34 szerkezete

Mint azt fentebb említettük, az általunk vizsgált szakaszt a tágabb kontextusához tartozik irodalmi és teológiai szempontból egyaránt, ám különálló és önálló egységet is alkot.⁵⁸⁷

A szöveg tágabb kontextusát egyértelműen a vigasztalás könyvének nevezett gyűjteményben érhetjük tetten, mely alapvetően vigasztaló és biztató ígéretek tartalmaz, ám egyben ítéletes próféciákat is. Lundbom szerint a gyűjtemény eredetileg a 30-31. részeket tartalmazhatta, melyhez később adhatták hozzá a 32-33. fejezeteket.⁵⁸⁸

A gyűjteményben található prófétai igék közül néhány, amelyik az északi országrésszel foglalkozik, lehetséges, hogy a próféta korábbi működésének időszakából került ide, ám maga a mű ebben a formájában kétséget kizáróan Jeruzsálem Kr.e. 586-ban

⁵⁸⁵ LUNDBLOM, J.R.: *Jeremiah 21-36 (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, (Yale University Press, London, 2004), 443.o.

⁵⁸⁶ LUNDBOM, J.R.-EVANS, C.A.-ANDERSON, B.A.: *The Book of Jeremiah: Composition, Reception, and Interpretation*, (Brill, Leiden, 2018), 189.o.

⁵⁸⁷ Ld. pl.: KRASOVEC, J.: *Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31-34* in ZAW, (105, 1993, 428-444), 428.o.

⁵⁸⁸ LUNDBLOM, J.R.: *Jeremiah 21-36 (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, (Yale University Press, London, 2004), 369.o. Témánk szempontjából külön érdekes, hogy a szerző mindezekben látja a Jeremiás elhívásakor kapott ígéretek, (Jer 1,10) beteljesedését, hogy irtson és plántáljon, amely a népek felé történő missziójának is egy igen erőteljes aspektusa. Ld. uo.

bekövetkezett bukása után keletkezett. Míg mások odáig mentek, hogy Hóseás és Jeremiás, északi országrészt érintő próféciai között irodalmi kapcsolatot véltek felfedezni.⁵⁸⁹

Maga az új szövetség leírása is ebben a gyűjteményben található, amely képi világában valóban hasonló a Hóseás által megélt, példaként szolgáló házassághoz, mint ahogyan Jeremiás szerepe is hasonló Mózeshez.⁵⁹⁰ A gyűjtemény kulcs igéje, mint azt fentebb említettük a nyelvészeti szempontból a **שׁוּב** mellyel a helyreállításra, JHVH kegyelmére hívja fel a figyelmet a próféta, miszerint Isten visszafordítja népét a helyes irányba. Hét alkalommal is találkozhatunk vele különböző nyelvtani formákban és szerkezetekben, melyek viszonylagos egyenletes elosztása komoly redakcionális munkára utal.⁵⁹¹

Mindazonáltal az általunk vizsgált szakasz ezen gyűjteményen belül is önálló irodalmi egységként áll előttünk. Ezt megerősítve láthatjuk abban is, hogy a **נָאֵם יְהוָה**, JHVH kijelentése kifejezést négyszer is megtalálhatjuk benne, ráadásul tökéletesen elosztva, kétszer az első szakaszban, és kétszer a másodikban.⁵⁹² Megtalálhatjuk benne a **כָּרַת בְּרִית** „szövetséget vágni, szövetséget kötni” terminus technicust is háromszor, és **יָמֵים** „azokban a napokban” kifejezést kétszer.

Mindezek alapján a következőképpen ábrázolhatjuk a versek szerkezetét:

A.: „Eljön az az idő – így szól az ÚR –, amikor új szövetséget kötök Izráel és Júda házával...”
(31. vers)

B.: „...így szól az ÚR.” (32. vers)

A’: „Hanem ilyen lesz az a szövetség, amelyet Izráel házával fogok kötni, ha eljön az ideje...” (33. vers)

B’: „...így szól az ÚR.” (34.vers)

⁵⁸⁹ LUNDBOM, J.R.-EVANS, C.A.-ANDERSON, B.A.: *The Book of Jeremiah: Composition, Reception, and Interpretation*, (Brill, Leiden, 2018), 182.o.

⁵⁹⁰ Jer 1,7.

⁵⁹¹ LUNDBLOM, J.R.: *Jeremiah 21-36 (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, (Yale University Press, London, 2004), 535-536.o. A szerző kitér a LXX eltérő szövegvariánsának lehetséges okaira is, melyet a LXX kései keletkezésével magyaráz.

⁵⁹² KLEIN, R.W.: *Israel in Exile: A Theological Interpretation*², (Fortress Press, Minneapolis, 1979), 65.o.

Vagyis két fő részre, s azon belül két alrészre bontható a szakasz, melyek egymástól nem elválaszthatóak. Ez a szerkesztés már önmagában drámai módon fokozza a feszültséget. Az első fő rész azt írja le, mi nem (lesz) az új szövetség, míg a második arról tesz bizonyosságot, hogy milyen lesz az új szövetség.⁵⁹³ A szakasz második felében három וְ-vel elválasztott szekciót is találunk. Az első a régi szövetségtől való kontrasztot emeli ki, a második és a harmadik pedig az új szövetség alapjaira utal.⁵⁹⁴ Ha a tágabb irodalmi kontextusra tekintünk, azt figyelhetjük meg, hogy a 30-31. rész vigasztaló próféciáinak csúcspontját is jelenti az új szövetség ígérete, a fogságból való visszatérés megalapozásaként, illetve megerősítéseként. Nem véletlen tehát az, hogy ilyen módon és formában szerkesztett az adott corpus.⁵⁹⁵

6.5.2. A Jer 31,31-34 magyarázata

6.5.2.a. Jer 31,31

Az itt szereplő héber kifejezésről elmondhatjuk, hogy specifikusan a jövőre utal Jeremiás igehirdetésében.⁵⁹⁶ Mindez különböző helyzetekben jelenik meg. Az ítélet napjára utalva⁵⁹⁷, vagy éppen a hazatérésre⁵⁹⁸, míg máskor a hazatérés utáni időszakra, vagy jelen esetben az új szövetség kötésére vonatkoztatva. Egészen pontosan egy katonai-politikai, és tegyük hozzá, vallási vereséget szenvedett nép számára hirdetett reménység ez a próféta szájából.⁵⁹⁹

Az viszont már több kérdést vet fel, mint ahányat megválaszol, hogy mit is jelenthet a בְּרִית הַדְּשָׁה, „új szövetség” kifejezés, amely a teljes Héber Bibliában egyedül itt fordul elő. A Mózes-sel és Dáviddal kötött szövetség fennáll még, avagy megszűnt és egy teljesen

⁵⁹³ LUNDBLUM, J.R.: *Jeremiah 21-36 (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, (Yale University Press, London, 2004), 464.o. KRASOVEC, J.: *Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31-34* in ZAW, 428. o., viszont a régi és az új szövetség antitézisét véli felfedezni.

⁵⁹⁴ KAISER, W.C.: *Walking the Ancient Paths: A Commentary on Jeremiah*, (Lexham Press, Bellingham, 2019), 205.o.

⁵⁹⁵ ALLEN, L.C.: *Jeremiah: A Commentary*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2008), 349.o.

⁵⁹⁶ הַנְּהָ יָמִים בְּאֵים „Ímé jönnek napok...”

⁵⁹⁷ Ld. pl.: Jer 16,14; 23,7

⁵⁹⁸ pl.: Jer 31,27

⁵⁹⁹ Ld.: HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25 (Hermeneia Commentary Series)*, (Fortress Press, Philadelphia, 1986), 268-269.o.

újra van szükség? Azokat szükséges újra értelmezni, egy megváltozott helyzetben? A szakirodalom nagyjából a felvetett kérdéseket fogalmazta meg válaszok formájában. Az új szövetség valójában a Sinai-szövetség megújítása, vagy éppen a mózesi szövetség vége és valami teljesen újnak a kezdete⁶⁰⁰, a törött régi szövetség helyreállítása, avagy a régi szövetség megújítása teljesen más alapokon.⁶⁰¹ Illetve az emberiség és JHVH között fennálló kapcsolat teljesen új alapokra helyezése, úgy, hogy közben a Sinai-szövetség is megmarad.⁶⁰²

A **שְׁדָּרָה** kifejezés magában hordozza mindezeket a lehetőségeket, hiszen jelenthet valami teljesen újat, ami korábban nem létezett, illetve azt is, hogy valami helyreállításra kerül. Ám más igehelyek is segíthetnek az eligazodásban, jobb megértésben. Mert bár valóban tény, hogy az „új szövetség” ebben a formában csak és kizárólag itt található meg a Tanakban, ám a **בְּרִית עוֹלָם**, mint az „örök szövetség” héber kifejezése egyfajta szinonimaként is állhat előttünk, ha közelebbről megvizsgáljuk, hogy milyen helyzetben használják őket, illetve milyen jelentéstartalommal bír az adott kontextusban.⁶⁰³ Ezen az értelmezési vonalon haladva tehát azt tartjuk a leginkább elfogadható magyarázatnak, hogy a Sion és Sinai jelentősége nem szűnik meg, hanem új alapokra helyeződik, mely JHVH és népe között is egy más alapokra helyezett kapcsolatot feltételez.⁶⁰⁴

6.5.3 Jer 31,32

A prófétai igehirdetés vízióját egyértelműen az Exodus hagyományaiba illeszti Jeremiás, ezáltal is erősítve a fentebb leírtakat, miszerint a fogságból való hazatérés egy újabb exodusnak tekinthető.⁶⁰⁵ Mindez jelzi, hogy a próféta korában mennyire meghatározó

⁶⁰⁰ FISCHER, G.: *Jeremia 26-52 (HThKAT)*, (Herder, Freiburg, 2005), 171.o.

⁶⁰¹ Ld. pl.: ZIMMERLI, W.: *The Law and the Prophets*, (Wipf and Stock Pub, Oregon, 2010), 80.o., illetve: ANDERSON, B.W.: *The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion*, (Wipf and Stock Pub, Oregon, 2010), 232.o.

⁶⁰² ⁶⁰² LUNDBLOM, J.R.: *Jeremiah 21-36 (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, (Yale University Press, London, 2004), 466.o.

⁶⁰³ Elég, ha csak a következő locusokat megnézzük: Ézs 42,6; 49,8; Jer 24,7; Ez 16,60; Hós 2, 18-20.

⁶⁰⁴ Mindez egyáltalán nem meglepő, tekintve, hogy a fogság megkívánta a teljes önértelmezés, JHVH-ról, istentiszteletről, népről való gondolkodás új alapokra helyezését is, ennek kívánta megadni a teológiai tartalmát Jeremiás próféta. Ld.: MULZAC, K.D.: *The Remnant and the New Covenant in the Book of Jeremiah in Andrews University Seminary Studies*, (Autumn 1996, Vol. 34, No. 2, 239-248), aki egyfajta „új Exodusként” értelmezi a fogságból való visszatérést. Ld. még: POTTER, H.D.: *The New Covenant in Jeremiah XXXI: 31-34 in VT* 33, (1983), 347-357, ebben: 350.o.

⁶⁰⁵ Az **אֲבוֹתַי** „atyák” kifejezés egyértelműen erre utal, vagyis az új szövetség ígérletét innen eredezteti a próféta, ez által is megadva történeti és teológiai kontinuitását. Ld.: GROSS, W.: *Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament in ThQ*, (176, 1996, 259-272), 259.o.

szerepet töltött be az Exodus hagyománya, illetve a Sinai-nál kötött szövetség. Mindezzel azt kívánja hangsúlyozni, hogy nem a szövetség volt rossz korábban, legalábbis JHVH részéről, hanem azt, hogy Izrael hozzáállása nem volt megfelelő.⁶⁰⁶ Mindezt igen erőteljesen alá is támasztja az itt használt פָּרַךְ ige hífilje is, ami törést, megszakítást jelent. Vagyis Jeremiás véleménye szerint Izrael megszakította, feladta, megtörte a kötelességét⁶⁰⁷, melyre a Sinai-nál kötött szövetség alapján rendeltetett.⁶⁰⁸ Sőt, a prófétai igehirdetés szerint még atyáiknál is többet vétkeztek! Éppen ezért van szükség az új szövetségre, hiszen Izrael alapjaiban törte meg a régit.⁶⁰⁹

Mindezek ismeretében nem lehet véletlen az a két metaforikus kép, amit Jeremiás JHVH-ra vonatkoztatva használ, egészen pontosan JHVH és Izrael kapcsolatának kifejezésére. Egyrészt, mint szerető atya és gyermeke, másrészt pedig mint férj és feleség.⁶¹⁰ S mindezekben tanúsított hűtlensége ellenére fogadja vissza JHVH újra Izraelt, annak ellenére is, hogy a hűtlenséget kétféle módon is elkövették: politikai biztonságkeresésükben, valamint az idegen istenek tiszteletében is.⁶¹¹

⁶⁰⁶ Mint azt korábban már kifejtettük, ez által is érzékeltetve, hogy a szövetségnek feltételei is vannak, méghozzá a Tóra tanításához való hűség, melyet Jeremiás egyértelműen úgy lát és értelmez, hogy Izrael nem tartott meg, éppen ezért van szükség egy új alapokra helyezett szövetségre, amely azonban a Sinai szövetség kontinuitásának tekinthető minden további nélkül. Ld. még: HASEL, G.: *Covenant in blood*, (Pacific Press Pub., Nampa, Idaho, 1982), 101-107.o.

⁶⁰⁷ Ehhez ld.: BRIGHT, J.: *Covenant and Promise: The Future in the Preaching of the Post-exilic Prophets*, (SCM-Canterbury Press Ltd., London, 1977), 196.o.

⁶⁰⁸ KEOWN, G.L.-SCALISE, P.J.-SMOTHERS, T.G.: *Word Biblical Commentary Vol. 27, Jeremiah 26-52*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, 1995), 131.o.

⁶⁰⁹ Érdemes megnézni a Jer 11, 1-10 szakaszt, amely mintha ellenkező előjellel, de párhuzamosan beszélne el ugyanazt, jelesül a 11. rész azt, hogy hogyan törte meg Izrael a korábbi szövetséget. Ehhez ld.: FISCHER, G.: *Jeremia 26-52 (HThKAT)*, (Herder, Freiburg, 2005), 172.o.

⁶¹⁰ Mindez már a Jer 2. és 3. fejezetében is megtalálható, tehát nyugodtan nevezhetjük visszatérő képnek a próféta igehirdetésében. Megállapíthatjuk, hogy Jeremiás nem légüres térben fogalmazta meg próféciáit, hiszen, legalábbis Hóseáznál láthatjuk a házasságnak és a válásnak a szövetség analógiájára használt képét. A Hós 2,4 kijelentése: „nem feleségem nekem, és én nem vagyok a férje” tipikusan válási formulának tekinthető. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy kerültek elő a témánk szempontjából jelentős leletek az egyiptomi Elefantinéből (Assaun, ősi neve: Syene) 1904-ben. Összesen tíz okmány került elő, amik betekintést nyújtanak abba, hogy a válás gyakorlata hogyan is nézett ki a valóságban. Ez egy Egyiptomban élő zsidó család archívuma, akik Kr. e. 5. században éltek. Kiváló magyar nyelvű fordítása és feldolgozása is született. Ld.: BLAU, L.: *Az Assuani arám papyrusok talmudi világitásban in Magyar Zsidó Szemle*, (1907, III. Füzet, 222-238). Mindezek ellenére azonban, sőt a Hós 1,9 ellenére is, JHVH újból „házasságot köt” Izraellel és visszafogadja őt. A Hós 2, 16-25 gyakorlatilag nem szól másról, mint az Izrael hűtlensége ellenére megjelenő Isteni hűségről, illetve arról, hogy Izrael erre válaszként megvallja, hogy igen, JHVH az ő férje. Ld. még: FRIEDMAN, M.A.: *Israel's Response in Hosea 2:17b: "You Are My Husband"* in *JBL*, (Vol. 99, No. 2 (Jun., 1980), 199-204), 200.o.

⁶¹¹ Mondhatja ezt azért Jeremiás, mert a kor nagyhatalmai között megpróbált úgy egyensúlyozni a kis júdai királyság, hogy fenn tudjon maradni, aminek a következménye csúfos bukás lett. Ld.: ROM-SHILONI, D.: *The Covenant in the Book of Jeremiah On the Employment of Family and Political Metaphors in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bauckham and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015), 160-163.o.

6.5.4. Jer 31,33

A vers Izraelt és Júdát, minden politikai szétagoltság ellenére egy egységnek látja, és a jövőben bekövetkező új szövetségbe a teljes országot beletartozónak látja. A dolgozat témáját érintő egyik legfontosabb kérdés esetében azonban nem egyértelmű, hogy ebbe a pogányokat is beletartozónak érti-e. Mindazonáltal az Exodus során is csatlakoztak más népek fiai is Izraelhez, így mindez nem elképzelhetetlen az „új Exodus”, a hazatérés kapcsán sem.⁶¹² Mondhatjuk ezt azért is, mert a maradék motívuma igen fontos szerepet játszik a próféta igehirdetésében, melyet a pogány népekre is kiterjeszt, amennyiben uruknak vallják JHVH-t. Még akkor is fontos ezt kiemelni, ha a teljes könyv ismeretében valószínűsíthetjük, hogy elsősorban a Babilonba deportáltakra gondolhat a próféta a maradék fogalma alatt.⁶¹³ JHVH szeretetébe fogadja a visszatérőket, ahogyan egykoron az Egyiptomból való szabadulásakor kegyelmet találtak az emberek, úgy fog majd JHVH kegyelmet gyakorolni az új Exodus során is. Az új szövetség el fogja homályosítani a régit, csakúgy, ahogyan az új Exodus teszi majd a régivel.⁶¹⁴

Mindezt azonban nem a jelenben fogja megtapasztalni Izrael, a szöveg igen erőteljesen érzékelteti, hogy a szövetség ígérete és bekövetkezése között bizony időnek kell eltelnie. Az אֲחֵרֵי הַיָּמִים הָהֵם héber kifejezés⁶¹⁵ talán egy konkrét történelmi eseményt határoz meg, mint kezdőpontot, mely lehet akár a júdeai királyság bukása, vagy éppen az az időszak, amikor a fogságból hazatértek megkezdik az újjáépítést.⁶¹⁶

Azonban az új szövetség sem lesz feltétel nélküli, csakúgy, mint a Sinai-szövetség esetében, JHVH törvényeihez hűséggel kell viszonyulnia továbbra is Izraelnek. Azonban az egyáltalában nem világos, hogy mi is ennek a törvénynek a tartalma, melyet JHVH a

⁶¹² Erre maga Jeremiás is utal más helyen, elég, ha csak a Jer 12, 14-16-ot megnézzük. Még érdekesebb látni ebből a szempontból a Jer 23,3 és 31,8 verseit, ahol azt olvashatjuk, hogy a föld végső határaiból is elhozza majd az embereket JHVH, és összegyűjti őket. Ld. még: NINOW, F.: *Indicators of Typology within the Old Testament: The Exodus Motif*, (Friedensauer Schriftenreihe: Theologie A 04, Frankfurt am Main, 2001), 204-205.o.

⁶¹³ A Jer 23, 1-8 egyértelműen új exodusnak írja le a fogságból hazatérő zsidókat, akik számára az „új szövetség” valóban egy teljesen megújult életet fog majd jelenteni. Ld. még: HASEL, G.: *The Origin and Early History of the Remnant Motif in Ancient Israel*, (Berrien Springs: Andrews University Press, 1974), 145-189.o.

⁶¹⁴ HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25 (Hermeneia Commentary Series)*, (Fortress Press, Philadelphia, 1986), 623.o. Mindez nemcsak egy egzisztenciális megszabadulást jelent a próféta értelmezésében, hanem legalább annyira lelki változást is kell, hogy jelentsen.

⁶¹⁵ „azok után a napok után”

⁶¹⁶ KRASOVEC, J.: *Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31-34* in ZAW, (105, 1993, 428-444), 432.o.

„szívükbe fog beírni”.⁶¹⁷ Az szinte bizonyos, hogy nem egy tartalmában megváltozott Tóráról beszél a próféta, sokkal inkább egy olyan bensőséges kapcsolatról, melyet az új szövetség alapjain élhet meg Izrael a JHVH-hoz fűződő viszonyában, mely nem csupán egy dokumentum, hanem az, amit már a Deuteronomista is úgy értelmez, hogy az az embert teljes egzisztenciájában kell, hogy érintse és kötelezze.⁶¹⁸

Mindezt az itt szereplő héber kifejezések és mondatszerkezet chiasztikus ábrázolása teszi még erőteljesebbé. A אֶת תּוֹרַתִּי בְּקִרְבָּם וְעַל-לִבָּם hebraizmus azt kívánja érzékeltetni ebben a szintaktikai rendben és nyelvtani formában, hogy mindez teljes bizonyossággal így fog történni, és JHVH az ő Tóráját az emberek gondolataiba, egzisztenciájába, elméjébe fogja beleírni. Ezeket a teológiai motívumokat az Újszövetség igen erőteljesen felhasználta, és azokra építve fogalmazza meg tanítását az ember megigazulásáról.⁶¹⁹

Az „Istenük leszek, ők pedig népeim lesznek” kifejezés a vers végén szintén visszautal az első Exodusra, a Sinainál megkötött szövetségre, tipikusan szövetségekötéskor használt formula. Mások a házasságot megerősítő kifejezést is látják mögötte, mintegy kifejezve, hogy JHVH ismételen elkötelezi magát hitvese, Izrael mellett.⁶²⁰ Olyan összekötő kapocs ez, amely összekapcsolja JHVH vágyát Izrael elköteleződésével. A szívbe írt törvény egészen közel viheti az embereket Istenhez, hiszen az ember teljes valójával válik részévé a szövetségnek. Ahogyan az első Exodust ratifikálta a Sinai-szövetség, úgy fogja az új szövetség megerősíteni a második Exodust. Mindkét esetben azt láthatjuk, hogy a szövetség

⁶¹⁷ Van, aki egyértelműen a Tízparancsolatra gondol, míg mások egyszerűen csak a Tóranak, mint általános értelemben vett tanításnak a „szívbe írására”. Ld.: KEOWN, G.L.-SCALISE, P.J.-SMOTHERS, T.G.: *Word Biblical Commentary Vol. 27, Jeremiah 26-52*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, 1995), 134.o.

⁶¹⁸ Ld.: Dt 6,4kk; 30,6. Illetve: ANDERSON, B.W.: *The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion*, (Wipf and Stock Pub, Oregon, 2010), 237.o.

⁶¹⁹ Mindezzel azt is megvallva, hogy az ember szíve alapvetően a bűn felé hajlik, és mint a próféta igehirdetéséből is látjuk, igencsak negatív jelzőkkel illeti az embert és az emberi szívet alapvetően. Ld.pl.: Jer 13,23. Mindez nagyon hasonló elgondolás a szív körülméletelésének motívumához, melyről már dolgozatunk körülméleteléséről szóló alfejezetében szóltunk. Vagyis az alapvetően negatív jelzőkkel illetett emberi szív válhat egészen Tóra és szövetség közelivé JHVH új szövetsége által. Mint ahogyan az is egyértelműnek tűnik, hogy a Sinai szövetség által kőtáblákra írt Tórát használja a próféta analógiaként az új szövetség leírásakor. Ld. még: Ez 11 19. Továbbá: WEINFELD, M.: *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel in ZAW*, (88, 1976, 17-56), 25 kk.

⁶²⁰ KEOWN, G.L.-SCALISE, P.J.-SMOTHERS, T.G.: *Word Biblical Commentary Vol. 27, Jeremiah 26-52*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, 1995), 133.o. A JHVH mint férj képéhez ld.: LAEPPEL, U.: *Der neue Bund Gottes (Jer 31,31-34) in Theologische Beiträge*, (1987, vol.18., 169-173), 170.o.

elindítója maga JHVH. Aki nemcsak mint szövetséges fél jelenik meg a próféta igehirdetésében, hanem mint új kapcsolatot kereső és teremtő Isten.⁶²¹

6.5.5 Jer 31,34

Olybá tűnik, hogy többé már nem lesz szükség az emberi tanításra, hanem maga JHVH vállalja magára a tanítói szerepet.⁶²² Mindez azt is előrevetítheti, hogy Izrael teljes népe beléphet a próféta szerepbe, nem lesz már szükség többé a régi értelemben vett mediációra,⁶²³ Isten ismerete az új szövetség keretein belül már nem ezen fog múlni. Mint ahogyan azt már korábban kifejtette a próféta, mindannak meg kell mutatkoznia a helyes cselekedetekben, csakúgy, mint a szegények védelmében.⁶²⁴ S itt válik témánk szempontjából is igen fontossá ez a vers, hiszen mindez az emberek közötti kapcsolati rendszerben is új alapokat lát, mely a másik embert a szó legszorosabb értelmében kell, hogy szövetséges társnak tartsa, annak teljes valójában. Vagyis, Isten ismerete nem csupán vallásos meggyőződés, hanem társadalmat formáló erő is.⁶²⁵

Mindez viszont csak és kizárólag azért lehetséges, mert JHVH megbocsátja Izrael bűneit, azokat a bűnöket, amelyek miatt szükségessé vált a szövetség megújítása. Az új szövetség a bűnbocsánat után következhet be. Mindezt a héber szöveg a כִּי „azért, mert” partikula használatával erősíti meg.⁶²⁶ Ezen értelmezésünket megerősíti egy újabb szintaktikai chiazmus, ami azonban a בּוֹנֵה לְעוֹנָם és a וְלִחְטָאתָם szavakat állítja a középpontba, a vers keretét pedig a megbocsátani אָסַח és az elfelejteni אָזַח ige alkotja. Ez által is megerősítve az új szövetség bűnbocsánatra épülő alapjainak szükségességét, mintegy előfeltételét.⁶²⁷ A megbocsátásra itt használt igét csakis akkor találjuk meg a Héber

⁶²¹ Ld.: HASEL, G.: *Covenant in blood*, (Pacific Press Pub., Nampa, Idaho, 1982), 101 kk. Valamint: MC KANE, W.: *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* (ICC), (T&T Clark, Edinburgh, 1986, vol. I), 566.o.

⁶²² Ld. még: Ézs 54,13.

⁶²³ Különösen is ld. ebből a szempontból Ex. 20, 15-öt, ahol maga Izrael szeretné azt, ha lenne mediátor közötté és JHVH között.

⁶²⁴ Jer 22,15-16.

⁶²⁵ THOMPSON, J.A.: *The Book of Jeremiah*, (Grand Rapids, Michigan, 1995), 581.o. Illetve: NINOW, F.: *Indicators of Typology within the Old Testament: The Exodus Motif*, (Friedensauer Schriftenreihe: Theologie A 04, Frankfurt am Main, 2001), 205.o.

⁶²⁶ GROSS, W.: *Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament in ThQ*, (176, 1996, 259-272), 260.o.

⁶²⁷ Érdekes összevetni ebből a szempontból a Jer 30-33. részeket a Jer 50-51. részekkel. Mindkét nagyobb egység központi témája a *maradék* megtérése, megújulása, s ezzel egyidőben a JHVH-val való közösség megújítása is. Mindkettőnek elengedhetetlen feltétele JHVH megbocsátása. Ld.: HASEL, G.: *Covenant in blood*, (Pacific Press Pub., Nampa, Idaho, 1982), 104-105.o.

Bibliában, ha Isten bocsánatát akarja kifejezni, emberi megbocsátásra soha nem vonatkozik. A megbocsátás tehát nem kizárólag erkölcsi értelemben áll a prófétai üzenetben, hanem mint népet, jellemet formáló, szabadító erő is, amely hazahozza a fogságban élő népet. Ebben mindenképpen más az új szövetség, mint a Sinai, hiszen ott a bűnbocsánat aspektusa nem szerepelt.⁶²⁸ JHVH mint a hűséges férj, a hűtlensége ellenére visszafogadja Izraelt, elfeledve és megbocsátva a múltat, megadva a lehetőséget az új szövetséghez való csatlakozáshoz.⁶²⁹

6.6 Összegzés

Mint azt láthattuk, abban nem találunk megnyugtató választ a kutatás történetében, hogy valóban aktív, missziói szerepben látja és láttatja-e Deutero-Ézsaiás Izraelt. Azt azonban egyértelműen láthatjuk, hogy akár passzív félként jelenik is meg, a JHVH dicsőségét hirdető feladata nem kevesebb ettől. Mint ahogyan abban sem negligálhatja saját szerepét, csakúgy, mint a keresztyén egyház sem, hogy a mások felé is nyitott szövetség összekötő kapcsa legyen és lehessen. Hasonlóképpen osztjuk Pákozdy László Márton véleményét abban a tekintetben, hogy a próféta elsősorban nem teoretikus kérdéseket kívánt feszegetni, hanem saját korában, sajátos történelmi helyzetében kívánta megélni annak, az egyébként nagyon is elméleti kérdésnek a valóságát, hogy hogyan terjedhet el az igaz istenismeret a teljes teremtett világon, s ez hogyan illeszkedik JHVH egyetemes üdvélcéljába.⁶³⁰

Jeremiás próféta esetében is igen hasonló célkitűzést láthatunk magunk előtt. A régebben kötött szövetségek kereteihez Izrael nem tartotta magát, éppen ennek következményeként került sor a katonai és politikai bukásra. Ám mindezt a próféta egy megújulás lehetőségeként értelmezi, és a szövetség alapjaként megnyilvánuló Tórát a szövetséges fél szívében látja a legjobb helyen, úgy, mint amely a teljes emberi egzisztenciát érinti, s amely így egy mélyebb kapcsolatba kerülhet JHVH-val. Azt is mindenképpen szükséges megjegyeznünk, hogy mint azt fentebb láttuk, ebben az embernek már nem igazán van választási lehetősége, gyakorlatilag az egyetlen helyes döntésként JHVH követését látja és láttatja a próféta.

⁶²⁸ Az viszont mindenképpen megjegyzendő, hogy JHVH szabadítása után történik a szövetség megkötése, aki ráadásul a nép bűnössége és lázadásai ellenére is megtartja hűségét. Ld.: Ex 32, 32-34; Ex 34, 6-7. Valamint: MULZAC, K.D.: *The Remnant and the New Covenant in the Book of Jeremiah in Andrews University Seminary Studies*, (Autumn 1996, Vol. 34, No. 2, 239-248), 247.o.

⁶²⁹ FISCHER, G.: *Jeremia 26-52 (HThKAT)*, (Herder, Freiburg, 2005), 174.o.

⁶³⁰ Ld.: PÁKOZDY, L.M.: *Az Ebed-Jahweh DeuteroJesaja Theológiájában*², (Ráday Kollégium, Budapest, 1989), 10.o.

A két próféta összevetésekor, mint azt már korábban vázoltuk, a Jeremiás által kapott megbízatást⁶³¹ Deutero-Ézsaiás a teljes népre értelmezte, vagyis a teljes Izraelt helyezte ebbe a próféta szerepbe, ami természetesen nem új gondolat a Héber Bibliában, ám mégis figyelemreméltó, hogyan kíván egy próféta, ebből a szempontból nagyon is missziói identitást adni a teljes, ekkor még fogságban lévő, szétszóratott népnek. Mindezeket látva, megvizsgálva és értékelve a keresztyén egyház saját próféta tisztét is folyamatosan újra értelmezve kell, hogy alapvető egzisztenciájának tartsa a tényt, hogy Isten okkal, a mások felé irányuló, befogadó céllal helyezte a világba.

⁶³¹ Jer 1,7

VII. fejezet: A szövetség témája a qumráni szövegekben

7.1 Bevezető gondolatok

Az elmúlt évtizedekben gyakorlatilag könyvtárnyi irodalma jelent meg a qumráni tekerceknek, azok hatása a bibliai teológiára, egyáltalában az egyetemes kultúrára gyakorlatilag felbecsülhetetlen mértékű.⁶³² Dolgozatunk szempontjából is kiemelt jelentőséget szükséges tanúsítanunk a leletgyűttesnek, hiszen egyrészt számos bibliai könyv kézírata megtalálható benne, másrészt olyan, nem bibliai iratok is, melyek a témánk elmélyült tanulmányozását nagyban segíthetik. Természetesen mindennek a korlátait is szükséges észrevennünk, hiszen a Kr.e. 2. század és a Kr.u.1.század között keletkezett iratok nem egy egységes zsidó társadalom, még kevésbé egységes zsidó vallási irányzatnak a dokumentumai, hiszen ilyen a korban nem létezett. Ugyanis a Második Templom időszakában egységes zsidóságról, mint olyanról nem beszélhetünk, hiszen volt egyrészt a palesztinai közösség, a maga zártabb vallási és kulturális életével – melyre szintén hatott természetesen a hellenizmus- másrészt adott volt a hellenista zsidó diaszpórák világa, amely, helyzetéből adódóan megpróbálta saját monoteizmusát egy új kontextusba applikálni, egy politeista és többnyelvű társadalom közepette.⁶³³ Egy ilyen, pluralista zsidó társadalomban létezik tehát a qumráni közösség, elkülönülten, igen szigorú belső etikai szabályozásban, önmagukat következőképp קִיְּרָת -nak, közösségnek nevezik héberül. A közösségnek nem lehetett akárki és akárhogyan a tagja, ám ami témánk és dolgozatunk szempontjából érdekes, az az, hogy hogyan viszonyultak a szövetség fogalmához és kérdéséhez. Mindezek tudatában mindenekelőtt a qumráni tekercek szövetséghez való viszonyát szükséges megvizsgálnunk, majd pedig az úgynevezett Damaszkuszi Irat vonatkozó részleteit, amely saját koncepciójában kitér az általunk is vizsgált problémakörre.

⁶³² Kiváló összefoglalás olvasható magyar nyelven is. Ld. pl.: XERAVITS, G.: *Könyvtár a Pusztában- Bevezetés a holt-tengeri tekercek nem bibliai irodalmába*, (Pápai Református Teológiai Akadémia-L'Harmattan, Pépa-Budapest, 2008). Ld. még: FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 5-38.o.

⁶³³ S a palesztinai népességen belül is egy igen zárt, saját szabályai szerint működő vallási csoportnak tekinthetjük a qumráni közösséget, akik irányelveikben leginkább az esszénusokhoz álltak közel. Ám könnyen egyenlőségjelet nehéz lenne tenni a két csoport közzé. A problémát részletesen ld.: FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 8kk.

7.2 A qumráni tekercek és a szövetség témájának kapcsolata

Azt mindenképpen szükséges látnunk, hogy a tekercek felfedezése utáni első évtizedekben is megindult a kutatás azzal kapcsolatban, hogy qumráni szövegekben hogyan jelenik meg a szövetség témája. Tették ezt a kutatók elsősorban az újszövetségi párhuzamokat keresendő. Különösen is teheték ezt azért, mert, mint alább láthatjuk is, magát, illetve az abba belépőket az új szövetség népének tartja.⁶³⁴

Eklatáns példája ennek a Damaszkuszi Irat 6. kolumnája, melynek vonatkozó részeit Fröhlich Ida fordításában közlünk. 6,14-19: „... *Tartsák meg a Tóra gyakorlatát a magyarázat szerint a gonoszság korszakában, és különüljenek el a Verem fiaitól*⁶³⁵. *Tartózkodjanak a gonoszság tisztátalan vagyontól, akár fogadalomból, átok alá vetett dolgokból, akár a Szentély vagyonából (ered); ne fosszák ki az Ő népe szegényeit, hogy özvegyek váljanak prédájukká, és meggyilkolják az árvákat (Ézs 10,2). Különítsék el a tisztátalant és a tisztát, és jelentsék ki a különbséget szent és profán között. Tartsák meg a szombati napot, mint előírtat, az ünnepnapokat és a böjtnapot, mint parancsoltakat. Aki belép az új szövetségbe Damaszkusz földjén...*”⁶³⁶

A dolgozatunk témája szempontjából nagyon érdekes dolgokat figyelhetünk meg a szövegben. Egyrészt azt szükséges látnunk, hogy a korábbi fejezetekben vizsgált és feltárt, Második Templom időszakára tehető, zsidó identitás képző elemeket mind megtaláljuk benne. A P által oly fontosnak tartott tisztasági törvények megtartása, a szombat, az ünnepnapok mind központi elemei a qumráni közösség identitásának is. Ami viszont mindenképpen fel kell, hogy tűnjön, az az a tény, hogy mindezeket az identitás képző elemeket egyáltalában nem a teljes Izraelre vonatkozóan értelmezik, hanem saját magukra, az „*elkülönültekre*”.⁶³⁷

Hasonlóan vélekedik a Habakuk-kommentár is, (1QpHab col.2 3-4) ami hitszegőknek tartja, akik nem léptek be a közösségbe, és nem hallgattak az Igazság Tanítójára.

⁶³⁴ 4Q266 Frg. 3 ii, 25. sor. Ld.: BAUMGARTEN, J.M.: *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, (DJD XVIII, Oxford, Clarendon, 1996), 43.o.

⁶³⁵ Azaz a gonoszságtól. Ld. FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 56.o.

⁶³⁶ Ld. uo.

⁶³⁷ Éppen ezért is használja az elválasztani kifejezést a héber szöveg, להבדל, ezzel is hangsúlyozva, hogy az új szövetségbe belépők elválasztandók Izrael többi részétől. Amennyiben tovább gondoljuk ezen logikai menetet, abban az esetben azt szükséges látnunk, hogy tulajdonképpen a közösség az Izrael fogalmát, legalábbis vallási értelemben újra definiálja, önmagára értelmezi. Ld. még.: WACHOLDER, B.Z.: *The New Damascus Document (Studies on the Texts of the Desert of Judah) (English and Hebrew Edition)*, (Brill, Leiden, 2006), 224-225.o.

„... minthogy nem [hallgattak] az Igaz Tanító [szavára], (amelyet az) Isten szájából (kapott); valamint azokra, akik az 'új [szövetséggel] szemben váltak hit] szegővé, minthogy nem hittek szilárdan az Isten szövetségében, [és megsértették] az Ő szent nevét.”⁶³⁸

Mindezekből látszik, hogy a szövetség fogalma ugyanannyira tartóoszlopa, gerince a qumráni közösségnek, mint a Héber Bibliának, annak értelmezési keretei különbözőek. Míg a *Tanakban* egyértelműen a szövetség JHVH és Izrael kapcsolatának alapidokumentuma, és a kapcsolat kereteit adja meg, addig Qumránban ez a közösség szociális együttélésének, illetve vallási feltételeiként értelmezhető.⁶³⁹

Az újabb kutatások azonban a bibliai perspektívához hasonlóan, JHVH és Izrael kapcsolatának relációjában igyekeznek vizsgálni a holt-tengeri tekercsek szövegeit is. Hiszen csakúgy, mint a Héber Bibliában, a szövetség ebben az esetben is úgy jelenik meg, mint ami törvényes és vallási kereteivel adja meg az ember méltóságát, reménységét a jelenben és a jövőre nézve is.⁶⁴⁰ Így tehát, az „új szövetséget”, melyet a qumráni szövegek említenek talán helyesebb, ha a korábbi szövetségkötések kontinuitásának, megújításának látjuk, s nem pedig egy azoktól elkülönülő entitásként értelmezzük.⁶⁴¹

Mint azt a dolgozat korábbi részeiben láttuk, a szövetség megújításának gondolata, és tegyük hozzá gyakorlata⁶⁴² is ott húzódik a bibliai szöveg mögött is, mint ahogyan az is igaz, hogy e gyakorlat mögött általában egy szervezeti reform is áll, ezzel is kifejezve, hogy a korábbi szövetségkötések ugyanúgy érvényben vannak, viszont az új, (megújított) szövetség más hangsúlyokat is előtérbe hoz, ami JHVH és Izrael kapcsolatát illeti.⁶⁴³

Az mindenesetre bizonyos, hogy Qumránban a szövetség megújítását évenként megünnepelelték, mely minden más, korabeli zsidó csoporttól megkülönböztette őket.⁶⁴⁴ A Dt 27-28 nemcsak tartalmában, de frazeológiájában is parallelként szolgálhatott a qumráni

⁶³⁸ FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 408.o.

⁶³⁹ Ld. még ezzel kapcsolatosan: NITZAN, B.: *The Concept of Covenant in Qumran Literature* in GOODBLATT, D-PINNICK, A-SCHWARTZ, D.R. (eds.): *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, (Brill, Leiden, 2001, 85-104), 85.o.

⁶⁴⁰ Így már: EICHRODT, W.: *The Theology of the Old Testament*, (London, SCM, 1961), 36-45.o.

⁶⁴¹ Mondhatjuk ezt azért is, mivel mint azt már a korábbi fejezetekből láthattuk, mindez nem idegen az Ószövetségtől sem, ld. különösen is a Jeremiásról szóló részét ezen dolgozatnak! Ld. különösen is: Dt 4,29-31, 30,1-10. Az eredeti bibliai intenciókat tehát ilyen formában értelmezték a közösség életére, lényegére, szabályaira.

⁶⁴² Ld.: Józsué 8,30-35, valamint Dt 27; illetve 31,10-13.

⁶⁴³ Érdekes ilyen szemmel elolvasni a Neh 9-10. részeit.

⁶⁴⁴ Ennek az ünnepségnek a bibliai forrása, a már említett Józsué szakaszon kívül minden valószínűséggel a Dt 27-28 lehetett.

közösségekben gyakorolt szövetség megünneplésében, egyáltalában a szövetséggel kapcsolatos fogalmak megjelenítésében. Ilyennek kell tekintenünk a szövetségbe való belépéskor, annak megújítására használatos עבר igét, melyet nemcsak a bibliai héberben, de különösen a qumráni héberben terminus technicusaként használtak.⁶⁴⁵

Amiben viszont mindenképpen különbséget kell látnunk, az az eszkatológiai megalapozottságú, új szövetség mibenléte, természete. Mint azt a Jeremiásról szóló fejezetben láthattuk, a próféta víziójában Isten örök szövetsége annak eszkatologikus jellegéből fakad, és a tényből, hogy a Tóra az emberek egzisztenciájának a részesévé válik⁶⁴⁶, addig a qumráni iratokban az „új szövetség” természete alapvetően a mózesi Tóra újra interpretációjában nyeri el lényegét. Mindebből következik, hogy a qumráni közösség mindezt nem a távoli jövőben látta megvalósulni, hanem részben a jelenben is. Mindez még akkor is igaz, ha mindenképpen figyelembe kell vennünk, hogy a kiválasztást és az elkülönülést meglehetősen radikálisan (magukra) értelmezték ebben az összefüggésben.⁶⁴⁷

Ennek a típusú szövetség értelmezésnek a feltárásában segít minket a *Jubileumok Könyve*, mely magában a qumráni közösségekben is jelentős szerepet játszott, és kiválóan szemlélteti, hogy mit és hogyan értett a korszak zsidósága az örök szövetség fogalma alatt.

A 4Q216 (4QJub^a) prológusában ezt olvashatjuk: „*Izrael egyiptomi kivonulásának első évében, a harmadik hónapban, ennek a hónapnak a tizenhatodik napján, az Úr így szólt Mózeshez: Jöjj fel hozzám a hegyre. Átadom neked a kőtáblákat, a törvénnyel és a parancsolatokkal, amelyeket oktatásukra írtam.*” Így tehát Mózes fölment a hegyre, az Úrhoz. Az Úr dicsősége tartózkodott a Színai hegyén, és a felhő betakarta azt hat napon át. Amikor behívta a felhőbe Mózes, a hetedik napon, az látta az Úr dicsőségét, mint emésztő tüzet a hegy csúcsán. Mózes negyven nap és negyven éjszaka maradt a hegyen...” a 13-ban így folytatódik: „*Írd le azokat egy könyvbe, hogy nemzedékeik tudhassák, hogy nem hagytam el őket mindazon gonoszágokért, amelyeket tetek, megszegve a szövetséget, amelyet ma*

⁶⁴⁵ Ennek kapcsán fontos megjegyeznünk, hogy az egyetlen bibliai igehely, ahol az עבר és a ברית egy kifejezést alkot a Dt 29,11-ben található, míg a qumráni iratokban is csak egyetlen helyen találkozunk vele ebben a formában, éppen ott, ahol a szövetség megújításának ünnepének leírását találjuk. Ld.: VAINSTUB, D.: *The Covenant Renewal Ceremony as the Main Function of Qumran in Religions*, (12 (8), 578, 2021, 1-26), 1-3.o.

⁶⁴⁶ Hasonlóképpen Ez 36,24-28.

⁶⁴⁷ : NITZAN, B.: *The Concept of Covenant in Qumran Literature* in GOODBLATT, D-PINNICK, A-SCHWARTZ, D.R. (eds.): *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, (Brill, Leiden, 2001, 85-104), 87-89.o.

kötök köztem és közted, az ő nemzedékeikre a Színai hegyén. ... Felismerik majd, hogy én közben velük voltam.”⁶⁴⁸

Mindebből szükséges látnunk, hogy egyrészt a szövetség kegyelmi aspektusait is erőteljesen a középpontba állítja a szöveg, másrészt pedig a Tóra megtartását sem kevésbé. Amint fentebb is említettük, a tisztasági törvények előtérbe helyezése egy speciális céllal valósult meg a qumráni közösség életében: az erkölcsi, vallási értelemben vett tisztaság megélése -természetesen a tórai kereteken belül- jelentette a szövetség megtartását. Az, hogy Izrael ebben az értelemben elkülönül másoktól, azt erénynek tartják, az ő értelmezési kereteik között ezt jelent(h)ette a szövetség kötelékébe tartozni.⁶⁴⁹

Fontos egy pillantást vetni a 4Q219 (4QJub^d) iratra is, mely a szövetségekötések kontinuitását magyarázza meg, igencsak sajátos szemszögből nézve. Ábrahám úgy adja tovább Izsáknak a szövetséghez tartozás instrukcióit, hogy gyakorlatilag a helyes áldozati előírásokat szükséges ehhez betartania.⁶⁵⁰ Mindezeket összefoglalva tehát a szövetség természetének értelmezésekor a közösség más irányból közelít a vallási előírások felé: nem csupán azért szükséges azokat megtartani, mert Isten előírta, hanem azért is, mert akik megtartották a szövetséget a múltban, maguk is gyakorolták azokat.⁶⁵¹

Valószínűleg ennek öröme ünnepelték is meg Qumránban évenként a szövetség megújítását, melyről a *Közösség Szabályzata* és a *Damaszkuszi Irat* is tanúskodik.⁶⁵² A *Damaszkuszi Irat* emiatt is, sok kutató szemében egy olyan inkluzív iratként tűnik fel, mely a különböző hagyományok és szabályzatok alapján élő qumráni közösségeket

⁶⁴⁸ FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 309.o.

⁶⁴⁹ TALMON, S.: „*The New Covenanters of Qumran*” in *Scientific American*, (225, 1971, 73-80).

⁶⁵⁰ Ami nyilvánvalóan történeti anakronizmus, ám kiválóan rámutat arra, hogy a qumráni közösség hogyan legitimálta saját gyakorlatát, törvény értelmezését „bibliai alapon”: Ld.: FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 313-315.o.

⁶⁵¹ Ebben a tekintetben tehát nem sok különbséget tudunk felfedezni a qumráni közösség Tóra-magyarázata, illetve a későbbi rabbinikus irodalom halakhikus érvelései között. Bár kétségtelenül, bizonyos tekintetben kortársak a rabbinikus irodalom egy bizonyos korszakával, tehát ebben a tekintetben nem tekinthetjük a közösséget olyan mértékben izoláltnak a zsidó társadalomtól, hogy ne hatottak volna kölcsönösen egymásra. Ld. még: SCHIFFMANN, L.H.: *The Halakha at Qumran*, (SJLA 16, Brill, Leiden, 1975), 77-133.o.

⁶⁵² Ld. IQS II, 19-III, 12. Egyes vélemények szerint mindez a közösségbe való belépés aktusának a szimbolikus értelmezését is magában hordozza. Ebből következhet az is, hogy a qumráni közösség interpretációjában a közösségbe belépni azt is jelenti egyúttal, hogy a megújított szövetségbe is belép az illető. Részletesebben: NEWSOM, C.A.: *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran. [Studies on the Texts of the Desert of Judah 52]*, (Brill, Leiden and Boston, 2004), 118.o. Fontos megjegyeznünk azonban, hogy ez a rész néhány előkerült kézirat töredékből hiányzik.

egybecsiszolásának céljából született meg, melyet az évenként megünnepeelt szövetség megújítási ceremónia kapcsolhatott egybe.⁶⁵³

7.3 A Damaszkuszi irat

7.3.1 Bevezetés a Damaszkuszi irat problémakörébe

A mű már a holt-tengeri tekercsek megtalálása előtt ismert volt, hiszen már a 19. század végén került elő két, nem teljes változata a *Kairói geniza* feltárása közben. Habár a kézirat középkori, az már ekkor világosan látszott, hogy a mű egy ókori zsidó szekta tollából születhetett. Nem véletlen az sem, hogy az első, a szöveget közlő mű is „*Cádók fiainak munkája*” címmel jelent meg, hiszen a közösség így aposztrofálta saját magát.⁶⁵⁴

A lent említett, a szövegek első kiadását vezénylő Schechter A és B dokumentumok néven nevezte a két dokumentumot, melyeket 16 oldalon közölt. A szövegek jól felépített szerkezetet mutatnak, melynek jelentős részét teszi ki az úgynevezett „*Dorgálások*” rész, mely egy történeti visszatekintés keretein belül tekint vissza Izrael bűneire, melyek miatt a dorgálást is jogosan kapja, majd egy „*Törvények*” rész követi, mely pedig a közösség belső szabályzatáról, és nem utolsó sorban jogértelmezéséről szól. Ami témánk szempontjából viszont a legérdekesebb, hogy hogyan magyarázza a dokumentum az „*új szövetség*” mibenlétét, bibliai alapjait, elsősorban magukra értelmezve azt természetesen.⁶⁵⁵

⁶⁵³ Ld. pl.: FRAADE, S.: *Ancient Jewish Law and Narrative in Comparative Perspective: The Damascus Document and the Mishna. In Legal Fictions, Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages. [Supplements to the Journal for the Study of Judaism 147]*. Edited by Steven Fraade, (Brill, Leiden, 2011, 227–54), 238–245.o. Fontos szólnunk arról is, hogy a *Damaszkuszi Irat* a különböző szabályok szerint működő csoportokat *גורלות*-nak, vagyis különböző „táboroknak” nevezi, akik között vannak olyan csoportok is eszerint, akik házasodhatnak is, mely nagyon közel áll ahhoz, amiről J. Flavius beszámolt. Ennek kapcsán ld.: FLAVIUS, J.: *A Zsidó Háború*, (Talentum Kft., Budapest, 2006), 2.8.8. részét.

⁶⁵⁴ Tulajdonképpen az ezek alapján készült első kiadás határozza meg mindmáig a dokumentum szövegkiadásait. Nem véletlen az tehát, hogy a szakirodalomban CD-nek, (Cairo Document-nek) nevezik a Damaszkuszi Iratot. E helyütt szükséges arról is szólnunk, hogy gyakran hivatkoznak a Qumránban megtalált verzióra QD néven is, ezáltal is érzékeltetve, hogy a Qumránban megtalált verzióról van szó. A CD első kiadása: SCHECHTER, S.: *Fragments of a Zadokite Work*, (The University Press, Cambridge, 1910). Az első kritikai kiadásra 1933-ig kellett várni, ld.: ROST, L.: *Die Damaskusschrift (Kleine Text fuer vorlesungen und Uebungen)*, (De Gruyter, Berlin, 1933). A legszélesebb körben használt kiadás talán mégis a Rabin által közölt verzió. Ezt ld.: RABIN, C.: *The Zadokite documents, 1: the admonition, 2: the laws* (Clarendon Press, Oxford, 1954).

⁶⁵⁵ Ld.: DAVIES, P.R.: *The Damascus Covenant: An Interpretation of the "Damascus Document"* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series #25), (JSOT Press, Sheffield, 1983), 3–4.o. Nem kevésbé fontos témák, amelyek megjelennek a kéziratban: az igazság tanítója, illetve azok csoportja, akik nem a közösség szerinti értelmezésben követik a mózesi törvényeket. Ld. uo.

Mint azt fentebb említettük, természetes okoknál fogva a témát érintő publikációkat illetően nagy változást jelentett a Holt-Tengeri tekercsek megtalálása, hiszen korábban csak feltételezések lehettek arról a csoportról, melynek művét megtalálták. Mindenesetre a problémák nem oldódtak meg a leletek megtalálása után sem, hiszen a CD-t a qumráni tekercsek kontextusában szükséges vizsgálni, amely így bár jó néhány kérdést megválaszol, ám újabbakat is vet fel.

Ilyen kérdésnek tekinthető egyáltalában a csoport azonosítása, illetve kialakulása is, hiszen e tekintetben a kutatók ingadoznak.⁶⁵⁶ A kérdés a qumráni leletek felfedezésével csak tovább bonyolódott, hiszen olyan kérdésekre is választ kellett találni, hogy hogyan viszonyul a Damaszkuszi Irat a többi megtalált dokumentumhoz. (Ez esetben különösen is a Habakuk-Kommentárra kell gondolnunk, hiszen a kommentár igyekszik feltárni a közösség múltját, az *Igazság Tanítójának* megjelenését, és annak szembeállítását a *Gonosz Főpappal* szemben.)⁶⁵⁷

A másik fontos kérdés szintén igencsak egy alapvetően fontos kérdésnek tekinthető: Hogyan értelmezhetjük, lokalizálhatjuk az iratnak is nevet adó Damaszkuszt? Viszonylagosan könnyen feloldható a probléma azáltal, ha elfogadjuk, hogy a qumráni közösségnek lehettek testvér közösségei Damaszkusz környékén, vagy éppen Damaszkusból jöttek a Holt-tengerhez, akár mint menekültek is.⁶⁵⁸ Mások azon a véleményen vannak, hogy Damaszkusz nem jelöl földrajzi lokációt, sokkal inkább szimbolikus jelentőséggel bír, mely mögött a menekültek képe húzódik, s nagy valószínűséggel Júdea elhagyott tájait jelöli mintegy összefoglaló néven, vagy éppen Damaszkusz magát Qumránt jelöli.⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ Elegendő csak a „damaszkuszi” zsidóság mibenlétének kérdését feszegetnünk, annak sajátos kalendáriumával, halakhikus berendezkedésével, mely mintha szándékosan a farizeusi felfogással szemben kívánná önmagát meghatározni. Részletesebben ld.: DAVIES, P.R.: *The Damascus Covenant: An Interpretation of the "Damascus Document"* (JSOTSS 25.; Sheffield, JSOT Press, Sheffield, 1983), 5-6.o. Más vélemények szerint a közösség alapjait a jeruzsálemi papságból eredőnek kell látnunk, avagy éppen szaduceus eredetű, („reform cádókita”) keresztyénként. Ld.: i.m. 6-15.o. Még érdekesebb talán az a vélemény témánk szempontjából, hogy a „reform mozgalom” elbukása után kerültek a szekta követői Damaszkuszba, és az ott újra létrejött közösség belső szabályozottsága, illetve az abba való belépés tekinthető az „új szövetségnek”. E csoport tagjai később visszatértek Jeruzsálembe, ahol „missziói” tevékenységet folytattak. Ehhez ld. különösen is: i.m. 9.o.

⁶⁵⁷ Mely elem viszont teljesen hiányzik a *Damaszkuszi Iratból!*

⁶⁵⁸ Ld.: DE VAUX, R.: *Archeology and Dead Sea Scrolls*, (Oxford University Press/British Academy, London, 1973), 112 kk.

⁶⁵⁹ Így pl.: CROSS, F.M.: *The Ancient Library of Qumran*, (Fortress Press, 1995), 81 kk.

Mindezeket figyelembe véve tárjuk fel a témánkat érintő szövegeket, azokat tágabb kontextusukban is értelmezve, megvizsgálva.

7.3.2. A Damaszkuszi irat felépítése

Mint azt fentebb is említettük, a Qumránban talált szövegtöredékek bővebb szövegváltozatot tartalmaznak, mint a Kairói Genizában talált lelet. A 4. barlangból előkerült töredékek tartalmaznak egy bevezetőt és egy konklúziót is -mely egyébként a kairói szövegből hiányzik- valamint a fő résznek tekinthető jogi szabályozásokat. A bevezetés után az intelmeket olvashatjuk, melyek tíz, jól elkülöníthető szekcióra bonthatók, melyek egymással chiasztikus kapcsolatban állnak, ez által is jelezve, hogy a szöveg igen jól szerkesztett formában áll előttünk.⁶⁶⁰

Külön kiemelt helyen szerepelnek a csoport kiválasztottságának megindoklása, és a jogi szembenállás polémiái. E ponton fontos azt is megjegyeznünk, hogy a Második Templom időszakában élő zsidóság minden központi témáját említi a dokumentum: az eskü, a szemtanúk, a Sabbat, a tisztasági törvények stb.⁶⁶¹

Az a tény, hogy a kulcsfontosságú témák viszonylag egyenletesen vannak elosztva a szövegben is támogatja a kutatók azon megállapítását, miszerint egy komplex szerkesztői munka eredménye áll előttünk. A következő témák kerülnek elő az alábbi felosztásban:

1. A korábbi generációk bűnei (CD 2.2-3.12)
2. A közösség kiválasztása (CD 3.12-4.12)
3. A jelen generáció bűnei (CD 4.12-5.19)
4. A Pentateuchos törvénytárgyainak kinyilatkoztatása (CD 5.20-6.11)
5. Azok a szertartások, melyeket a közösség tagjainak a jelenben követniük kell (CD 6.12-7.9)
6. A közösség eszkatológiai reménysége, valamint az ellenfelek eszkatologikus helyzete (CD 19.5-26)

⁶⁶⁰ Ezzel kapcsolatosan ld.: MILIK, J.T.: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, (SCM Press, London, 1963), 151-152.o.

⁶⁶¹ Ld.: GOLDMAN, L.: *Damascus Document* in Brooke, G.J.-Hempel, C. (eds.): *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, (T&T Clark, London, 2019), 306-310.o.

Mindez kiválóan szemlélteti, hogyan viszonyul a közösség önmaga történeti és üdvtörténeti helyzetéhez, annak legitimitációjához. Hiszen indoklás nélkül, komoly indokok nélkül nem tekinthetnék önmagukat a Tóra helyes magyarázójának sem jogi, sem pedig etikai értelemben. Megállapíthatjuk tehát, hogy a dokumentum által emlegetett témák dolgozatunk scopusán keresztüli megvizsgálása igen értékes lehet a további teológiai és exegetikai diszkusszióhoz.⁶⁶²

7.3.2. A Damaszkuszi Irat szövetséggel kapcsolatos szövegeinek vizsgálata

Mindenekelőtt arról szükséges szólnunk, hogy a csoport önazonosságának meghatározásában igen erős szerepet játszik annak papi, még közelebbről nézve cádókita jellege.⁶⁶³ Innen eredezteti legitimitációját, s tegyük hozzá: papi jellegét is. Ezen a nézőponton keresztül értelmezi Izrael történetét, szövetséghez való viszonyát is, melynek egyik legerősebb tartó oszlopaként a Deuteronomiumot tekinti.⁶⁶⁴

A történelemszemlélet -melyet egyébként periódusokra osztottnak lát a qumráni közösség irodalma- magában foglalja azt is, hogy a „maradék” minden időszakban megmarad, mint az a mag, amely követi JHVH akaratát, mindezt természetesen önmagukra (is) értelmezve.⁶⁶⁵ E tekintetben tartja bűnösnek Noé fiait⁶⁶⁶, és tartja igaznak Ábrahámot.

*„Ebben tévelyegtek Noé fiai, és családjaik ez által jutottak pusztulásra. Ábrahám nem ezt követte, és 'barát'-ként 'ment fel', mivel Isten parancsait tartotta meg, és nem saját tetszése szerint választott. Továbbadta (ezt) Izsáknak és Jákóbnak is, ők pedig megőrizték és 'barátok'-ként jegyeztették fel Isten számára, valamint örök szövetségesekként”.*⁶⁶⁷

⁶⁶² Ld. még: SCHOFIELD, A.: *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule*, (Brill, STDJ 77., Leiden, 2009).

⁶⁶³ Ld. még: IQS 5,2.9.

⁶⁶⁴ Viszont szükséges megjegyeznünk azt is, hogy mindezt a csoport saját Tóra interpretációját követőkre, illetve a közösséghez csatlakozott emberekre redukálja. Külön érdekes látni azt, ahogyan Dávidot felmenti bűnei alól kivéve „Uriás vérét”, mindezt azzal indokolja, hogy nem ismerhette a Deuteronomium tanítását. Ld. még: ANGEL, J.L.: *Damascus Document in Outside the Bible: vol. 3, Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, (2975-3035, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2013), 2990.o.

⁶⁶⁵ A „néven hívtak” képét minden valószínűség szerint a Num 16,2 alapján fogalmazza meg a szöveg, hiszen nézőpontja szerint minden korszakban voltak és vannak JHVH-nak olyan emberei, akiket néven nevezve ismer, ők a tulajdonképpeni maradék.

⁶⁶⁶ A kifejezés témánk szempontjából kulcsfontosságúnak tekinthető, hiszen a rabbinikus irodalom Noé fiainak a pogányokat tartja.

⁶⁶⁷ CD 3, 2-4. FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 52.o.

Mint korábban említettük, a Noé „örökösei” kifejezés nagy valószínűséggel a pogányokat jelöli a szövegben, míg Ábrahám olyan szerepben tűnik fel, mint aki nemcsak megtartotta JHVH parancsolatait, hanem tovább is adta azokat.⁶⁶⁸ Nagyon fontosnak tartja tehát a szöveg, hogy érvrendszere a patriárkák korában gyökerezzen, hiszen ez adja meg legitimitását. Nézzünk erre egy kitűnő példát a Misnából, mely megmutatja, hogyan gondolkodik a szöveg a saját érvrendszerének alátámasztásában. *„Úgy találtuk, hogy Ábrahám ősatyánk beteljesített a teljes Tórát még azelőtt, hogy azt megkaptuk volna, ahogyan mondván: „mert hallgatott Ábrahám a szavamra, és megtartotta mindazt, amit elrendeltem: parancsolataimat, rendelkezéseimet és utasításaimat”, mely azt jelenti, hogy Ábrahám saját maga figyelt a parancsokra, és ezért megkapta jutalmát öreg korára.”*⁶⁶⁹

Ezek után a Damaszkuszi irat kitér arra is, hogy az „első szövetség” tagjainak jelentős része azért pusztult el, mert nem tartották magukat JHVH parancsolataihoz, ám itt is volt egy maradék, aki megmaradhatott a szövetségben.⁶⁷⁰ S ennek jutalmaként: *„... szilárd házat épített nekik Izraelben, (olyat), amilyenhez hasonló nem állt régtől fogva mostanáig. Azok, akik szilárdan ragaszkodnak hozzá, örök életre (vannak rendelve), és övék minden emberi dicsőség.”*⁶⁷¹

A következő szakaszokban azt indokolja meg, hogy az „új szövetség”⁶⁷² tagjai miben nyerik el legitimációjukat, illetve jutalmukat, valamint azt is, hogy ehhez a szövetséghez lehet csatlakozni mindaddig, amíg el nem következik az a világekorszak, amikor már nem lehet. Mindez a jeruzsálemi szentéllyel való erőteljes szembenállásban nyilvánul meg leginkább, melynek gyakorlatától igen erőteljesen tiltja tagjait a közösség. Ám ami témánk szempontjából jóval érdekesebb, hogy a közösség tagjainak gyakorlatában, mintegy szembe állítva a jeruzsálemi gyakorlattal arra biztatja, hogy gyakorolja a kegyességet az árvákkal, özvegyekkel és a jövevényekkel szemben.

⁶⁶⁸ Külön érdekes ebből a szempontból, érvelési rendszerük összevetésének céljából megnézni a m Avot 1,1-et, amely tulajdonképpen ugyanezen elvek alapján vezeti le, hogyan jutott el a Tóra tanítása a „Nagy Zsinagóga férfiaihoz”. De nem kevésbé fontos látni a Jub 21. részét sem, ahol Ábrahám papi tudnivalókat ad tovább Izsák számára.

⁶⁶⁹ A Szentírásból vett idézet a Gen 26,5-ből való, míg a Misnából készült saját munkafordításunk a mKid 4,14-ből.

⁶⁷⁰ Vagyis a szövetség tagjainak csak az igaz maradékot tartja a dokumentum.

⁶⁷¹ FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 53.o. Jól látszik, hogy a dávidi dinasztia mennyire fontos szerepet játszik a qumráni közösség és szövegek érvelésében is, az viszont érdekes, hogy látása szerint, mindezt jutalomként kapták, a maradéknak Tórához való hűsége miatt.

⁶⁷² A Jer 31-32. részek speciálisan, önmagukra alkalmazott interpretációja.

„Aki belép az új szövetségbe Damaszkusz földjén⁶⁷³, magasztalja a szenteket listáik szerint; szeresse mindenki testvérét, mint saját magát, és támogassa a szegényt, a nélkülözőt és a jövevényt.”⁶⁷⁴ Tehát a nagy „triáda”, mint ószövetségi mérce jelen van a qumráni közösség vallásról alkotott felfogásában is, még hozzá igencsak előkelő helyen.⁶⁷⁵ Mindez annak a lehetőségét is felveti, hogy amíg az általuk megjelölt világkorszak be nem következik, addig akár a jövevény is csatlakozhat a közösséghez, ha megtartja annak előírásait a belépéssel kapcsolatosan. Tehát egy zsidóságon belüli exkluzív, létszámát tekintve kicsinyke közösség is válhat inkluzívva ebben az értelemben. Nem tekinthetjük tehát olyan értelemben zártnak a qumráni közösséget, hogy abba ne lett volna (elméleti) lehetősége csatlakozni egy jövevénynek.⁶⁷⁶

7.4. A Qumráni közösség viszonya a pogányokhoz

A qumráni közösség alapvetően nem tér ki különálló nagy témaként a pogányok, illetve prozeliták kérdésére, ám számtalan helyen találkozhatunk a kérdéssel.⁶⁷⁷ A leginkább meghatározó hozzáállás, amelyet találhatunk a holt-Tengeri tekercsekben az a pogányok rituális tisztatlanságától való elkülönülésben mutatkozik meg. Mindennek eklatáns példáját

⁶⁷³ A dokumentum névadó földrajzi helyének jelentésében ingadoznak a kutatók. Lehetséges, hogy a szíriai várost jelöli, de az is lehetséges, hogy Babilont vagy magát Qumránt szimbolikusan. Ld. pl: GOLDMAN, L.: *Damascus Document* in Brooke, G.J.-Hempel, C. (eds.): *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, (T&T Clark, London, 2019), 306-310.o.

⁶⁷⁴ FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 56.o.

⁶⁷⁵ Vö.: Ez 16,49.

⁶⁷⁶ Ezzel kapcsolatosan nagyon fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy az ókorban nem létezett a mai értelemben vett vallás és nép közötti megkülönböztetés. A nép alapvető identitását annak vallása adta meg, amely kihatott az élet minden területére, így egzisztenciálisan a legmeghatározóbb eleme volt az emberek életének. Modern értelemben vett vallási, dogmatikai rendszer nem létezett, sokkal inkább a vallási és liturgiai előírások megtartása volt a fontos, mint ahogyan ezt a qumráni közösség életében is láthatjuk. Vagyis ennek kapcsán nyugodtan kijelenthetjük, hogy bár a közösség valóban kicsiny volt, de önértelmezésükben a teljes zsidóságot értették a saját tanításuk alatt. Ld. még: KUGLER, R.: *Ethnicity: A Fresh Religious Context for the Scrolls* in BROOKE, G.J.-HEMPEL, C. (eds.): *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, (T&T Clark, London, 2019, 77-85), 80-85.o.

⁶⁷⁷ Ezen a ponton szükséges szólnunk arról is, hogy egy nagyjából 1100 sírt tartalmazó temető is a közösség használatában állt minden valószínűség szerint. A temető az elmúlt évszázad kutatásai alapján nem alkot egységes képet, sem felépítésében, sem abban a tekintetben, hogy kik is használhatták. Hiszen a Második Templom korabeli zsidóság mellett minden bizonnyal későbbi beduin és muszlim sírok is megtalálhatók itt. Azonban női sírok tekintetében igen kevés került elő, és azok eredete, neme is vitatott, mint ahogyan azt is megjegyezhetjük, hogy gyermek sírokat szinte egyáltalán nem találtak. Ennek kapcsán nagy valószínűséggel kijelenthető, hogy a qumráni közösségbe alapvetően férfiak tartoztak, és a Kr. e. 1. évszázadban, illetve a Kr.u. 1. évszázadban lehetett a legaktívabb közösségi élet Qumránban. Az viszont továbbra is viták kereszttüzében áll, hogy a nagy létszámú sír a temetőben annak köszönhető, hogy nagy számban csatlakozhattak a közösséghez, vagy talán éppen ennek köszönhetően a fluktuáció is nagy lehetett. A kérdés továbbra is nyitott. Kiváló összefoglalást nyújt: SCHULTZ, B.: *The Qumran Cemetery: 150 Years of Research in Dead Sea Discoveries*, (Vol. 13, No. 2 (2006), 194-228).

kínálja az Ézs 56,6. versének különböző szövegvariánsai, mely szövegek a dolgozat témájára nézve is kulcsfontosságúnak tekinthetők.⁶⁷⁸

A Masszoréta szöveg így szól:

וּבְנֵי הַנְּכָר הַנְּלוּיִם עַל־יְהוָה לְשִׂרְתּוֹ וְלֹא־הֶבֱהָ אֶת־שֵׁם יְהוָה לְהִיּוֹת לוֹ לְעֲבָדִים כָּל־שְׂמֵר
שָׁבַת מַחֲלָלִים וּמַחֲזִיקִים בְּבְרִיתִי:

Saját fordításban: „Az idegenek fiai, akik csatlakoznak az Úrhoz, hogy szeressék nevét, és hogy szolgálják, szolgálói legyenek mindazok, akik sabbatot tartanak, hogy ne szennyezzék be azt, és megerősödjenek szövetségemben.”

A *Septuaginta* nagyon erőteljesen követi a masszoréta szöveget, ám nagy különbségnek tekinthető, hogy nemcsak szolgálókról beszél hímnemben, hanem szolgálókról nőnemben is, abban az összefüggésben, hogy JHVH szolgálói lesznek. Valamint azt is érdekes megfigyelni, hogy a sabbat szót többes számban használja.

καὶ τοῖς ἀλλογενέσι τοῖς προσκειμένοις κυρίῳ δουλεύειν αὐτῶ καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ εἶναι αὐτῶ εἰς δούλους καὶ δούλας καὶ πάντα τοὺς φυλασσομένους τὰ σάββατά μου μὴ βεβηλοῦν καὶ ἀντεχομένους τῆς διαθήκης μου.

Még érdekesebb azonban egy pillantást vetni az 1QIs^a tekercs vonatkozó versére.

וּבְנֵי הַנְּכָר הַנְּלוּיִים אֵל יְהוָה לְהִיּוֹת לוֹ לְעֲבָדִים וּלְבָרֵךְ אֶת שֵׁם יְהוָה וּשְׂמֵרִים אֶת הַשַּׁבָּת
מַחֲלָלִים וּמַחֲזִיקִים בְּבְרִיתִי

„S az idegenek fiai, akik csatlakoznak JHVH-hoz, szolgálói lesznek, és áldják JHVH nevét, akik megtartják a sabbatot, hogy ne szennyezzék be azt, és megerősödjenek szövetségemben.”

A vonatkozó ézsaiási passzus kiértékeléseként érdemes látni azt, hogy mennyire figyel a qumráni szövegvariáns arra, hogy hogyan fogalmaz. A „*JHVH nevét szerető*”

⁶⁷⁸ Ld. részletesen: EVANS, C.A.: *From 'House of Prayer' to 'Cave of Robbers': Jesus' Prophetic Criticism of the Temple Establishment in The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (eds. Craig A. Evans and Shemaryahu Talmon; BIS 28; Leiden: Brill, 1997), 424-32.o.

kifejezés helyett a „*JHVH nevét áldók*” kifejezés szerepel, illetve egyetlen sabbatról beszél (nyilvánvalóan a közösség saját értelmezése szerint), és a sabbatot tartók kifejezés itt egy lágyabb, távolságtartóbb nyelvtani alakban áll előttünk. Mint ahogyan az idegenek által betölthető szolgálatra is úgy tekint, mint amit másképpen szükséges megfogalmaznia, hiszen papi szerepet nem tölthet be idegen.⁶⁷⁹

A Qumránból előkerült egyik *Florilegiumban* is találhatunk információkat arról, hogyan gondolkodtak eszkatológiai távlatokban (is) az idegenekről, prozelitákról.

4Q174 1, 3-4:

„...ezt a szentélyt, Uram, a te kezed készítette. Az ÚR uralkodik örökké.” (Ex. 15, 17-18). Ez a ház, ahová [a tisztátalan] sohasem [léphet be], sem a [körülmetéletlen], sem az ammoni, a moábi, a „fattyú”, az idegen, a jövevény, soha, mivel az Én szentjeim lesznek itt.”⁶⁸⁰

Világosan látszik, hogy ezekben a szövegekben sokkal inkább van szó a rituális értelemben vett tisztaságról, és sokkal kevésbé arról, hogy mi alapján lehet valakit az izraeli közösség tagjának tekinteni. Hasonló szerepben látjuk a jeruzsálemi Templomot is, hiszen arra is úgy tekintenek, mint lehetséges eszkatológiai távlatra, természetesen, mint ami erkölcsi és rituális tisztaságában is betölti ezt a szerepet.⁶⁸¹

Mindez a típusú hozzáállás megerősítést nyer más qumráni szövegben is. Elegendő, ha csak egy pillantást vetünk a 4Q266 töredékére.

„Áron fiai közül, akit fogságba vittek a népek közé... hogy meggyalázzák őt tisztátalanságukkal. Ne vegyen részt a [szent] szolgálatban... sem a szentélyben, sem a függönynél, és ne egyen a legszentebb (áldozat)ból. Áron fiai közül senki, aki elkóborolt, hogy hogy [pogányokat szol]gáljon.”⁶⁸²

Első és felületes olvasásra meglehetősen negatív pogányokhoz való hozzáállásnak tűnik, ám ha alaposan a szöveg mélyére nézünk, a legfőbb problémája továbbra is az, hogy hogyan tarthatja meg Izraelt rituálisan tisztának, és ezt milyen veszélyek fenyegetik. A

⁶⁷⁹ Ld. még: Num. Rabbah 8.2

⁶⁸⁰ FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 348.o.

⁶⁸¹ Ld.: DONALDSON, T.L.: *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, (Baylor University Press, Waco, 2008), 213-214.o.

⁶⁸² FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000), 74.o.

probléma alapvetően más jellegű, mint amit le lehetne egyszerűsíteni származási alapú kérdések szintjére. Másrészt, ha nem lettek volna olyanok „*Áron fiai közül*”, akik „*elkóboroltak, hogy pogányokat szolgáljanak*”, akkor nem lett volna szükség arra sem, hogy tőlük elhatárolódjon -legalábbis elvi szinten- a szöveg. Mindez pedig tovább kell, hogy vezessen minket, illetve kérdezősködésünket abba az irányba, hogy milyen módon létezhetett a korszakban zsidó misszió, s ha létezett azt milyen formában gyakorolhatták.

VIII. Fejezet: Zsidó missziói aktivitás az intertestamentális korban

8.1. Bevezető gondolatok

Exkurzusunk, csakúgy, mint a dolgozat egészének is az egyik legfőbb kérdése nyilvánvalóan az, hogy létezett-e missziói törekvés a zsidó közösség(ek)ben, legalábbis abban az összefüggésben, ahogyan manapság, keresztyéni értelemben használatos a misszió fogalma, vagyis, hogy arra igyekeztek volna, hogy a vallás követőin kívül eső személyeket megszólítsák, betérési szándékukat felébresszék. Mindenekelőtt azt szükséges megjegyeznünk ezzel kapcsolatosan, hogy a Második Templom időszakában egységes zsidóság, mint olyan nem létezett. Tulajdonképpen tehát egy pluralista, sokszínű kulturális és vallási háttérben volt szükséges, egy alapvetően a diaszpórák világára szorító zsidó vallás, specifikus helyzetéből adódóan megpróbálta saját monoteizmusát egy új kontextusba applikálni, egy politeista és többnyelvű társadalom közepette.⁶⁸³

8.2 Misszió az ókorban

Az antikvitásban megtalálható „misszió” fogalmának vizsgálatakor nem eshetünk abba a hibába, hogy retrospektív módon megpróbáljuk a saját keresztyén missziói konnotációink alapján értelmezni az ókor világát. Különösen igaz ez a hellenizmus korszakára, aminek minden konformizáló törekvése mellett is megmaradt egyfajta kozmopolita életfelfogása, és a „vallások piaca” igencsak bőséges volt. ráadásul egy valláshoz tartozni nemcsak egy morális, erkölcsi rendszer elfogadását jelentette, hanem egy szociológiai entitáshoz való tartozást is.⁶⁸⁴ S a zsidóság ebben a speciális helyzetben kellett, hogy megmaradjon Istene mellett, ami nem mindig volt könnyű feladat. Mindez különösképpen elmondható azért is, mert a sokadik generáció számára már a görög nyelvűség, a filozófiai rendszerek ismerete természetes lett, s a mózesi Tóra s a hellén kultúra közötti vákuumot kellett áthidalni a megmaradáshoz.⁶⁸⁵

⁶⁸³ Ld. még: BEDELL, C. H.: *Mission in Intertestamental Judaism in Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*, edited by W. J. Larkin and J. F. Williams, (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1998), 20-25.o. Illetve: BARCLAY J.M.G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, (T&T Clark, London, Second Edition, 2020), 406-410.o.

⁶⁸⁴ Következésképpen tehát, ha valaki csatlakozott egy másik vallási csoporthoz, az szociálisan, egzisztenciálisan, társadalmi besorolásában is érintette.

⁶⁸⁵ Mindennek két zseniális zsidó mestere is született az ókorban, J. Flavius és A. Philón. Mindketten kiváló ismerői voltak a filozófiának és a nyelveknek is, csakúgy, mint a zsidó halakhanak, ami képessé tette őket arra, hogy ezt a fajta inculturációt elvégezzék, sok zsidót megmentve az acculturáció veszélyétől. Azt is mindenképpen szükséges hozzátennünk, hogy az apologetikus irataik mellett a nem-zsidók között is jelentős népszerűsége tettek szert, mivel sikerült a zsidó vallást egy olyan „filozófiának” bemutatniuk, amely erkölcsi tisztaságra való törekvéssel is, valamint etikai dimenzióival vonzóvá tették a nem-zsidók számára. Továbbá: SCOTT, J.J.: *Customs and Controversies: Intertestamental Jewish Backgrounds of the New Testament*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995), 340-342.o. Valamint: TAYLOR, N.H.: *The Social Nature of Conversion in the*

A zsidóságba való betérés, azaz prozelitává válás kritériumai finoman szólva vitatottak voltak már az ókori zsidó tudósoknál is. Különösen is problémás terület a körülmetélés kérdése, amelynek kapcsán Philón is igencsak ingadozik⁶⁸⁶, de összességében elmondhatjuk, hogy ha valaki prozelitává akart válni, akkor az ábrahám szövege jelét magára kellett, hogy vegye⁶⁸⁷, és szintúgy meg kellett tartania a sabbatot. Másrészt a politeista szokásokat is maga mögött kellett hagynia, amit a többségi társadalom nem mindig nézett jó szemmel, nem beszélve a korábban gyakorolt vallási gyakorlatokról, melyek egy része akár prozelitaként is fent maradhatott, egy új köntösbe öltözve, amelyben, természetes módon a zsidó vallási vezetők jelentős veszélyforrást láttak.⁶⁸⁸

Valamint a már fentebb említett problémáról is szólnunk kell, jelesül, hogy egy új szociológiai entitásban újra kellett definiálnia saját és társadalmi egzisztenciáját is a betérőnek. Azonban akadt olyan is, aki nem vált prozelitává, viszont szimpatizált a zsidósággal, avagy a zsidó életvezetéssel, erkölcsiséggel, tisztasági szokásokkal. Őket nevezi határozottan az „istenfélők” csoportjának az Apostolok Cselekedetei.⁶⁸⁹ Volt viszont jelentős különbség is a valóban, jogi értelemben is betértek⁶⁹⁰, és a szimpatizánsok⁶⁹¹ között: utóbbi nem vált formálisan zsidóvá, azaz nem metélték körül, és nem vonatkoztak rájuk a zsidóság szigorú, hálákhikus szabályai sem teljes mértékben, ráadásul megmaradhattak a maguk görög-római kultúrájában és isteneik mellett is.⁶⁹²

Mindezen, látszólag nehéz és magas, többször nehezen értelmezhető kritériumok, illetve körülmények ellenére a zsidóság demográfiai értelemben, a babiloni fogság végétől az első évszázad közepére kb. 150 ezerről 8 millióra növekedett.⁶⁹³ E demográfiai növekedés

Early Christian World in Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in Its Context (ed. Phil F. Esler; Routledge, London 1995), 128-36.o.

⁶⁸⁶ Egyfajta lelki körülmetélésről beszél, érdekes módon ez Pálnál is fontos elem lesz az Újszövetségben. Mindemelett kiemeli azt is, hogy a zsidóságba újonnan jövőknek szükséges feladniuk a korábbi bálványimádásaikat is. Viszont a körülmetélés kapcsán azt is megjegyzi, hogy a körülmetélés kevésbé fontos, mint az igaz Isten helyes istentisztelete. Ld.: PHILO, A.: *De Virtutibus: On the Special Laws, Book 4. On the Virtues. On Rewards and Punishments*, Translated by F. H. Colson, (Harvard University Press, Cambridge, Usa, 1939), 182-219.o.

⁶⁸⁷ Az ezt körülvevő vita megmaradt az Újszövetség korában is, ld. különösen is Ap.Csel. 15,1.

⁶⁸⁸ Bővebben: CROOK, Z.A.: *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, (Walter de Gruyter, Berlin, 2004).

⁶⁸⁹ Görögül σεβόμενοι vagy φοβούμενοι. Ld. pl.: Ap.Csel. 10,2.22; 13,16.

⁶⁹⁰ גַּר צִדִּיק

⁶⁹¹ גַּר תּוֹשֵׁב

⁶⁹² Jelentős számú példát találhatunk a korabeli zsinagógák pogány, istenfélők általi látogatottságáról és jelenlétéről: REYNOLDS, J and TANNENBAUM, R.: *Jews and Godfearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*, (Cambridge Philological Society, Cambridge, 1987), 152-155.o.

⁶⁹³ BARON, S.: *Population in Encyclopaedia Judaica*, (ed. Cecil Roth; 16 vols., MacMillan, New York, 1971), 13.870.

természeteszerűleg teszi fel a kérdést, hogy vajon egy nagyon sikeres zsidó misszió áll-e a számszerű növekedés mögött? Ami biztosnak tűnik mindenesetre, az a történelmi tény, hogy a Hasmóneus-Heródiánus korszak nagyjából két évszázadában az uralkodók Palesztinában és az azt körülvevő területeken egy erőszakos judaizálást hajtottak végre.⁶⁹⁴ Azonban, mint az ókortudományban s korabeli leírásoknál általában, a fentebb említett számokat óvatosan kell kezelni, és nem szabad modern értelemben vett cenzusnak tartani őket. Óvatosabb becslések 4-6 millió közé teszik az első századi zsidóság lélekszámát, melynek ilyen mértékű növekedésében jelentős szerepet játszhatott a zsidó ember higiéniája, erkölcsi tisztasága, illetve az abortusznak a Tóra általi tiltása is. Ráadásul az életkörülmények is javultak a korszakban, elég csak a gabonatermesztés ugrásszerű növekedésére gondolnunk a Ptolemaida Egyiptomban.⁶⁹⁵

E ponton szükséges szót ejtenünk a Mt 23,15. verséről is, ami első ránézésére evidens bizonyítéknak tűnik a farizeusi misszió meglétére. Ám a kutatók többségi véleménye szerint itt inkább arról lehet szó, hogy a pártokra és irányzatokra szakadt palesztinai judaizmuson belül folytatnak a farizeusok „missziót”, s megpróbálnak másokat is farizeussá tenni. Felmerül még interpretációs lehetőségként az is, hogy az „istenfélők” csoportját, akik már tartanak bizonyos zsidó szokásokat és törvényeket, illetve szimpatizálnak a zsidókkal szeretnék „teljesen” zsidóvá tenni.⁶⁹⁶ Külön érdekesek és bizonyító erejűek lehetnének a korabeli, jeruzsálemi sírfeliratok is, melyek között vannak szép számmal görög és latin nyelvűek is, mely alapján azt gondolhatnánk, hogy minden kétséget kizáróan bizonyítják a palesztinai zsidó misszió meglétét is. Mindezt viszont mindenképpen szükséges legalábbis óvatosan, hiszen csupán ezen eredmények alapján nem egyértelműen eldönthető a kérdés. Különösekké akkor, ha számba vesszük, hogy többségében zsidó nevek szerepelnek rajtuk, ráadásul a származási helyük is a leginkább Palesztina és az azt körülvevő vidék, ahol, mint azt fentebb láttuk is, erőszakos judaizálás is történt. Az viszont nem lehet kérdés, hogy a

⁶⁹⁴ Ennek egyik korai megnyilvánulását már az 1Makk 2,44-48-ban megtalálhatjuk. Mindezt elsősorban abban láthatjuk megnyilvánulni, hogy a körülmetélést olyan esetekben is végrehajtották, amikor ebben nem volt kölcsönös egyetértés. Különösen „aktívnak” mutatkozott ezen a területen Alexander Jannaj Szíria-Föníciában, Johannesz Hürkánosz Idumában, és Arisztobulosz Itureában. Részletesebben ld. még: COLLINS, J.J.: *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, (BRS, Grand Rapids, Michigan, 1999), 262.o.

⁶⁹⁵ WASSERSTEIN, A.: *The Number and Provenance of Jews in Graeco-Roman Antiquity* in R. Katzoff (ed.): *Classical studies in honor of David Sohlberg*, (Ramat Gan, 1996, 307-17), 312-14.o.

⁶⁹⁶ BIRD, M. F.: *Matthew 23: The Case of the Proselytizing Pharisees* in *JSHJ2* (2004): 117-37.o.

térségben történt prozelitalizáció, még ha annak motivációját és hátterét, valamint folyamatát nem is ismerjük kellőképpen.⁶⁹⁷

Sokkal bonyolultabb és témánk szempontjából talán érdekesebb is a diaszpóra zsidóság helyzete, hiszen egy pluralista társadalomban jóval nagyobb az esélye az új betérők meginvitálásának. Ebből a szempontból különösen is érdemes azt megvizsgálni, hogy az életnek és vallásnak mely elemei hatottak a pogányokra olyan mértékben, hogy zsidóvá, prozelitává, vagy „szimpatizálóvá” szerettek volna válni. Mindenképpen szót kell ejtenünk arról, hogy a zsidó vallási vezetők kiváló szónokok voltak, mely a hellén kultúrában kifejezetten nagy erénynek számított, s ezzel az *Agórán* meg is volt a találkozási lehetőségük.⁶⁹⁸

Szintén vonzó lehetett a pogányok számára a magas erkölcsiség, amit a zsidó vallás megjelenített, ami a legtöbb ókori politeista vallásból hiányzott, sőt a monoteizmus sem tűnt elfogadhatatlannak. Ráadásul az ókori filozófia által felvázolt metafizikai és egzisztenciális kérdésekre is választ találhattak a judaizmusban, nem is beszélve a zsidósághoz kötődő és társítható társadalmi előnyökről.⁶⁹⁹ Szükséges még szólnunk arról is, hogy a platóni filozófiába ágyazott philóni tanítás termékeny talajra hullott, az ókor nagy könyvtáraiban művei megtalálhatók voltak, ez is hozzásegítette a judaista vallást önmaga propagálásához. Mint ahogyan az sem elhanyagolható tényező, hogy a *Septuaginta*, mint amelyet a hellenista zsidóság használ, a korszak világnyelvén szólaltatta meg az Ószövetség könyveit, ezáltal mindenki számára elérhető és érthető is volt.⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Mint ahogyan az is lehetséges, hogy a betértek egy új, „zsidó” nevet kaptak a konverzió után, amely nem lenne példa nélküli. A feliratok között mindenesetre találhatóunk görög és latin nyelvűeket is a héber mellett, melyek további gondolkodásra hívnak. Érdekes ebből a szempontból is megvizsgálni az Ap. Csel. 6,5. versét, ahol Nikolaoszról, az antiókhiai prozelitáról olvasunk, akit kiválasztottak a „asztal körüli szolgálatra” a görög nyelvűek körében. A vita természetesen nem tekinthető lezártnak. Ld. különösen is: HANNAH, M.C. et al. (eds.): *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae, Volume I: Jerusalem, Part 1: 1–704*, (De Gruyter, Berlin/New York, 2010), 65 kk. Valamint: DONALDSON, T.L.: *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, (Baylor University Press, Waco, 2008), 438-439.o.

⁶⁹⁸ BEDELL, C. H.: *Mission in Intertestamental Judaism in Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*, edited by W. J. Larkin and J. F. Williams, (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1998), 25.o.

⁶⁹⁹ Ilyennek tekinthető az is, hogy J. Caesar alatt a zsidók mentesültek a katonai kötelezettség, valamint a Római vallásgyakorlatban való részvétel alól. Amellett sem mehetünk el szó nélkül, hogy a zsidóság a saját köreibe belülről szociálisan igen érzékeny volt, és a közösség tagjait erőteljesen segítette. Ehhez ld.: FLAVIUS, J.: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, (Helikon, Budapest, 1984), 2.74-76, és 2.283.

⁷⁰⁰ Ld.: HARLAND, P. A.: *Associations Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Fortress Press, Minneapolis, 2003), 209-211.o.

8.3. Az Újszövetség és a zsidó misszió

Az már a Biblia lapjaiból is kiderül, hogy a keresztyén misszió a zsidóságon belülről indul, akiket „zsidókeresztyéneknek” nevezünk, mint ahogyan az is, hogy nem ment zökkenőmentesen a pogány keresztyének zsidók általi elfogadása. Az Újszövetség egyes rétegeiből kitűnik, hogy a zsidókeresztyéneknek volt egy olyasfajta reménykedő attitűdje a korai időszakban, miszerint Izrael maga is fel fogja ismerni Jézus messiási voltát és erre megfelelő, pozitív választ is fog adni.⁷⁰¹

Jelentős változást Pál missziói tevékenysége és krisztológiája hozott, aki a „pogányok apostolaként” a halakhikus megfontolások nélküli keresztyénség tanait tárja elénk. (Tegyük hozzá nem kevés vita övezte ezt, még az apostoli körön belül is, amiről Lukács tudósít is az ApCsel 15-ben, csak úgy, ahogyan Pál is a leveleiben.) Mi indíthatta erre a teológiai felismerésre Pált? Mindenekelőtt a Deutero-Ézsaiási próféciaák értelmezése, miszerint a népek el fognak vándorolni Sionhoz és leróják tiszteletüket, hozzájárulhatott még a damaszkuszi hellenista zsidó-keresztyének között, valamint a gyakorlati evangélizációban szerzett tapasztalata is.⁷⁰²

Azt viszont érdemes hozzátenni, hogy Pálnak ezen nézetei (nem szükséges a keresztyén embernek körülmetélnie s megtartani a zsidó rituális szokásokat), közel sem kerültek, pláne nem azonnal, széles körben elfogadásra.⁷⁰³ Sőt, az apostol leveleiből olybá tűnik mintha egy, az övével párhuzamosan futó „zsidó misszió” lenne a háttérben, ami megpróbálja el, avagy visszatéríteni azokat az embereket, akik között Pál missziói szolgálatot végez. Ők leginkább zsidó-keresztyének lehettek, akik a Tórát (legalábbis a Noahita szövetség által deklarált „minimumot” szerették volna a Jézus hívők között is betartatni). Ékes példája a Galatákhöz írott levél, ahol Pál nagyon erősen fellép a körülmetélkedés szükségessége ellen, amely mögött minden bizonnyal egy ilyen zsidó „ellenmissziós tevékenység” állhat.⁷⁰⁴ Mindez egy olyasfajta őskeresztyéni teológiai

⁷⁰¹ MC KNIGHT, S.: *Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, (Fortress Press, Minneapolis, 1991), 100-105.o.

⁷⁰² BARCLAY J.M.G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, (T&T Clark, London, Second Edition, 2020), 395.o.

⁷⁰³ Mint ahogyan az is világosan kitűnik, hogy a zsidó-keresztyének megmaradtak egyfajta részleges Tóra követésben. Ld. ehhez pl.: Gal 5,1-12.

⁷⁰⁴ Így már: KÁLVIN, J.: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikiai Levelek Magyarázata I. kötet*, (Kálvin Kiadó, Budapest, 2016), 13-44.o. Ld továbbá.: NANOS, M. D.: *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*, (Fortress Press, Minneapolis, 2002), 317.o. Illetve különösen is: LONGENECKER, R.N.: *Galatians (Word Biblical Commentary, vol. 41)*, (Word Books, Dallas, Texas, 1990), 88 kk.

látásból fakadhat, hogy Jézus messiásként teljessé tette a mózesi törvényt, vagyis annak érvényessége természetesen a keresztyénekre is érvényes.⁷⁰⁵

Az is nyilvánvaló, hogy voltak olyan „kettős identitású” emberek, mint pl. Barnabás, aki a jeruzsálemi közösséghez, és a hellenista közösséghez is tartozott, sőt Pál a korinthusiaknak azt mondja, hogy Pétertől és Jakabtól is ugyanazt az evangéliumot hallhatták akár, ám a Galaták esetében már „más evangéliumról” beszél. Pál számára ugyanis keresztyénné válni, egy belső változást jelent, egy „belső halált Krisztusban”, s egy feltámadást is a keresztség által, amiben már nincs része a körülmetélésnek, sem pedig a halakhikus rend megtartásának. A Galáciában Pállal szembenálló csoport azonban ezt nem tudta és akarta elfogadni, valószínűleg egy olyan zsidó csoport lehetett, akik számára a Jézus követők a zsidóság egy al csoportját jelentették, és ezért is akarták Pál gyülekezetét beintegrálni a saját rendszerükbe.⁷⁰⁶

Hasonló volt a helyzet Kolossében is, ahol sokan vitatják, hogy az ottani „filozófia” mögött valóban egyfajta zsidó „ellen-misszionárius” csoport állna.⁷⁰⁷ Ám amint láttuk feljebb, az ókorban a zsidóságot egyfajta „filozófiának”, sőt sok esetben a „legfőbb” filozófiának tartották. Nincs okunk tehát feltételezni, hogy ez esetben nem erről van szó. Pál velük való konfrontációja is beszédes: egyrésztől nem érzi őket kellőképpen felkészültnek, hogy ilyen tanítást adjanak a Szentírásból, másrészt Pál figyelmezteti övéit, hogy ne higgyék el amikor valaki a „föld elemeiről beszél” nekik és ebbe ágyazza tanítását.⁷⁰⁸ Mindezen érvek figyelembevételével nem zárhatjuk ki, hogy valóban egyfajta ellen-missziói tevékenységgel állhatunk szemben, ami a zsidóságon belülről lendülhetett mozgásba.⁷⁰⁹

8.4. Konklúzió

A fejezet konklúziójaként elmondhatjuk, hogy a zsidóság misszionáló vallásként való értelmezése továbbra is problémás és nem egyértelmű. Módszeres, tervszerű, keresztyéni értelemben vett missziói tevékenységet, méghozzá globálisan szinte bizonyosan nem

⁷⁰⁵ DONALDSON, T.L.: *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, (Fortress Press, Minneapolis, 1997), 215-248.o.

⁷⁰⁶ A Galata levéllel kapcsolatban ld.: NANOS, M.D.: *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*, (Fortress Press, Minneapolis, 2002), 317.o.

⁷⁰⁷ Ld.: WRIGHT, N.T.: *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1986), 23-30.o. Valamint: SMITH, I.K.: *Heavenly Perspective: A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement in Colossae*, (T&T Clark, London, 2006), 1-5 illetve 33-37.o.

⁷⁰⁸ Vita tárgyát képezi, hogy ez mennyiben tekinthető zsidó jellegű okfejtésnek, bár ezen érv gyengesége, hogy egy hellenizált zsidó közösség minden gond nélkül ismerhette a görög filozófia tanítását.

⁷⁰⁹ Ld.: STETTLER, C.: *The Opponents at Colossae in Paul and His Opponents*, (ed. Stanley E. Porter, Brill, Leiden 2005), 167-200.o.

jelentett, azonban a prozeliták felé való, legalábbis részleges nyitottságot mindenképpen. Mindebből az önértelmezésből építkezik Pál is, és mindez hozzásegítheti a ma keresztyénységét is egy újra definiált, a saját identitásával tisztában lévő, de mások felé nyitott missziói szemlélethez. Abban ugyanis a qumráni közösségnek sem volt kétsége, hogy azáltal a kapcsolat által, melyet ők JHVH-val megélnék, a teljes zsidó társadalmat áthatják. Mint ahogyan a korai keresztyénység is egy „új Izraelt” igyekezett megteremteni, amiben zsidóknak és nem zsidóknak ugyanacsak helyük van.⁷¹⁰ Habár úgy tűnhet, hogy a qumráni szövegekben igencsak negatívan képet találhatunk a pogányokkal kapcsolatosan, nem szabad, hogy mindezt felületesen kezeljük: ám a közösséghez való tartozást pogány oldalról sem lehetetlenítik el ezek a szövegek, legalábbis elméleti szinten. Tulajdonképpen a szentséghez, a tisztasághoz, a saját identitásuk hitük megélésével is egyfajta „missziót” folytatott a holt-tengeri közösség, még ha tették ezt passzív formában is. Azért is lenne leegyszerűsítő értelmezése a fentebb említett szövegeknek az, ha azt pusztán a pogányok felé irányuló negatív attitűdként értelmeznénk, mert azzal nem vennénk figyelembe azt a tényt, hogy a „hivatalos” zsidó vallással szemben is igencsak negatív hangnemben nyilatkoznak a qumráni szövegek. Ha tehát úgy tekintünk rájuk, mint amelyek az egyén, a közösség JHVH-hoz való szorosabb viszony felé terelték az embert, akkor ebben az értelemben mindenképpen pozitív irányultságban beszélhetünk csak róluk. Amennyiben pedig, nem tartjuk missziói tevékenységnek a Második Templom időszakában tapasztalható zsidó aktivitást, akkor a korai keresztyénység kiterjedt, energiával teli missziójának is másik mintát, de legalábbis alapot kéne, hogy találjunk.⁷¹¹

⁷¹⁰ KOESTER, H.: *Strugnell and Supersessionism: Historical Mistakes Haunt the Relationship of Christianity and Judaism*, (BAR 21, 1995), 26-27.o.

⁷¹¹ Ld. még: GOODMAN, M.: *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, (Clarendon Press, (Reprint), Oxford, 1996), 90.o.

Összefoglalás

Miközben az Ószövetség misszióról alkotott felfogásának alapjait keressük, nincs könnyű helyzetben a kutató. Hiszen az Ószövetségben nem találhatunk direkt módon, az Újszövetségihez hasonló módon megfogalmazott missziói utalásokat.

Mindez azért is tűnhet különösen nehéznek, mivel a Héber Biblia úgy festi le a JHVH-Izrael relációt, mint egy meglehetősen privát kapcsolatot, mely nem feltétlenül nyitott mások felé. Azonban, ha közelebbről vizsgáljuk meg a kérdést, úgy arra a következtetésre juthatunk, hogy Izraelnek saját léteben gyökerezően vannak missziói kötelezettségei, melyeknek meg kell mutatkozniuk a más népekkel szembeni kapcsolatában is. Izrael népének ugyanis lételeme az, hogy mennyiben figyel JHVH szavára, és hogyan követi azt. Mindezt pedig az Ószövetség legteljesebben a szövetség keretein belül tudja értelmezni, mely mintegy tartó oszlopként áll, eligazodási pontként áll a Héber Bibliában.

E dolgozatban ezt az eligazodási pontot, az ószövetségi szövetség fogalmát és alapjait vizsgáljuk, méghozzá, munkamódszerünket tekintve tesszük ezt a szövetségek kötések kanonikus sorrendjének vizsgálatával. Annak természetesen tudatában vagyunk, hogy a témában számtalan publikáció, monográfia és tanulmány született. Azonban dolgozatunk abban mindenképpen egyedi, hogy mindezek eredményeit olyan összefüggésekben vizsgálja, mely figyelemmel kíséri az akadémiai exegézis, és az ókori Közel-Keleti vallástörténet eredményeit is. Tesszük mindezt azért, hogy véleményalkotásunk ne előfeltételezéseken, hanem valós exegetikai eredményen nyugodjék.

A dolgozat első, kutatástörténettel foglalkozó fejezetében kitérünk arra a kérdésre, hogy bár az ószövetségi írásmagyarázat módszertana viszonylagosan sokat változott az elmúlt évszázadokban, a probléma ugyanaz maradt, melynek egyik legfőbb kérdése továbbra is az, hogy hogyan találhatunk egy olyan alapvetést, amely alapján a teljes Héber Biblia rendszerbe foglalható. Mindez természetesen minden kétséget kizáróan nem lehetséges, ám véleményünk szerint a szövetség fogalma és gondolköre olyan mélyen gyökerezik az Ószövetség egészében, hogy ezt tartjuk a legalkalmasabbnak arra nézve, hogy dolgozatunk témáját kifejtsük. Az első fejezetben igyekszünk részletes áttekintést adni a témát érintő nagy kutatási mérföldkövekről, változásokról, kiegészítve azt saját véleményünkkel.

Mindezt a második fejezetben a Noahita szövetség vizsgálata követi, melyben az akadémiai exegézis teljes repertoárját igyekszünk felvonultatni. A feltárt eredmények

alapján megállapíthatjuk, hogy JHVH a teljes teremtett világot szeretné magához ölelni ebben a szövetségben, melynek szerepe aligha vitatható akkor, amikor az Ószövetség misszióról, inkluzivitásról alkotott képét szeretnénk árnyalni. Nem véletlen tehát az, hogy az Újszövetség pogányokról alkotott missziói látásának egyik alapköve lett a Noéval kötött szövetség. (Ld. különösen is Ap.Csel. 15. fejezetét!) Az ebben a fejezetben feltárt exegetikai és vallástörténeti eredmények rámutattak, hogy a szövetség jeleként feltűnő szivárvány valóban szivárvány-e, vagy az ókori Közel-Keleten az istenek által használt harci íj. Mindenesetre, amennyiben ez utóbbi is az igaz, a Héber Biblia éppen az ellenkező módon használja fel ennek motívumát, úgy, mint a szövetség jelét. Ugyanis, míg a vallástörténeti párhuzamba állítható istenek a harci íjat pusztításra használták, addig JHVH mindezt arra használja, hogy megóvja vele a világot egy újabb pusztítástól.

Következő fejezetünkben az ősatyát, Ábrahámot állítjuk a középpontba, aki ősatyaként az első jövevénynek is tekinthető. Személye, illetve az Ószövetségben betöltött szerepe azt is szimbolizálja, hogyan szükséges Izrael népének viseltetnie a jövevényekkel szemben. Szükséges arról is szólnunk, hogy Izmael, bár felületes olvasás után úgy tűnhet, a P szempontjából tekintve nem tekinthető egyértelműen negatív szereplőnek. Ugyanis Ábrahám a körülmételést rajta hajtja végre először, és személye, illetve a történetekben betöltött szerepe emlékeztető lehet arra nézve is, hogy Izrael identitása és történelemszemlélete alapvetően nyitott kell, hogy legyen mások számára is.

A dolgozat negyedik fejezetének fókuszában a Sinainál megkötött szövetség áll, kiegészülve a Sion-Énekek vizsgálatával. A Sinainál megkötött szövetség egyik legfőbb kérdése témánk egyik kulcskérdése is egyben: Hogyan és mennyiben töltheti be Izrael a királyi papság és szent nemzetségre vonatkozó, JHVH-tól kapott feladatát? Már önmagában a héber kifejezés fordítása is problematikus, melyre megnyugtató választ nem is lehet adni. Az viszont tény, hogy mindez arra kell, hogy sarkallja Izraelt, hogy jellé legyen mások számára, legalábbis eszkatologikus értelemben mindenképpen.

Dávid, és az ő házának, királyságának adott ígéret az egyik legfontosabb igeszakasz a teljes Héber Bibliában. S e paradigmikus királyság vizsgálatának szenteltük ötödik fejezetünket. Mely alapján megállapíthatjuk, hogy ez a királyság tartalmazott az ókori Közel-Keleti királyképből számos motívumot, csakúgy, ahogyan a fejezetben szintén vizsgált Királyzsoltárok esetében is hasonlóképpen vélekedhetünk. Mint ahogyan arra is felhívja a figyelmünket ez a fejezet, hogy a dávidi királyság által JHVH olyan etikai

elvárásokat is támasztott mind a király, mind pedig a teljes izraeli társadalommal szemben, hogy egyfajta mintatársadalomként mutassanak fel arra az Istenre, aki a valódi királya az országnak. S ebben az összefüggésben volt szükséges Isten dicsőségét is közvetíteni mások felé, amely nem lehet pusztán eszkatologikus távlatokban értelmezendő, de szükséges, hogy a jelenben is megnyilvánuljon.

Mindezek ellenére Izrael nem követte ezt az utat, elegendő, ha csak a próféták által gyakran emlegetett csoportokkal, (özvegyek, árvák, jövevények) szembeni magatartást vizsgáljuk, más etikai elvárásokkal egyetemben, melyek konzekvenciáit levonva alkotja meg törtélemszemléletét a Héber Biblia, mintegy azok egyenes következményeként értelmezve a politika és társadalmi hanyatlást. Ám JHVH nem szeretné ebben az állapotban hagyni népét, ezért a már korábban megkötött és megtört szövetségek helyébe egy új szövetséget ígér Jeremiás próféta által. Mindez dolgozatunk hatodik fejezetének egyik legfőbb kérdése. Ez az új szövetség azonban, a prófétai vízió szerint a teljes emberi egzisztenciát fogja érinteni. Jeremiás nem úgy tekint az új szövetségre, mint egy választható lehetőségre, hanem úgy, mint amely az ember egyetlen és valódi lehetősége JHVH követésére. E fejezetben kitérünk még Deutero-Ézsaiás próféciaira is, ami szintén megerősíti azt a tényt, hogy Izrael nem kerülheti el saját lényegéből fakadó feladatát, miszerint - tegye azt akár aktív, akár passzív formában, missziói értelemben - összekötő kapocsként kell, hogy álljon más népek és JHVH között.

Az utolsó előtti fejezet középpontjában a Holt-Tengeri tekercsek állnak, különös tekintettel a Damaszkuszi Iratra. Megállapíthatjuk, hogy a zsidó vallást misszionáló vallásnak tekinteni a szónak keresztyéni, újszövetségi értelmében igencsak problematikus. Ám a Damaszkuszi Iratban is találhatunk olyan elemeket, melyek segíthetnek mélyebben megérteni az újszövetségi szövegek háttérét. E látásmód, illetve a kapott eredmények alapján tekintettünk ki utolsó fejezetünkben az újszövetségi korban lehetségesnek vélt zsidó missziói aktivitás kiértékelésére.

Mint azt már a dolgozat elején is említettük, a keresztyén ember legfőbb feladatai közzé tartozik, hogy bizonyossággá kell lennünk a világban, mely tulajdonképpen összefoglalja a dolgozat célját is: felmutatni arra, hogy JHVH és Izrael kapcsolata hogyan küldi el Izraelt, hogy jellé legyen mások számára, tegye azt akár aktív, akár passzív formában. Az ószövetségi Izrael egzisztenciális valósága ugyanis már önmagában tanúságtétel, melyre a dolgozatban feltárt exegetikai eredmények is felhívják a

figyelmünket. Bár direkt módon nem fogalmazunk, és nem is fogalmazhatunk meg missziológiai utalásokat, azonban jó reménység szerint egy olyan bibliai perspektívát jelenthet dolgozatunk, amely felhívja a figyelmet arra, hogy az Ószövetségben megtalálható szövetség komplex viszonyrendszere a ma Egyháza számára is igazodási pontot jelenthet.

Az ugyanis mind dolgozatunk, mind pedig a kutatástörténet alapján egyértelműnek tűnik, hogy az Ószövetségben olyan fogalmak eredőjét megtalálni, melyet maguk a szövegek nem használnak, (ilyenek tekinthető maga a misszió is), legalábbis sokféle értelmezéshez és bizonytalansághoz vezethet. Ezzel szemben maguk a szövegek tartalmaznak olyan direkt, avagy indirekt utalásokat melyeket a dolgozatunk során is végig kísértünk. Mondhatjuk ezt azért is, mert az ószövetéségi Izraelnek egy olyan, JHVH-tól kapott mandátuma volt mely egy alapvetően áldást közvetítő csatorna kellett, hogy legyen. Ezt a típusú mandátumát pedig többféle értelemben is be kellett töltenie Izrael népének: úgy, mint királyi papság, mint mediátor, de úgy is mint akik befogadják a társadalom perifériáján élőket és az idegeneket. Valójában mind egy közös eredőre vezethető vissza, mégpedig arra, hogy Isten áldásának közvetítői legyenek mindenki számára. Mindezek exegetikai háttérének vizsgálata által szeretnénk megerősíteni missziói látásunkat, mely reménység szerint nem marad meg kizárólag teoretikus szinten, hanem az egyes résztémák exegetikai részletei, melyet dolgozatunkban feltártunk, megjelenhetnek a gyülekezeti élet valóságában is.

Felhasznált Irodalom

Bibliák, Bibliafordítások

- *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (A. Alt ed. R. Kittel; adjuvantibus H. Bardtke... ed. K. Elliger et W. Rudolph), (Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1997).
- *Die Schrift*. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 4 Bände (Taschenbuch), (Deutsche Bibelgesellschaft, 1. Auflage, 1992).
- *Septuaginta* (Alfred Rahlfs, Robert Hanhart ed.), (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007).
- *Szentírás. Istennek az Ó és Újszövetségben adott kijelentése*, (Magyar Bibliatársulat, Budapest, 1990).

Lexikonok, konkordanciák

- CLINES, D. A.C.- EWOLDE, J. (ex. Editor): *The Dictionary of Classical Hebrew vol.1.*, (Sheffield Phoenix Press, Sheffield), 2011.
- EGERESI, L.S.: *Bibliai héber-magyar szótár*, (megjelent a szerző saját kiadásában, Bp., 2022).
- FRANCIS, B.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexikon: With an appendix containing the Biblical Aramaic, Coded with Strong's Concordance Numbers* / Francis Brown with the cooperation of S. R. Driver, Charles A. Briggs, (Boston And New York Houghton Mifflin Company, 1907. Reprint kiadás: FRANCIS, B.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexikon: With an appendix containing the Biblical Aramaic, Coded with Strong's Concordance Numbers* / Francis Brown with the cooperation of S. R. Driver, Charles A. Briggs Hendrickson Publishers: Peabody, 2003).
- FREEDMAN, D.N. (ed.): *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., (New York, Doubleday, 1992).
- GESENIUS, W.: *Hebräisches und Aramaisches Handwörterbuch*, (Auflage: 17. Bearbeitet von Frants Buhl, Springer; Heidelberg: Aufl. 1962).
- JENNI, E.-WESTERMANN, C.: *Theological Lexicon of the Old Testament*, trans.: BIDDLE, M.E., (Peabody, Mass., Hendrickson, 1997). Eredeti címe: JENNI, E.-WESTERMANN, C.: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, (Chr. Kaiser Verlag, München/Theol. Verlag, Zürich, 1971-1976).
- LIEBER, D.L.: *Strangers and Gentiles* in Encyclopaedia Judaica (sec. Ed.) (Fred SKOLNIK Editor in Chief) Michael BERENBAUM (Executive Editor), (Macmilan Reference: USA in Association with Keter Publishing House Ltd.: Jerusalem, Detroit-New York- San Francisco- New Haven, Conn- Waterville, Maine- London. vol.19), 241-242.o.
- LISOWSKY, G.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament = Concordance to the Hebrew Old Testament / Nach dem vom Paul Kahle in der Biblia Hebraica von Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text...Mitwirkung von Leonhard Rost ausgearb. und geschrieben von Gerhard Lisowsky*, (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993).

- MURAOKA, T.: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and Twelve Prophets*, (Peeters, Louvain, 1993).
- VARGA, Zs.: *Újszövetségi Görög-Magyar Szótár*, (Kálvin Kiadó, Budapest, 1996).

Ókori szöveggyűjtemények

- ANET: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, ed.by: PRITCHARD J.B., (Princeton University Press; 3rd Revised edition, 1969).
- BAUMGARTEN, J.M.: *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, (DJD XVIII, Oxford, Clarendon, 1996).
- CAPART, J and GRIFFITH, A.S.: *Primitive Art in Egypt*, (Leopold Classic Library, 2016).
- COTTON, H. et al. (eds.): *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae, Volume I: Jerusalem, Part 1: 1–704*, (De Gruyter, Berlin/New York, 2010).
- DONNER, H.- RÖLLIG, W.: *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Band 1, 5., erweiterte und überarbeitete Auflage, (Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2002).
- FRIEDLANDER, G.: *Pirke De Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great): According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna* (HermonPress, New York, 1965).
- FRÖHLICH, I.: *A Qumráni Szövegek Magyarul*, (Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK/Szent István Társulat, Piliscsaba, 2000).
- MORAN, W.L.: *The Amarna Letters*, (John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1992).
- RABIN, C.: *The Zadokite documents, 1: the admonition, 2: the laws* (Clarendon Press, Oxford, 1954).
- RASI: *Rashi on Genesis Commentary*, elérhető interneten: https://www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis?tab=contents (Letöltés ideje:2021.01.05.9:00).
- ROST, L.: *Die Damaskusschrift (Kleine Text fuer vorlesungen und Uebungen)*, (De Gruyter, Berlin, 1933).
- SCHECHTER, S.: *Fragments of a Zadokite Work*, (The University Press, Cambridge, 1910).

Tanulmányok, cikkek

- AHLSTRÖM, W.G.: *Der Prophet Nathan und der Templobau in VT* (11, 1961)
- ALEXANDER, T.D.: *The Composition of the Sinai Narrative in Exodus XIX 1-XXIV 11 in VT* (vol. 49, 1999, 2-20).
- ANGEL, J.L.: *Damascus Document in Outside the Bible: vol. 3, Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, (2975-3035, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2013).

- ARNOLD, B.T.: *The Holiness Redaction of the Abrahamic Covenant (Genesis 17) in Partners with God: Theological and Critical Readings of the Bible in Honor of Marvin A. Sweeney*. Edited by Shelley L. Birdsong and Serge Frolov. Claremont Studies in *Hebrew Bible and Septuagint*, (2. Claremont, CA: Claremont Press, 2017), 51-61.o.
- BARON, S.: *Population in Encyclopaedia Judaica*, (ed. Cecil Roth; 16 vols., MacMillan, New York, 1971).
- BARR, J.: *Some Semantic Notes on the Covenant in Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 197, 23–38).
- BEGRICH, J.: "Mabbul: Eine exegetisch-lexicahsche Studie" in *Zeitschrift für Semitista und verwandte Gebiete* (6, 1928, 134-53).
- BIRD, M. F.: *Matthew 23: The Case of the Proselytizing Pharisees in JSHJ2* (2004): 117-37 pp.).
- BLAU, L.: *Az Assuani arám papyrusok talmudi világításban in Magyar Zsidó Szemle*, (1907, III. Füzet, 222-238).
- BOASE, E.: *Life in the Shadows: The Role and Function of Isaac in Genesis: Synchronic and Diachronic Readings in VT*, (Vol. 51, Fasc. 3., 2001, 312-335 pp.).
- BOCKMUEHL, M.: *The Noachide Commandments And New Testament Ethics: With Special Reference To Acts 15 And Pauline Halakhah in Revue Biblique*, (Vol. 102, No. 1 (JANVIER 1995), pp. 72-101).
- BRETT, M.: *The Priestly Dissemination of Abraham in Hebrew Bible and Ancient Israel*, (vol. 3., 2014, 87–107 pp.).
- BRUEGGEMANN, W.: *Genesis 17:1-22 in Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, (vol. 45, issue 1, 1991, pp. 55-59).
- BRUEGGEMANN, W.: *The Kerygma of the Priestly Writers in ZAW*, (84, 1972, 397-414 pp.).
- BUNKER, C.B.: *Topics in penile dermatology in Clinical and Experimental Dermatology*, (Blackwell Science Ltd., 2001, 2), 469-479.
- CASSUTO, U.: *On the Formal and Stylistic Relationship between Deutero-Isaiah and Other Biblical Writers in Biblical and Oriental Studies*, (vol. 2, Magness Press, Jerusalem, 141-178).
- CHAVEL, S.: *A Kingdom of Priests and its Earthen Altars in Exodus 19-24 in VT Vol. 65, Fasc. 2* (2015), 169-222.
- CHAVEL, S.: *Exodus 19-24 in Vetus Testamentum* (65, 2015), 169-222.o.
- CLIFFORD, R.J.: *Psalm 89: A Lament over the Davidic Ruler's Continued Failure in The Harvard Theological Review*, (Vol. 73, No. 1/2, Dedicated to the Centennial of the Society of Biblical Literature (Jan. - Apr., 1980), 35-47).
- COHN, R. L.: *The Mountains and Mount Zion in Judaism* (1977:26).
- DAVIES, G.I.: "Mount Sinai" in *The Anchor Bible Dictionary*, (Vol 6: Si-Z. Edited by David Noel Freedman et al. New York, Doubleday, 1992).
- DAVIES, G.I.: *The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah in The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*; ed. Jacques Vermeylen, (Peeters, Leuven, 1989).

- DE PURY, A: *Abraham, what kind of ancestor is he? A new look at Biblical traditions*, kiadatlan kézirat. (Elérhető a Genfi Egyetem honlapján): <http://www.unige.ch/theologie/distance/courslibre/atjacobdt2005/lecon2/abraham.pdf> (Letöltési idő 2020.05.18. 12:04).
- DIRKSEN, P.: *Why Was David Disqualified as Temple Builder? The Meaning of 1 Chronicles 22.8 in Journal for the Study of the Old Testament*, (21, no.70, 1996).
- DUNSMUIR, W.D. and GORDON E.M.: *The History of Circumcision in BJU International*, (83, Suppl. 1, 1999), 1-12.o.
- EDELMAN, D.V., DAVIES, P.R., NIHAN, C. and RÖMER T.: *Opening the Books of Moses*, (Equinox Publishing Ltd.: Sheffield, 2012).
- EVANS, C.A.: *From 'House of Prayer' to 'Cave of Robbers': Jesus' Prophetic Criticism of the Temple Establishment in The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (eds. Craig A. Evans and Shemaryahu Talmon; BIS 28; Leiden: Brill, 1997).
- FEUILLET, A.: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, s.v. "Isaïe (le livre d)", (1949, 4).
- FLEISHMAN, J.:) עיון בבראשית ז' (עיין במצוות המילה) לשם ומצוות המילה in *Beit Mikra: Journal for the Study of the Bible and Its World / בית מקרא: כתב-עת לחקר המקרא ועולמו*, (vol. מו, no. 2001 קסז, pp. 310–321).
- FOX, M.: *The sign of the covenant: circumcision in the light of the priestly 'ot etiologies in Revue Biblique*, (81 (1974), 557-596 pp.).
- FRAADE, S.: *Ancient Jewish Law and Narrative in Comparative Perspective: The Damascus Document and the Mishna. In Legal Fictions, Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages. [Supplements to the Journal for the Study of Judaism 147]*. Edited by Steven Fraade, (Brill, Leiden, 2011, 227–54).
- FREEDMAN, D.N. and MIANO, D.: 'The People of the New Covenant', in (Porter and de Roo (eds.) 2003, 7-26).
- FRETHEIM, T.F.: *The Exaggerated God of Jonah in Word & World*, (Volume 27, Number 2, Spring 2007, 125-135).
- FRIEDMAN, M.A.: *Israel's Response in Hosea 2:17b: "You Are My Husband" in JBL*, (Vol. 99, No. 2 (Jun., 1980), 199-204).
- GELSTON, A.: *Universalism in Second Isaiah in The Journal of Theological Studies*, (Vol. 43, No. 2 October 1992, 377-398).
- GENTRY, P.J.: *The Covenant at Sinai in Southern Baptist Journal of Theology*, (12:3, Fall 2008).
- GILLINGHAM, S.: *Psalms 90-106: Book Four and The Covenant with David in European Judaism: A Journal for the New Europe*, (Vol. 48, No. 2 Autumn 2015, 83-101).
- GILMAN, S.L.: *Decircumcision: The First Aesthetic Surgery in Modern Judaism*, (Oxford University Press, vol.17., no.3., 1997), 201-210.o.
- GOLDINGAY, J.: *The Significance of Circumcision in JSOT*, (vol.88, 2000), 1-18.o.
- GOLDMAN, L.: *Damascus Document in Brooke, G.J-Hempel, C. (eds.): T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, (T&T Clark, London, 2019).

- GORDON, C.H.: *Abraham and the Merchants of Ura* in *Journal of Near Eastern Studies*, (Vol. 17, No. 1., 1958, pp. 28-31).
- GOSSE, B.: *Les reprises du Ps 105 dans le livre d'Isaïe comme réinterprétations de la substitution de l'alliance avec David du Ps 89 par l'alliance avec Abraham du Ps 105* in *ZAW*, (2015, 127 (2), 281-293).
- GRISANTI, M.A.: *Israel's Mission to the Nations in Isaiah 40–55: An Update* in *TMSJ* (9/1 Spring 1998, 39-61).
- GROMACKI, D.: *The Fulfillment of the Abrahamic Covenant* in *JMAT* (18:2, 2014), 77-119.o.
- GROSS, W.: *Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament* in *ThQ*, (176, 1996, 259-272).
- HAHN, S.: *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)* in *Currents in Biblical Research* (3.2, SAGE Publications, London; Thousand Oaks, New Delhi, 2005) pp. 263-292).
- HARAN, M.: „*The Berit Covenant: Its Nature and Ceremonial Background*” in *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, (COGAN, M. et al eds., Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1997, 203-221).
- HARRISON, R. K.: *Isaac* in *Baker Encyclopedia of the Bible* (Vol. 1), (Grand Rapids: Baker, 1988), 1045-1046.o.
- HIEKE, T.: *The Covenant in Leviticus 26: A Concept of Admonition and Redemption*, Baultch, Richard J.; Knoppers, Gary N. (ed.), *Covenant in The Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015), 75-89.o.
- HOGETERP, A.: *Hagar And Paul's Covenant Thought in Abraham, the Nations, and the Hagarites*, (Brill, Leiden, 2010, 345-359 pp.).
- HUFFMON, H.B.: *The Exodus, Sinai and Credo* in *The Catholic Biblical Quarterly*, (Vol. 27, No. 2, APRIL 1965).
- JONKER, L.: „*Within hearing distance*” *OTE* 27/1 2014, 123-146.o.
- JOSEPH, A.J.: *Who Is like David? Was David like David? Good Kings in the Book of Kings*. in *The Catholic Biblical Quarterly*, (vol. 77, no. 1, 2015, 20–41).
- KAMINSKY, J.S.: *Loving One's (Israelite) Neighbour: Election and Commandment in Leviticus 19 in Interpretation* (No 62, 2008), 123-132.o.
- KAMINSKY, J.S.: *The Concept of Election and Second Isaiah: Recent Literature*, in *Biblical Theology Bulletin*, (vol. 31, 4, 135-144).
- KARASSZON, I.: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, (L'Harmattan, Budapest, 2020).
- KARASSZON, I.: *Fordított kakukktójás Redakció és teológia a Jónás könyvében in Az Ószövetség Másik fele*, (Sapientia Főiskola — L'Harmattan, Budapest, 2010, 105-124).
- KARASSZON, I.: *P, Alapírat vagy végső redakció?* in *Az Ószövetség Másik fele*, (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és L'Harmattan, Budapest, 2010. 124-142.).
- KNOPPERS, G.: *Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?* in *JAOS* 116 (1996), 670–697.).
- KNOPPERS, G.: *David's Relation to Moses: The Contexts, Contents, and Conditions of the Davidic Promises in King and Messiah in Israel and the Ancient Near East:*

- Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, (ed.: John Day, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, 91-118).
- KOMORÓCZY G: *Gilgames – Agyagtáblák üzenete, ékírásos akkád versek*, (ford. Rákos Sándor), (Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1986).
 - KRASOVEC, J.: *Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31-34* in *ZAW*, (105, 1993, 428-444).
 - KRAUS, H.J.: *Gilgal: Ein Betrag zur Kultusgeschichte Israels* in *VT* (1, 1951).
 - KRAUSE, J.: *Circumcision and Covenant in Gen 17* in *Biblica*, (vol.: 99, issue: 2, 2018, 151-165 pp.).
 - KRAUSS, S.: *The word "ger" in the Bible and its implications*, (*JQR* 34, 4 2006), 264-270.o.
 - KRUSCHE, M.: *A Collective Anointed? David and the People in Psalm 89* in *JBL* (139, no. 1 2020, 87–105).
 - KUGLER, R.: *Ethnicity: A Fresh Religious Context for the Scrolls* in Brooke, G.J-Hempel, C. (eds.): *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, (T&T Clark, London, 2019, 77-85).
 - LAATO, A.: *2 Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology* in *CBQ* (59, 1997, 244-269).
 - LAATO, A.: *The Composition of Isaiah 40-55* in *JBL*, (109/2, 1990, 207-228).
 - LADERMAN, S.: *Sinai-The Mountain of God in Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*, (Ed. By: A. Houtman, T. Kadari, M. Poorthuis, V. Tohar, Brill, Boston, 2016, 433-465).
 - LAEPPLÉ, U.: *Der neue Bund Gottes (Jer 31,31-34)* in *Theologische Beiträge*, (1987, vol.18., 169-173).
 - LAMBERT, W.G.: *Three Literary Prayers of the Babylonians* in *Archiv für Orientforschung*, (19. Bd. (1959-1960), 47-66), Published By: Archiv für Orientforschung (AfO)/Institut für Orientalistik.
 - LIE, K.R.: *Circumcision and HIV prevention research: an ethical analysis* in *Lancet*, (vol.368, National Institutes of Health, Bethesda), 522-525.o.
 - LITTLE, M.C.: *Female Genital Circumcision: Medical and Cultural Considerations* in *JCD*, (vol. 10, No. 1., 2003), 30.34.o.
 - LOHFINK, N.: *Textkritisches zu Gn 17,5.13.16.17* in *Biblica*, (Vol. 48, No. 3 (1967), pp. 439-442).
 - LUDWIG, F.: *Jonah's Mission: Intercultural and Interreligious Perspectives* in *Word & World*, (Volume 27, Number 2, Spring 2007, 185-195).
 - LYNCH, M.J.: *Zion's Warrior and the Nations: Isaiah 59:15b-63:6 in Isaiah's Zion Traditions* in *The Catholic Biblical Quarterly*, (Vol. 70, No. 2, April 2008, 244-263).
 - MACCOBY, H.: *Paul and Circumcision: A rejoinder* in *JQR*, LXXXII, Nos. 1-2 (July-October, 1991), 177-180.o.
 - MAYES, A. D. H.: *The Covenant on Sinai and the Covenant with David in Hermathena*, (no. 110, 1970, 37–51).

- MCCARTHY, D.J.: „Symbolism of blood and Sacrifice” in *JBL* (88, 1969, 166-176.o.).
- MEEK, T.J.: *The translation of GÊR in the Hexateuch and its bearing on the documentary hypothesis* in *Journal of Biblical Literature* (49, no 2. 1930), 172-180.o.
- MELENDEZ, M.: *The Davidic Covenant as an Interpretational Key* in *JBTM* (18.1, Spring 202, 41–61).
- MILGROM, J.: *A Prolegomenon to Leviticus 17:11* in *JBL*, (vol. 90., 1971, 149-156)
- MILLER, R.D. II: *The Israelite Covenant in Ancient Near Eastern Context* in *BN* (139, 2008), 5-18.o.
- MILLER, R.D.: “Gentiles in the Zion Hymns: Canaanite Myth and Christian Mission,” in *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, (vol. 26, 2009, 232-46).
- MORAN W. L.: “Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood,” in *Biblica* 52 (1971).
- MORTIMER M.: *How to Stop Female Genital Mutilation* in *Herizons*, (Winter 2007), 23-26.o.
- MUILENBURG, T.: *The Form and Structure of the Covenantal Formulations* in *VT* (vol.9, fasc.4, 1959).
- MULZAC, K.D.: *The Remnant and the New Covenant in the Book of Jeremiah* in *Andrews University Seminary Studies*, (Autumn 1996, Vol. 34, No. 2, 239-248).
- MURTONEN, A.: *The Usage and Meaning of the Words lebarek and beraka in the Old Testament* in *VT*, (vol.9,1959, 158–177 pp.).
- NIEHOFF, M.: *Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen and the Rabbis on Gen 17: 1-14* in *Jewish Studies Quarterly*, (Vol. 10, No. 2, 2003, pp. 89-123).
- NIHAN, C.: *The Priestly covenant, its reinterpretations, and the composition of "P"* in *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions* (Abhandlungen Zur Theologie Des Alten Und Neuen Testaments), (TVZ, Zürich, 2009).
- NIKAIDO, S.: “Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study,” *VT* (51, 2001), 218-242.o.
- NITZAN, B.: *The Concept of Covenant in Qumran Literature* in GOODBLATT, D-PINNICK, A-SCHWARTZ, D.R. (eds.): *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, (Brill, Leiden, 2001, 85-104).
- NOORT, E.: *Abraham and the Nations in Abraham, the Nations and Hagarites Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, (Themes in Biblical Narrative, Volume: 13, Brill, 2010), 1-31.o.
- NOORT, E.: *Created in the Image of the Son: Ishmael and Hagar in Abraham, the Nations and the Hagarites, Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, (Brill, Leiden-Boston,2010), 33-47.o.
- OSWALD, W.: *Correlating the Covenants in Exodus in Exodus 24 and Exodus 34 in Covenant in the Persian Period From Genesis to Chronicles*, (Edited by: Richard J. Bautch and Gary N. Knoppers), (Penn State University Press, Pennsylvania, 2015)

- PAKKALA, J.: *Intermarriage and Group Identity in the Ezra Tradition (Ezra 7-10 and Neh 8) in Mixed Marriages Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, (T&T Clark, New York, 2012), 78-89.o.
- PAUL, S.M.: *Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions* in *Journal of the American Oriental Society*, (Vol. 88, No. 1 (Jan. - Mar., 1968), 180-186).
- POLAK, F.H.: *The Covenant at Mount Sinai in the Light of Texts Mari in Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2004).
- POPOVIC, M.: "Abraham and the Nations in the Dead Sea Scrolls: Exclusivism and Inclusivism in The Texts from Qumran and the Absence of a Reception History for Gen 12:3," in *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham* ed.: M. Goodman, G.H. van Kooten and J.T.A.G.M. van Ruiten; (Themes in Biblical Narrative 13; Brill, Leiden, 2010), 77-103.o.
- POTTER, H.D.: *The New Covenant in Jeremiah XXXI: 31-34* in *VT*, (33,1983, 347-357).
- REYNOLDS, N.B.: *All Kindreds shall be Blessed: Nephite, Jewish, and Christian Interpretations of the Abrahamic Covenant*, (BYU ScholarsArchive Citation, 2017). Elérhető online: <https://scholarsarchive.byu.edu/facpub/1915/> (Letöltés ideje: 2022. 10. 25. 14:57).
- RIECKER, S.: *Missions in the Hebrew Bible revisited: Four theological trails instead of one confining concept* in *Missiology: An International Review*, (vol. 44, issue:3, 2016), 324-339.o.
- ROBERT, G. H.: *Circumcision* in *ABD*, (vol 1.), 1025-1031.o.
- ROBINSON, A.: *Zion and Cafon in Psalm XLVIII 3* in *VT* (24, 1974, 118-23).
- ROM-SHLONI: "The Covenant in the Book of Jeremiah: On the Employment of Marital and Political Metaphors," in *Covenant in the Persian Period*, eds. R. Bautch and G. Knoppers, (IN: Eisenbrauns, Winona Lake, 2015), 153-174.o.
- RÖMER, T.: *Gen 15 und Gen 17. Beobachtungen und Anfragen zu einem Dogma der "neueren" und "neuesten" Pentateuchkritik* in *Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche*, (26, 1990, pp.32-47).
- RÖMER, T.: *The book of Deuteronomy* in *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth (JSOT Supplement)* (Ed. by: Steven L. McKenzie and M. Patrick Graham, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994).
- SASSON, J.M.: *Circumcision in the Ancient Near East* in *JBL*, (vol. 85, no.4., 1966), 473-476.o.
- SCHMID, K.: *Between Genesis and Exodus: A Survey of Scholarship since Astruc in Book-Seams in the Hexateuch I. The Literary Transition between the Books of Genesis/Exodus and Joshua/Judges*, (Ed. by: Christoph Berner and Harald Samuel, with the assistance of Stephen Germany), (Mohr Siebeck, Tübingen, 2018), 21-43.o.
- SCHMID, K.: *The Sources of the Pentateuch, Their Literary Extent and the Bridge between Genesis and Exodus. A Survey of Scholarship since Astruc in Book-Seams in the Hexateuch I. The Literary Transitions between the Books of Genesis/Exodus and Joshua/Judges*, (FAT 120, Mohr Siebeck, Tübingen), 2018, 21-41.o.
- SCHMIDT, L.: *Dekalog und Bundesbuch im Kontext von Exodus 19-24* in *ZAW* (2016, 128 (4), 579-593).

- SCHULTZ, B.: *The Qumran Cemetery: 150 Years of Research in Dead Sea Discoveries*, (Vol. 13, No. 2 (2006), 194-228).
- SCHULTZ, R.L.: *Nationalism and universalism in Isaiah in Interpreting Isaiah. Issues and approaches*, (IVP Academic, Downers Grove, 2009).
- SCOBIE, C.H.H.: *Israel And The Nations: An Essay In Biblical Theology* in *Tyndale Bulletin*, (43.2 (1992), 283-305).
- SERGI, O.: *The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1–17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology* in *JBL*, (129, No.2., 2010, 261-279).
- SHEMESH, Y.: *“And Many Beasts” (Jonah 4:11): The Function and Status of Animals in the Book of Jonah* in *Perspectives in Hebrew Scriptures VII*, (Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, Vol. 10, Edited by: Ehud Ben Zvi), (Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA, 2011, 175-203).
- SIMKOVICH, M.Z.: *Interpretations of Abraham’s Circumcision in Early Christianity and Genesis Rabbah* in *New Vistas on Early Judaism and Christianity From Enoch to Montréal and Back*, (Lorenzo Di Tommaso and Gerbern S. Oegema (eds), Bloomsbury T&T Clark 2016).
- SMEND, R.: *Die Bundesformel*, (TVZ, Zürich 1963).
- SMITH, M.: *II Isaiah and the Persians* in *JAOS*, (13, 1963, 415-421).
- SOMMER, B.D.: *New Light on the Composition of Jeremiah* in *The Catholic Biblical Quarterly*, (Vol. 61, No. 4, (October 1999) 646-666).
- SPENCER, J.R.: *Sojourner* in *ABD* (vol.6), 102-105.o.
- STARBUCK, S.R.A.: *Theological Anthropology at the Fulcrum: Isaiah 55:1-5, Psalm 89, and Second Stage Traditio in the Royal Psalms in David and Zion: Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts*, (Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 247-266 pp., 2004).
- TALMON, S.: *„The New Covenanters of Qumran”* in *Scientific American*, (225, 1971, 73-80).
- THOMPSON, R.J.: *Terror of the Radiance: Assur Covenant to YHWH Covenant*, (OBO 258, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013), 207-214.o.
- TUCKER, G.M.: *Covenant Forms and Contract Forms* in *VT* (vol. 15., fasc.4, october 1965).
- TURNER, L.A.: *The Rainbow as the sign of the Covenant*, in *VT*, (vol. 43, fasc.:1, 1993, 119-124).
- VAINSTUB, D.: *The Covenant Renewal Ceremony as the Main Function of Qumran in Religions*, (12 (8), 578, 2021, 1-26).
- VAN DORN, D.A: *The Old Testament Covenantal Roots of Baptism*, part I. 4-6. Elérhető online: https://www.academia.edu/39260319/THE_OLD_TESTAMENT_COVENANTAL_ROOTS_OF_BAPTISM_Part_I Letöltés ideje: 2020.05.28., 14:05.
- VAN DORN, D.A.: *The old Testament Covenantal Roots of Baptism* Part II, 1. Elérhető online: https://www.academia.edu/39260529/THE_OLD_TESTAMENT_COVENANTAL_ROOTS_OF_BAPTISM_Part_II Letöltés ideje: 2020.05.28., 17:30.

- van WOLDE, E.: *One Bow or Another? A Study of the Bow in Genesis 9:8-17*, in VT (vol. 63. Fasc.1, 2013, 129-144).
- VANDEN BUSCH, R.J.: *Jeremiah: A Spiritual Metamorphosis in Biblical Theology Bulletin*, (1980, 10, 17-24).
- VISCICHINI, C.: *The Mount Sinai Covenant* Elérhető: https://www.academia.edu/7894894/The_Mount_Sinai_Covenant_Exegesis
Letöltve: 2021.03.26. 14:30.
- WALTER, V.: *Covenant and Universalism: Guide for a Missionary Reading of the Old Testament*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (57, 1973, 31).
- WARD, J.M.: *The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX* in VT (Vol. 11, Fasc. 3, Jul., 1961, 321-339).
- WARNING, W.: *Terminological patterns and Genesis 17* in *Hebrew Union College Annual*, (vol. 70/71, pp.93-107, 1999).
- WASSERSTEIN, A.: *The Number and Provenance of Jews in Graeco-Roman Antiquity* in R. Katzoff (ed.): *Classical studies in honor of David Sohlberg*, (Ramat Gan, 1996, 307-17).
- WEINFELD, M.: *Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West*, in *Journal of the American Oriental Society*, (Vol. 93, No.2, 1973), 184-203.o.
- WEINFELD, M.: *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel* in ZAW, (88, 1976, 17-56).
- WESTERMANN, C.: *Genesis 17 und die Bedeutung von berit* in *Theologische Literaturzeitung*, (101, 1976, 161-170 pp.).
- WINKLE, V.: *The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XL-LV*, in VT (35/4, 1985).
- WOLD, D.J.: *The Kareth Penalty in P: Rationale and Cases* in *Society of Biblical Literature, Seminar Papers*, (1979, Volume: 115, Issue: 16, 1-45 pp.).
- WOODBRIDGE, P.D.: *Circumcision* in *New Dictionary of Biblical Theology: Exploring the Unity Diversity of Scripture* (IVP Reference Collection), (IVP Academic; Edition Unstated edition 2000).
- YISCA, Z.: *The Covenant Made with David': The King and the Kingdom in 2 Chronicles 21* in VT, (vol. 64, no. 2, 2014, 305–325).
- ZIMMERLI, W.: *Sinaibund und Abrahambund* in TB (19, 1963), 205-216.

Kommentárok

- ALLEN, L.C.: *Jeremiah: A Commentary*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2008).
- ALTER, R.: *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, (W. W. Norton & Company, New York).

- ARNOLD, B.T.: *Genesis (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008).
- AULD, A.G.: *I & II Samuel: A Commentary (The Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2012).
- BOLIN, T.M.: *Freedom beyond Forgiveness, The Book of Jonah Re-Examined*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 236), (Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997).
- BRODIE, T.L.: *Genesis As Dialogue: A Literary, Historical, and Theological Commentary 1st Edition*, (Oxford University Press, Oxford, 2001).
- BRUEGGEMANN, W.: *First and Second Samuel Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching*, (Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990).
- BRUEGGEMANN, W.: *Genesis: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, (John Knox Press, Atlanta, Georgia, 1982).
- CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Exodus*, Magnes Press, Hebrew University, 1967.
- CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9-XI 32, With an Appendix: A Fragment of Part III*, (The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1964).
- CASSUTO, U.: *A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham, Genesis VI 9-XI 32, With an Appendix: A Fragment of Part III*, (The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1964).
- CHILDS, B.S.: *Exodus A Critical, Theological Commentary (Old Testament Library)*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2004.
- CHILDS, B.S.: *Isaiah: A Commentary, (Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000).
- CHILDS, B.S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary (Old Testament Library)*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974).
- ELLISON, H. L.: *Exodus*, (Westminster Press, Philadelphia, 1982).
- ENNS, P.: *Exodus: The NIV Application Commentary*, (Zondervan, Michigan, 2000).
- FISCHER, G.: *Jeremia 26-52 (HThKAT)*, (Herder, Freiburg, 2005).
- GUNKEL, H.: *Genesis*, (Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1963).
- HAHN, S.- MITCH, C.: *Exodus with introduction, commentary, and notes*, (CA: Ignatius Press, San Francisco, 2012).
- HAMILTON, V.P.: *The Book of Genesis³ (New International Commentary on the Old Testament Series) 1-17*, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990).
- HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, (Hermeneia Commentary Series), (Fortress Press, Philadelphia, 1986).
- HOLLADAY, W.L.: *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*, (Hermeneia Commentary Series), (Fortress Press, Philadelphia, 1989).
- HOUTMAN, C.: *Exodus. Volume II (Historical Commentary on the Old Testament)*, (Peeters Publishers, Leuven, 1996).

- IBN EZRA, A.: *Ibn Ezra's Commentary on Pentateuch, Genesis (Bereshit)*, (Menorah Publishing Company, Inc., New York, 1988).
- KAISER, W.C.: *Walking the Ancient Paths: A Commentary on Jeremiah*, (Lexham Press, Bellingham, 2019).
- KAISER, W.: *Exodus: The Expositor's Bible Commentary, Revised Edition*, (ZONDERVAN, GRAND RAPIDS, MICHIGAN, 2008).
- KÁLVIN, J.: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikiai Levelek Magyarázata I. kötet*, (Kálvin Kiadó, Budapest, 2016).
- KEOWN, G.L.-SCALISE, P.J.-SMOTHERS, T.G.: *Word Biblical Commentary Vol. 27, Jeremiah 26-52*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, 1995).
- KUSTÁR, Z.: *Deutero-Ézsaiás könyve válogatott fejezeteinek magyarázata (Ézs 40-44)*, (Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2021).
- LONGENECKER, R.N.: *Galatians (Word Biblical Commentary, vol. 41)*, (Word Books, Dallas, Texas, 1990).
- LUNDBLOM, J.R.: *Jeremiah 21-36 (The Anchor Yale Bible Commentaries)*, (Yale University Press, London, 2004).
- LUNDBOM, J.R.-EVANS, C.A.-ANDERSON, B.A.: *The Book of Jeremiah: Composition, Reception, and Interpretation*, (Brill, Leiden, 2018).
- MATHEWS, K.A.: *Genesis 11:27-50:26: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture (Volume 1) (The New American Commentary)*, (Holman Reference, Nashville, 2005).
- MC KANE, W.: *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah (ICC)*, (T&T Clark, Edinburgh, 1986, vol. I).
- MEYERS, C.: *Exodus (New Cambridge Bible Commentary)*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2005).
- MOBERLY, W.: *Genesis 12-50 (Old Testament Guides)*, (Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992).
- NOTH, M.: *Exodus: A Commentary*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1962).
- RAD, G. von: *Genesis*, (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973).
- SCHÜLE, A.: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*, (*Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament*), (Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2009).
- SEEBASS, H.: *Genesis: Urgeschichte (1,1-11,26)*, (Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn, 1996).
- SPEISER, E.A.: *The Anchor Bible: Genesis*, (Doubleday, New York, 1964).
- THOMPSON, J.A.: *The Book of Jeremiah*, (Grand Rapids, Michigan, 1995).
- TORREY, C.C.: *The Second Isaiah: A New Interpretation*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1928).
- VOLZ, P.: *Jesaja II, übersetzt und erklärt*, KAT, (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1932).
- WALTON, J.W.: *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary, Exodus*, (Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2009).
- WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 1: Genesis 1-15*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987).

- WENHAM, G.J.: *Word Biblical Commentary, Vol. 2: Genesis 16-50*, (Thomas Nelson Inc., Nashville, Tennessee, 1987).
- WESTERMANN, C.: *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1994).
- WESTERMANN, C.: *Genesis, 12-36: A Continental Commentary*, (Fortress Press, Minneapolis, 1995).
- WRIGHT, N.T.: *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1986).

Monográfiák

- AHLSTRÖM, W.: *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leinden Königs*, (CWK Gleerups Vorlag, Lund, 1958).
- ANDERSON, B.W.: *The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion*, (Wipf and Stock Pub, Oregon, 2010).
- ANDERSON, G.: *Theology of the Christian Mission* (New York: McGraw-Hill, 1961).
- ANGEL, J.L.: *Damascus Document in Outside the Bible: vol. 3, Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, (2975-3035, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2013).
- ARIARAJAH, W.: *The Bible and People of Other Faiths*, (World Council of Churches, Geneva, 1985).
- BADEN, J.S.: *The Promise to the Patriarchs*, (Oxford University Press, Oxford, 2013).
- BADEN, J.S.-STACKERT, J.: *The Oxford Handbook of the Pentateuch*, (Oxford University Press, Oxford, 2021).
- BALTZER, K.: *Das Bundesformular*, (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1964).
- BARCLAY J.M.G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, (T&T Clark, London, Second Edition, 2020).
- BARTON J (ed): *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, (Princeton University Press, Princeton, 2016).
- BAUTCH, R.J.: *The Sinai Covenant in the Postexilic Period*, (T&T Clark, London-New York, 2009).
- BEDELL, C. H.: *Mission in Intertestamental Judaism in Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*, edited by W. J. Larkin and J. F. Williams, (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1998).
- BERNAT, D.A.: *Circumcision in the Priestly Tradition*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009.

- BIRD, M.F.: *Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, (Baker Academic, Michigan, 2010).
- BOSCH, D.J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, (Harmat-PMTI, Budapest, 2005).
- BRETTLER, M.Z.: *God is King: Understanding an Israelite Metaphor (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies)*, (Sheffield Academic Press, Sheffield, 2009).
- BRIGHT, J.: *Covenant and Promise: The Future in the Preaching of the Post-exilic Prophets*, (SCM-Canterbury Press Ltd., London, 1977).
- BRUEGGEMANN, W.: *Old Testament Theology*, Fortress Press: Minneapolis 1997, vol 1.
- BRUEGGEMANN, W.: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, (Fortress Press, Minneapolis, 1997).
- CARR, D.M.: *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, (Westminster John Knox Press, Louisville, 1996).
- CHILDS, B.S.: *Biblical Theology in Crisis*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1970).
- CLEMENTS, R.E.: *Abraham and David: Genesis 15 and Its Meaning for Israelite Tradition (Studies in Biblical Theology - Second Series)*, (SCM Press, London, 1967).
- COLLINS, J.J.: *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, (BRS, Grand Rapids, Michigan, 1999).
- COLLINS, J.J.: *Introduction to the Hebrew Bible: Third Edition*, (Fortress Press, Minneapolis, 2018).
- CROOK, Z.A.: *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, (Walter de Gruyter, Berlin, 2004).
- CROSS, F.M.: *From Epic to Canon, History and Literature in Ancient Israel*, (John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998).
- CROSS, F.M.: *The Ancient Library of Qumran*, (Fortress Press, 1995).
- CRÜSEMANN, F.: *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law* T&T Clark, Edingurgh, 1992.
- DAVIES, G.I.: *The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2008).
- DAVIES, J.: *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6 (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 395)*, (T&T Clark, Continuum imprint, New York, London, 2004).
- DAVIES, P.R.: *The Damascus Covenant: An Interpretation of the "Damascus Document"* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series #25), (JSOT Press, Sheffield, 1983).
- De VAUX, R.: *Ancient Israel: Its Life and Institutions (Biblical Resource)*, (Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 1997).
- DE VAUX, R.: *Archeology and Dead Sea Scrolls*, (Oxford University Press/British Academy, London, 1973).
- DEISSLER, A.: *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, (Herder, Freiburg, 1972).

- DESMOND, A. T. and BAKER, D.W.: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003)
- DONALDSON, T.L.: *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, (Baylor University Press, Waco, 2008).
- DONALDSON, T.L.: *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, (Fortress Press, Minneapolis, 1997).
- DUMBRELL, W.: *Covenant and Creation: An Old Testament Covenant Theology*, (Milton Keynes: Paternoster, 2013).
- EGERESI, L.S.: *Ruth könyve*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006.
- EICHRODT W.: *Theology of the Old Testament*, Vol. 1 (OTL) (The Old Testament Library), (Westminster John Knox Press, 1961).
- EICHRODT, W.: *The Theology of the Old Testament*, (London, SCM, 1961)
- EISSFELDT, O.: *Baal Cafon, Zeus Kasios, und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Beiträge zur Religionsgeschichte der Altertums 1., (Max Niemeyer Verlag, Halle, 1932).
- FILBECK, D.: *Yes, God of the Gentiles Too: The Missionary Message of the Old Testament*, (Wheaton: Billy Graham Center, Wheaton College, 1994).
- FINKELSTEIN, I. AND SILBERMAN, N.A.: *The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, (Free Press, New York), 2001.
- FLAVIUS, J.: *A Zsidó Háború*, (Talentum Kft., Budapest, 2006).
- FLAVIUS, J.: *Apíón ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, (Helikon, Budapest, 1984).
- FREEDMAN, D.N. and MIANO, D.: 'The People of the New Covenant', in (Porter and de Roo (eds.) 2003, 7-26).
- GÉLIN, A.: *The Religion of Israel*, (Hawthorn, New York, 1959) Gleerups Vorlag, Lund, 1958).
- GOODMAN, M.: *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, (Clarendon Press, (Reprint), Oxford, 1996).
- GRUBER, M.: *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, (Biblical Institute Press, Rome, 1980).
- GUILLAUME, A.: *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, (Hodder & Stoughton, London, 1938).
- GUNKEL, H.: *An Introduction to the Psalms*, (Mercer University Press, Macon, GA., 1998).
- HAHN, S.W.: *Covenant Types and Texts In the Old and New Testaments*, (Doctoral Dissertation Submitted to the Graduate School Faculty In Partial Fulfillment of the Requirements For the Degree of Doctor of Philosophy, Millwaukee, Wisconsin, 1995).
- HARLAND, P. A.: *Associations Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Fortress Press, Minneapolis, 2003).
- HASEL G.: *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*⁴, (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1991).
- HASEL, G.: *Covenant in blood*, (Pacific Press Pub., Nampa, Idaho, 1982)

- HEDLUND, R.E.: *The Mission of the Church in the World: A Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1991).
- HERMANN, S.: *Die Königsnovelle In Ägypten Und In Israel. Ein Beitrag Zur Gattungsgeschichte In Den Geschichtsbüchern Des Alten Testaments*, (Wissenschaftliche Zeitschrift Der Karl-Marx-Universität, Leipzig, 1953/54).
- HODOSSY, T.E.: „...Az Úr vezette egymaga...”, (Debreceni Református Kollégium, Debrecen), 2000.
- HUGENBERGER, P.G.: *Marriage as Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi (Biblical Studies Library)*, (Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 1994).
- JACOB, E.: *Theology of the Old Testament*, (A. W. Heathcote and P. J. Allcock, trans. (New York: Harper and Row, 1958).
- JEONG, K.J.: *Biblical Theology: Covenants and the Kingdom of God in Redemptive History*, (Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2017).
- JEREMIAS, J.: *Theologie des Alten Testaments - Grundrisse zum Alten Testament*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016).
- KAISER, W.: *Mission in the Old Testament. Israel as a light to the Nations*. Baker Academic, 2nd Edition, Ada, Michigan, 2012.
- KAISER, W.C.: *The Uses of the Old Testament in the New*, (Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2001).
- KARASSZON I.: *Az óizraeli vallás. Vázlatok.*, (Budapesti Református Teológiai Akadémia, Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest, 1994).
- KARASSZON, I.: *Az Ószövetségi írásmagyarázat módszertana*, (2. dopl. vyd. Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia, 2005).
- KARASSZON, I.: *Az Ószövetségi Teológia Történetéhez*, (Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020).
- KIDD, R., JOSÉ, R.: *Alterity and identity in Israel: the gé in the Old Testament*, in *BZAW* 283, (Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999).
- KLEIN, R.W.: *Israel in Exile: A Theological Interpretation*², (Fortress Press, Minneapolis, 1979).
- KLINGBEIL, M.: *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, (University Press / Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg Switzerland/Göttingen Germany, 1999).
- KNIFE, D.W.: *Psalm 89 and The Ancient Near East*, (Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Theology in Grace Theological Seminary, May 1973, Digitized by Ted Hildebrandt, Gordon College, MA April, 2007).
- KOESTER, H.: *Strugnell and Supersessionism: Historical Mistakes Haunt the Relationship of Christianity and Judaism*, (BAR 21, 1995).
- KOROSZEC, V.: *Hettitische Staatsverträge*, Leipziger Rechtswissenschaftliche Studien 60, Leipzig, Weicher 1931.
- KRAUS, H.J.: *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, (John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1966).
- KUTSCH, E.: *Verheissung und Gesetz*, (New York: Walter de Gruyter), 1973.

- LAFFEY, A.L.: *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective*, (Fortress Press, Philadelphia, 1988).
- LAU, H.W. P.: *Identity and Ethics in the Book of Ruth*, De Gruyter, Berlin/New York, 2011.
- MAGONET, J.: *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, (Almond Press, Sheffield, 1983).
- MARTIN-ACHARD, R.: *A Light to the Nations. A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*, (Oliver and Boyd, Edinburgh and London, 1962).
- MC KENZIE, S.: *The Trouble with kings The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, (Vetus Testamentum Supplements, vol. 42.), (Brill, Leiden, 1991).
- MC KNIGHT, S.: *Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, (Fortress Press, Minneapolis, 1991).
- MCCARTHY, D.J.: *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament (Analecta Biblica)*, (Biblical Institute Press, Rome, 1978).
- MCEVENUE, S.E.: *The Narrative Style of the Priestly Writer*, (Analecta Biblica 50, Rome, 1971).
- MCKENZIE, S.: *Covenant*, (Chalice Press, St. Louis, Missouri), 2000.
- MENDENHALL, G.E.: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Biblical Colloquium, Pittsburgh, 1955.
- MENDENHALL, G.E.: *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, (The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1974).
- MILGROM, J.: *The Changing Concept of Holiness in Reading Leviticus*, (Ed. John F.A. Sawyer) Sheffield Academic Press: Sheffield, 1996.
- MILIK, J.T.: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, (SCM Press, London, 1963).
- MOWINCKEL, S.: *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism (The Biblical Resource Series)*, (William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2005).
- NANOS, M.D.: *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*, (Fortress Press, Minneapolis, 2002).
- NAUMANN, T.: *Ismael: Israels Selbstwahrnehmung Im Kreis Der Volker Aus Der Nachkommenschaft Abrahams (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen)*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018).
- NELSON, R.D.: *Double Redaction of the Deuteronomistic History*, (Sheffield Academic Press, Sheffield, 1982).
- NÉMETH, Á.: „Királyok zsoltára, zsoltárok királya”. *A 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében*, (Exit, Kolozsvár 2018).
- NEWSOM, C.A.: *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran. [Studies on the Texts of the Desert of Judah 52]*, (Brill, Leiden and Boston, 2004).

- NEWSOM, C.A.: *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran. [Studies on the Texts of the Desert of Judah 52]*, (Brill, Leiden and Boston, 2004).
- NICHOLSON, E.W.: *Preaching to the exiles: A study of the prose tradition in the Book of Jeremiah*, (Blackwell, Oxford, 1970).
- NINOW, F.: *Indicators of Typology within the Old Testament: The Exodus Motif*, (Friedensauer Schriftenreihe: Theologie A 04, Frankfurt am Main, 2001).
- PÁKOZDY, L.M.: *Az Ebed-Jahweh DeuteroJesaja Theológiájában²*, (Ráday Kollégium, Budapest, 1989).
- PERLITT, L.: *Bundestheologie im Alten Testament*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969).
- PHILIPS, A.: *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*, (B. Blackwell, Oxford, 1970).
- PHILO, A.: *De Virtutibus: On the Special Laws, Book 4. On the Virtues. On Rewards and Punishments, Translated by F. H. Colson*, (Harvard University Press, Cambridge, Usa, 1939).
- PROVAN, W.I.: *Hezekiah and the Books of Kings: A Contribution to the Debate About the Composition of the Deuteronomistic History (Beihefte Zur Zeitschrift Für die Alttestamentliche Wissenschaft)*, (De Gruyter, Berlin 1988).
- RAD, G. von.: *Die Priesterschrift im Hexateuch*, (W. Kohlhammer, Stuttgart, 1934)
- RAD, G. von: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 26), (Kohlhammer, Stuttgart, 1938).
- RAD, G. von: *Deuteronomium-Studien*, (FRLANT 58, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1947).
- RAD, G. von: *Theologie des alten Testaments I-II*, (Chr. Kaiser Verlag, München, 1969).
- RENDTORFF, R.: *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation (Old Testament Studies)*, (Eredeti címe: *Die Bundesformel*), (T&T Clark, London, 2000).
- REYNOLDS, J and TANNENBAUM, R.: *Jews and Godfearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*, (Cambridge Philological Society, Cambridge, 1987).
- RIDDER, R.D.: *Disciplining the Nations*, (Grand Rapids: Baker, 1975).
- RIECKER, S.: *Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung* (Beihefte Interkulturelle Theologie), (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2008).
- SCHIFFMANN, L.H.: *The Halakha at Qumran*, (SJLA 16, Brill, Leiden, 1975).
- SCHOFIELD, A.: *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule*, (Brill, STDJ 77., Leiden, 2009).
- SCHÜLE, A.: *Theology from the Beginning, Essays on Primeval History and Its Canonical Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017.
- SCOTT, J.J.: *Customs and Controversies: Intertestamental Jewish Backgrounds of the New Testament*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995).

- SELLIN, E.: “*Der Missionsgedanke im Alten Testament*”, (Neue Allgemeine Missionszeitschrift 2, 1925).
- SEYBOLD, K.: *Introducing the Psalms*, (T&T Clark, London, 2000).
- SMEND, R.: *Yahweh war & tribal confederation: Reflections upon Israel's earliest history*, (Abingdon Press, Nashville, 1970).
- SMITH, I.K.: *Heavenly Perspective: A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement in Colossae*, (T&T Clark, London, 2006).
- STETTLER, C.: *The Opponents at Colossae in Paul and His Opponents*, (ed. Stanley E. Porter, Brill, Leiden 2005).
- SÜLL, T.: *A Nő és a Férfi kapcsolata az Ószövetség fényében - A nő és a férfi kapcsolata Rút és Eszter könyvében*, Doktori értekezés, Halle an der Saale/Komárom 2007.
- TAYLOR, N.H.: *The Social Nature of Conversion in the Early Christian World in Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in Its Context* (ed. Phil F. Esler; Routledge, London 1995).
- TERRIEN, S.: *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, (Harper&Row Publishers, San Francisco, 1978).
- VAN DER STEEN, E.J.: *Tribes and Territories in Transition: The Central East Jordan Valley: A Study of the Sources (Orientalia Lovaniensia Analecta)*, Peeters Publishers, Leuven, 2004.
- VEIJOLA, T.: *Verheissung in der Krise: Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, (STAT.H 220, AASF.B 198, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki, 1982).
- WACHOLDER, B.Z.: *The New Damascus Document (Studies on the Texts of the Desert of Judah) (English and Hebrew Edition)*, (Brill, Leiden, 2006).
- WEBER, M.: *Ancient Judaism*, (The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc. New York), 1952.
- WEBER, M.: *Ancient Judaism*, (The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc. New York, 1967).
- WEINFELD, M.: *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, (Eisenbrauns, University Park, Pennsylvania, 2014).
- WELLHAUSEN, J.: *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, (Cambridge University Press, Cambridge), 2013.
- WENHAM, G.J.: *The Book of Leviticus*, Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 1979.
- WESTERMANN, C.: *The Praise of God in the Psalms*, (John Knox Press, Richmond, VA., 1965).
- WILLIAMSON, P.R.: *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 315), (Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001).
- WODECKI, B.: “*Heilsuniversalismus im Buch des Propheten Jesaja*” Dein Wort Beachten: Alttestamentliche Aufsätze, J. Reindl and G.Hentschel, eds. (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1981).
- WOLFF, H.W.: *Studien zum Jonabuch*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1965).

- XERAVITS, G.: *Könyvtár a Pusztában- Bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem bibliai irodalmába*, (Pápai Református Teológiai Akadémia-L'Harmattan, Pápa-Budapest, 2008).
- ZIMMERLI, W.: „*Das Wort das göttlichen Selbsterweises*” ThB 19 (1963).
- ZIMMERLI, W.: *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze*, ThB 9, Christian Kaiser Verlag, München, 1963.
- ZIMMERLI, W.: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, (Kohlhammer, Stuttgart, 1972).
- ZIMMERLI, W.: *The Law and the Prophets*, (Wipf and Stock Pub, Oregon, 2010).

Summary

In the process of looking for a missional basis of the Old Testament a researcher could find oneself amidst a series of critical challenges: the Hebrew Bible does not provide direct missional statements as understood in the New Testament. Furthermore, the Old Testament seems to demonstrate a private relationship among YHWH and Israel which is not an opened relationship in terms of mission. However, with a close reading method we can find out that Israel has had missional duties on its own. Israel can only exist if she follows the rules of YHWH which is based upon a covenantal relationship. The covenant is the backbone of the Old Testament, an orientation point through the Hebrew Bible. In this dissertation we investigate the basis of this covenantal relationship through *Heilsgeschichte* by highlighting inclusive elements of every covenant that were made in the Hebrew Bible. We are aware of the fact that numerous monographies and studies were published in last decades on the topic, however, our effort is unique in the sense of using academic exegesis and religious history of Ancient Near East in every possible way and *locus* to avoid presuppositions.

The dissertation begins with a research history on the topic by exploring why the problems we currently face is not new: methods of Old Testament exegesis change but the issue is the same throughout centuries. As we mentioned above, by using academic exegesis we would like to provide in the second chapter a detailed exploration of the Noahite covenant to affirm our understanding of Old Testament Missionary visions: YHWH wants to embrace the entire inhabited world which is the main basis of the New Testament's attitude towards the gentiles (See especially Acts 15). In the meantime, exegetical results of religious history led us to the recognition that it is truly unclear whether the sign of the covenant is rainbow or warrior bow. If it stands for a warrior bow, then this would imply that YHWH uses it in an opposite way distinct in the ANE. Despite the Old Testament uses religious background of the ANE Hebrew Bible uses it in another way: to demonstrate that YHWH does not want to use the warrior bow to destroy the world (again) but that the God of Israel uses the warrior bow to save the world he created. It is the sign of the covenant.

The third chapter's main topic is the covenant God made with Abraham. The forefather was also the first sojourner. He symbolises one of the basic elements of how Israelites should treat strangers. During the investigation it was necessary to highlight that circumcision was performed first on Ismael and not on Isaac. In P's view on history and

identity of Israel's origin, Ismael is not a pure negative person, and, in that sense, he could also be a reminder of *being for others* in a missional way.

The fourth chapter's focus is on the covenant God made with Israel at Sinai. A key element which is related to our topic is Israel's main role: to be kings and priests for others. There are many problems with the translation of this sentence, and we are not able to provide a reassuring translation. However, the conclusion is clear: Israel should be a sign for others and be inclusive towards them, at least in an eschatological way.

David and his kingdom are at the heart of the promises that Israel has received during Old Testament times. In the fifth chapter we conclude that even though his kingdom was paradigmatic, it also contains ANE elements just as the Royal Psalms do. Israel has had to learn from history that Davidic kingship was an ethical requirement from YHWH. Israel and the king of Jerusalem should be a model for a society which is able to represent God's glory for others. It is unavoidable to see that Israel could not find this role only in the eschatological future but also needed to represent YHWH in their present time as well.

Despite of these promises, Israel did not follow God's path, especially in their treatment of strangers, orphans, widows (*big triada*), and other ethical requirements of JHVH's covenant. Jeremiah's new covenant promise is God's solution, which is the main topic discussed in the sixth chapter. The prophet's vision for the New Covenant is that it should cover the whole existence of humanity. Jeremiah does not see it as an optional extra but rather insists that it is the only possible way to follow God. It is still unclear how Deutero-Isaiah's prophecy's see Israel in terms of mission because it can be interpreted in a passive or in an active way. However, God's nation could not abandon her role and duties to be in an inclusive relationship with God and be a connecting link for others.

The last chapter of the paper is dealing with the Dead-Sea Scrolls especially the Damascus Document. Defining Jewish religion as a missional religion is problematic but even in the Damascus document, we can find partial elements which could lead us to a new understanding. It also leads us to the New Testament recognition that: an inclusive relationship with YHWH sends us necessarily to become witnesses in this world. This is our main goal with this dissertation. Defining how could the YHWH-Israel relationship led Israel to be a witness for others either in a passive or in an active way. We also would like to contribute an effort of refreshing our biblical affirmation on mission. Although the topic

discussed is a theoretical issue, our hope is that it can offer a contribution to local missional ministries in practice.

Függelék - A szerző eddig megjelent munkái

1. BALOGH R.: *A körülmételés keletkezése és vallástörténeti jelentősége, körülmételés a Bibliában* in KRE-DIT, (2021/1). Elérhető digitális formában is: <http://www.kre-dit.hu/szamok/kre-dit-2021-1/>
2. BALOGH R.: *A szívárvány: jelkép, vagy a „harcos Isten” úja?* in *Confessio*, (45. évfolyam, 2021/4, 69-76). Elérhető digitális formában is: <https://confessio.reformatus.hu/v/825/>
3. BALOGH R.: *Széljegyzetek az Egyház - közösség definíciójához* in *Confessio*, (46. évfolyam, 2022/9, 85-90). Elérhető digitális formában is: <http://confessio.reformatus.hu/v/921/>