

az ember, aki tudatában van mindennek, maga veszélyezteti felelőtlenül és erkölcsi gátlás nélkül a saját életét. A vallási üzenet legidőszerűbb feladata ma éppen az, hogy az ember egzisztenciális érzésén keresztül felrázza a világ lelkiismeretét a béke megőrzésére, kiteljesítésére és az élet odaadó szolgálatára.

c) A szabadelvű vallás üzenetét jellemző harmadik vonásként a párbeszédet kell megemlítenünk. Elfogadjuk és támogatjuk a sokféle üzenet lehetőségét, s nem akarjuk kizárni az olyan hangokat, amelyek mások mint a mienk. Vallásunk éppen a lelkiismeretszabadság jegyében született. Viszont sokszor hallunk olyan megnyilatkozásokat az egyes vallások, ill. egyházak képviselői részéről, amelyek csak a magukét hangsúlyozzák, anélkül, hogy odafigyelnének a többiekre. A pluralizmus azonban nem lehet egyszerűen csak a monológok összessége. Kapcsolatot kell teremtenünk és beszélgetnünk kell azokkal, akik különböznek tőlünk. Nem mintha ez az egységre vezető út lenne. Különbözők vagyunk és azok is fogunk maradni, s ez sokkal jobb, mert a különbségek eltűnése elszegényedést jelentene. A párbeszéd lehetőséget ad a jobb megismerésre és megértésre, s egyben egymás őszintébb tiszteletére és megbecsülésére is. A párbeszéd elősegíti a fejlődést, arra kényszerít, hogy mélyüljünk el jobban saját állásfoglalásunkban, a mások megjegyzéseire és kritikáira adott válaszunkban, s végül nyitottá tesz a mienktől, különböző értékek és meglátások befogadására. A párbeszédnek pártatlannak és őszintének kell lennie. Pártatlannak, mert a különbségek kihangsúlyozása nem történhetik az egyezések és hasonlóságok rovására, és őszintének, mert megismertetni akarjuk magunkat és megismerni másokat.

A szabadelvű vallás üzenetének hirdetésében, a változó világban, új, alapvető tájékozódásra és magatartásra van szükségünk, egy új közeledésre az élethez. Ha elfogadjuk és magunkévá tesszük az üzenet igazságtartalmát az emberekkel és a világgal való kapcsolatunkban, akkor tudni fogunk különböző módon bár, de még emberibb formában élni. Mert azért vagyunk vallásos emberek, hogy még igazabb emberek legyünk.

Dr. SZABÓ ÁRPÁD

## ÚJABB SZEMPONTOK AZ ÓTESTAMENTUM VALLÁSA TANULMÁNYOZÁSÁHOZ

A 19. század utolsó és a 20. század első felében általános volt a meggyezés, különösen a protestáns ótestamentumi kutatás körében, hogy Izrael vallása jelentős vonását a kanonikus próféták tanításában lehet megtalálni. Ezek a próféták a J.e. 8. század közepétől, Ámostól kezdve az etikai monotheizmus hirdetői voltak. Ebben nemcsak Izrael korábbi vallásos hagyományaitól különböztek, hanem saját koruk vallásának hivatalos képviselőitől is. Különösen a papsággal álltak ellentétben, és el-

keseredetten — ha elvileg nem is ellenségesen — ostromozták Izrael egész kultuszrendszerét. Eszerint a prófétai elem volt az egyedüli, amely tovább vitte Izrael vallásának éltető lelkét és biztosította páratlan fejlődését. Az utóbbi negyven-ötven év alatt azonban ezt az előfeltevést erősen megkérdőjelezték. Felfedezték az istentisztelet pozitív jelentőségét és jellegét Izrael vallásos életében, és így az előzően tett túlzottan éles megkülönböztetések a prófétai és a más elemek között lassan elhalványultak.<sup>1</sup>

A következőkben vizsgáljuk meg azokat az elemeket, amelyek egyaránt fontos összetevői az Ótestamentum vallásának és együttesen hatottak annak sajátos jellegére és alakulására.

### *Mítosz és szertartás*

S. Mowinckel munkássága hatására különösen a skandináv és az angol kutatók között kialakult az ún. „mítosz és szertartás“ iskola. Azonban az iskola elnevezés itt helytelen. Inkább arról van szó, hogy bizonyos kérdéseket közös alapállásból közelítettek meg, s ugyancsak az összehasonlító vallástudomány eredményeit használták fel, különös tekintettel a „mítosz“ fogalmának új értelmezésére.<sup>2</sup>

A mítosz, amint ebben az összefüggésben használatos, nem azonos az istenekről szóló történetekkel, s nem jelent egyfajta primitív tudományos kísérletet sem a világ eredetének és jelentésének, valamint különböző jelenségeinek magyarázatára. Hanem jelenti a szertartási cselekményeket kísérő szóbeli beszédet, amellyel az ember megkísérli ellenőrizni az őt körülvevő, előre nem látható erőket, különösen a természet erőit. „A szertartásban a mítosz azt a történetet mondta el, ami éppen akkor lejátszódott; leírta a helyzetet; de ez a történet nem azt a célt szolgálta, hogy szórakoztassa a hallgatóságot, hanem az erőt és a hatalmat képviselte. A helyes szavak ismétlésének megvolt a hatalma, hogy előidézze, vagy újraterejtse azt a helyzetet, amelyet megrajzolt.“<sup>3</sup> És bár kultúrák szerint változott, mégis volt egy közös alappal bíró szertartás-forma, amelyet mítosz kísért, és megtalálható volt az ősi Közel-Kelet legtöbb részén, különösképpen Babiloniában, Egyiptomban és Kánaánban. Ez a következő elemeket tartalmazta:

1. az isten halálának és feltámasztásának drámai bemutatása;
2. a teremtés drámájának elmondtása, vagy jelképes bemutatása;
3. a rituális harc, amelyben az isten győzedelmeskedett valamennyi ellensége felett, különösen a káosz erői felett, amelyek megsemmisítéssel fenyegették a világ megállapított rendjét;
4. a szent házasság, amely biztosította a termékenység folytatólagosságát;
5. a győzelmi menet, amely az isten újbóli trónraemelésével végződött.

Természetesen ezek közül nem valamennyi mítosz-szertartási forma jelenik meg szükségszerűen minden esetben. Egyes részek megjelenhettek átalakított formában, megváltozott jelentéssel a különböző kultúrák összefüggéseiben. Sőt mi több, a mítoszok, kiszabadulva eredeti rituális helyzetükből, szabadon körbejárták és tisztán min. irodalom éltek tovább

olyan kultúrákban, amelyek soha vagy legalábbis többé nem fogadták el a mítosz-szertartásformákat.

Milyen mértékben volt egy ilyen mítosz-szertartási forma egészben vagy részben élő valóság az ősi Izrael vallásos életében? A kérdés tanulmányozása során azt bizonyították, hogy a Genézis 1. részében található teremtés-elbeszélés eredetileg annak a mítosz-szertartási komplexumnak volt része, melyet a Sátorok ünnepén rendeztek. A teremtés hét napja megfelel az ünnepség hét napjának. A hasonló babiloniai teremtés-mítosz az ottani újévi Akitu ünnepnek volt a része.<sup>4</sup> Az Énekek Énekét úgy értelmezték, mint szertartási énekek gyűjteményét, amelyeket a szakrális házasság szertartása alkalmával használtak.<sup>5</sup> Végül azt állították, hogy elégséges bizonyítékkal rendelkezünk magában az Ótestamentumban arra nézve, hogy rekonstruálhassuk az izraelita újévi ünnepségeket, a Sátorok ünnepe szertartását. Ez magába foglalta Jáhvénak és házastársának, Anat-nak a templomból való kivitelét egy sátorba, amelyet egy szőlőskertben állítottak fel; Jáhvé győzelmének megünneplését, aki diadalmaskodott az uralmát fenyegető valamennyi kaotikus erő felett; a szakrális házasságnak a sátorban való végbemenetelét; Jáhvé halálát és a gyász egy bizonyos ideje után az életbe való újabb visszatérését és a templomba való győzelmes visszavitelét. A frigyládanak, mint Jáhvé jelenléte jelképének feltehetően fontos szerepe volt a rituális körmenetben. A templomban Jáhvé uralkodott, amíg csak a változó évszakok ismét a szertartás újra lejátszásához vezettek.<sup>6</sup> Noha az izraelita kultikus gyakorlat ilyen természetű rekonstrukciójának elfogadása vagy visszautasítása — végső elemzésében — az Ótestamentum legfontosabb részeinek részletes tanulmányozásától függ, mégis megengedhetünk bizonyos általános észrevételt a módszertant illetően.

Minden alapvető módszertannak az Ótestamentumból kell kiindulnia az ősi Közel-Kelet világa felé s nem fordítva. Ennél a pontnál számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy a héberek, bár az ősi Közel-Kelet világához tartoztak, mégis különböztek attól, mégpedig pontosan abban, hogy ők Istent elsősorban nem a természet ismétlődő formáiban találták meg, hanem bizonyos sorsdöntő, egyedülálló történelmi eseményekben, amelyeket úgy magyaráztak, mint Istenük üdvöt adó vagy büntető tetteit.<sup>7</sup> Tehát bármely egyenes átvitele a gondolkodásformáknak egy természetközpontú mítosz-szertartási komplexumból Izrael vallásába nagyon óvatossággal kezelendő. Minden vallás, de különösen a népi vallások szinkretikus jellegűek, és befogadnak hitformákat és gyakorlatokat más vallásokból. Ezért meglepő lenne, ha az Ótestamentumban nem lennének meg a mítosz-szertartás fogalmainak jegyei. Mindez azonban válasz nélkül hagyja azt a kérdést, hogy miben áll a héber vallás lényege.

Bizonyos szavak, vagy kifejezések jelentéstartalma sokban függ az összefüggéstől, amelyben élnek. Ugyanazon vagy hasonló szavak eltérő kultúrkörnyezetben különböző dolgokat jelenthetnek. Pl. Marduk királysága kiemelkedő jelentőségű a babiloniai szövegekben; Baál királysága a Ras Shamra-i szövegekben; Jáhvé királysága pedig a Zsoltárookban, de ez nem szükségszerűen jelenti azt, hogy e gondolatnak közös jelentése van a babiloniai, kanaánita és izraelita vallásos körökben. És az sem következik, hogy ilyen kifejezések egy közös kultikus élethelyzetet igényelnek, hogy megmagyarázhassuk azokat. Továbbmenően nem szabad megfélekednünk arról sem, hogy a vallásos nyelv lehet hivatkozó, jel-

képes, átvitt értelmű és hagyományban gyökerező. Így abból a tényből, hogy a Zsoltárokban találkozunk azzal a kiáltással, hogy „Jáhvé él“ (18, 46) és megtaláljuk Jáhvé ébresztését (35, 23; 44, 23), valamint annak leírását, hogy Jáhvé elaludt (78, 65) — tehát mindazokat a kifejezéseket, amelyek előfordulnak a babiloniai meghaló és feltámadó isten, Tammuz kultuszában, még nem következtethetünk arra, hogy Jáhvé jellegzetesen meghaló és feltámadó isten volt; annál is inkább, mivel a 78. Zsoltárban állandó utalás történik Jáhvé hatalmas tetteire Izrael történetében, fájdalmas utalással az ő mostani nyilvánvaló tétlenségére.

Tehát nem lehetünk bizonyosak afelől, hogy a mítosz-szertartásforma milyen mértékben volt közös az ősi Közel-Kelet kultúráiban. Az előbb említett kérdések értelmezése még nyitott és vita tárgyát képezi.<sup>8</sup> Általában azt mondhatjuk, hogy bár az Ótestamentumban sok rész van, különösen a prófétai könyvekben (Ám 2,7; Hózs 2 r; Jer 2,20 kv), amelyek világosan mutatják, hogy a fogság előtti Izraelben a népi vallásnak igen gyakran szinkrétikus formája volt, még sincsenek meggyőző bizonyítékok arra nézve, hogy a héber vallás valaha úgy gondolkodott volna Jáhvéről, mint meghaló és feltámadó istenről, vagy mint aki részt vesz a szakrális házasságban. A héber vallásos kifejezések szótára sokat gazdagodott, és bizonyos hittételek fejlődését, nevezetesen a teremtésről szóló tanítást, erősen befolyásolta a természeti kultusszal való kapcsolat. Az egyiptomból való kijövetel óta, vagy legalább annak a teológiai hagyomány szerinti idejétől kezdve, amely tükrözte ez esemény jelentőségét, volt Izraelben egy éltető vallásmag, amely kisarjadt a talajból, de másként mint az, amelyet a mítosz-szertartási forma vetett el és ettől egészen különböző gyümölcsöket hozott.

### *Királyság*

A kutatók általában megegyeznek abban, hogy a mítosz-szertartási formában, bárhol is találjuk, a király központi szerepet játszik. És valóban a szertartást úgy határozták meg, mint „olyan cselekmények sorát, amelyeket a király azért tesz, hogy a közösség jólétét biztosítsa a jövődő minden vonatkozásában“.<sup>9</sup> Az ősi Egyiptomban az uralkodó fáraó nemcsak istenhez hasonló, hanem maga a megtestesült isten volt. Másról, pl. Mezopotámiában a királyt úgy tekintették, mint az isten szolgáját, vagy munkatársát, de nem mint isteni személyt. Bár az is igaz, hogy sokszor azonosították az istennel, abban az értelemben, hogy az isten szerepét játszta a különböző kultikus cselekményekben, beleértve a szakrális házasságot és a kultikus megaláztatás szertartásait, amelyek a halált és feltámadást jelképezték. Habár a túlzott általánosítások sok helytelen következtetést vontak is le a király és a termékenység, vagy a főisten közti kapcsolatot illetően az ősi Közel-Keleten, a tények világosan bizonyítják, hogy a király mindenütt fontos szakrális szerepet töltött be, éppen hivatalánál fogva.<sup>10</sup>

Mіндеz mennyiben igaz az ősi Izraelre nézve? Az ősi Közel-Keleten három felfogást különböztethetünk meg a királyságot illetően: Egyiptom megtestesült istenét; az istenek választott szolgáját, aki Mezopotámiában uralkodott; s végül a vezetőt, akinek hatalma a királyság kötelékein nyu-

godott.<sup>11</sup> A héber királyság, amint az bebizonyítást nyert, lényegében a kiemelkedő személy uralma volt. Izraelben a királyság és a nép közti kapcsolat „majdnem világi volt, amennyire az lehetséges egy olyan társadalomban, ahol a vallás az életető erő.”<sup>12</sup> Ennek igazolására egyaránt lehet felhozni politikai és vallási bizonyítékokat. A királyság megalakulása 1Sámuel elbeszéléseiben található, s ezek a szövegek alapján véve politikai célszerűségről tanúskodnak. A régi törzsi szövetséget helyettesíti ill. váltja fel, amelynek többé nem sikerült megfelelőképpen válaszolni a filiszteus hódítók fenyegetéseire. A politikai célszerűség alkotása azért is, mert — legalább is az 1Sámuelben található komplex történeti hagyomány alkotó rétegeinek egyikében — úgy van beállítva, hogy a királyság lázadás Jáhvé ellen (1Sám 8 r; 10, 17kv.).<sup>13</sup> Valóban a héber hagyomány mindig úgy emlékezett, hogy Izrael vallásának kialakító időszak a Egyiptomból való kijövetel, valamint Jáhvé és a nép között a Sinai hegyen kötött szövetség kora volt, még mielőtt a királyság, mint intézmény létezett. A király ezért sem lehetett nélkülözhetetlen alakja a nemzet vallásos életének, és sohasem tekintették úgy, mint isteni személyt.

A kutatás ez irányba különös módon mellőzte az Ótestamentumnak azt a részét, amelyre a leginkább hivatkoztak az izraelita királyság szakrális természete tételének igazolására, s ez a Zsoltárok egyrészenek nyelvezete és magyarázata volt. Mowinckel nyomdokait követve A. R. Johnson<sup>14</sup> elfogadja a nagy őszi ünnepet, a Sátorok ünnepét a fogság előtti Izraelben a Jáhvé királyságáról szóló zsoltárok élethelyzeteként, de tagadja, hogy ezek a zsoltárok csupán kultikus irányulásúak lennének. Ha ez az ünnep „valamikor abban a mítosz-szertartási komplexumban is gyökerezett, amely elsődlegesen az évek váltakozásaira irányult és évenként megkísérelte biztosítani az élet megújulását egy adott társadalmi közegben, azt idővel átalakították annak a héber tapasztalatnak megfelelően, amely Jáhvé tevékenységét a történelem területein fedezte fel, s amely ebben a gondolatban egy új világrend teremtését és az egyetemes igazság és béke korszakának bevezetését látta.”<sup>15</sup> Így az ünnep és a hozzá kapcsolódó zsoltárok mindig Jáhvé igazságos királyi céljainak végső győzelmére mutattak. Az ünnep szertartásai magukban foglalták Jáhvé győzelmét a sötétség erői felett, amelyet a káosz vizei jelképeztek, az ő trónra emelését az istenek gyülekezetében, teremtői művét, amely által egy lakható világot teremtett és végül újjáteremtő munkáját. A rituális drámán keresztül a hívők biztosítékot nyertek a halál és Jáhvé összes ellenségei feletti győzelemre, s egyben felhívást is kaptak, hogy újítsák meg Jáhvében és céljaiban való hitüket.

Milyen szerepe volt a királynak mindebben? Az ún. király-zsoltárok némelyike, pl. a 72. Zsoltár világosan mutatja azt a hitet, hogy a nemzet közösségi és anyagi jóléte a társadalomnak mint egésznek a magatartásától függ. Mindez pedig a király jellemén nyugodott, akinek a tiszte volt fenntartani a törvényt és a rendet. A héber gondolkodás szerint a király csak Jáhvéval való sajátos kapcsolata következtében tudta hatékonyan fenntartani az igazságos rendet; ezt a kapcsolatot a hagyományban a Jáhvé és Dávid királyi háza közti szövetség tükrözte (Zsolt 132; vö. 2Sám 7, 22), A koronázási szertartásban a király Jáhvé foga-

dott fiává lesz, az ő felkentjévé (Messiás), szolgájává, akiben az ő lelke lakik (Zsolt 2, 89; 110; stb.).

Nemcsak a közösség jóléte függött a király életének milyenségétől és Jáhvéhoz való viszonyától, hanem, amint néhány zsoltárban bizonyítékot is találunk arra nézve, a rituális dráma egyik lényeges eleme a király legyőzete és megaláztatása volt, amelyből aztán győzelmesen került ki Jáhvéhoz való hűségének helyreállítása által. A király lehet Isten szolgája, de az ősi ünnepeken, rituális értelemben „szenvedő szolga, Jáhvé Felkentje“, s legalábbis ez alkalommal Messiás. Ez a megaláztatási szertartás azonban elvileg nem volt azonos azzal, amit a babiloniai királynak kellett elszenvednie a hasonló Újévi ünnepeken.<sup>16</sup> A legtisztábban ezt a 18., 89., 101. és 118. Zsoltárok tükrözik. A rituális dráma záró jelenetét a végső uralom ígérete képezte, amely a dávidi ház leszármazottjának és eszményi utódjának személyében valósul majd meg, aki Dávid eljövendő Messiása lesz (Zsolt 2, 21; stb.).

Ha ezek után szembeállítjuk a két kutatási irányt, azt látjuk, hogy azok két, egymással kibékíthetetlen képet rajzolnak Izrael királyáról az Ótestamentumban található bizonyítékok két különböző rétege alapján.

Gondosan kell mérlegelnünk minden kísérletet, amely a királyságot általánosítani akarja nemcsak az ősi Közel-Keleten, hanem még az Ótestamentum korlátoltabb területén is. Kétséges ugyanis, hogy egyáltalán volt-e az ősi Izraelben egy általánosan elfogadott mintája a királyságnak. Természetes, hogy többé nem volt ilyen minta, mihelyt az egyesített monarchia két külön királyságra szakadt Salamon utóda, Roboám alatt. Két, egymástól világosan megkülönböztethető királyságtípussal állunk szemben: az egyik, Juda déli királysága, egy viszonylagosan szilárd dávidi dinasztiaiával, amely mindig szorosan kapcsolódott a jeruzsálemi templomban gyakorolt nemzeti istentisztelethez; a másik, Izrael északi királysága, szüntelenül változó dinasztiákkal, amelyek legtöbbször katonai államcsíny útján kerültek trónra.

A királyság keletkezésével foglalkozó történeti hagyomány a korai Izraelben, valamint a próféták állhatatos és radikális kritikája a királyi hatalommal való visszaélést illetően (vö. 2Sám 12, 1—15; 1Kir 21 r.; Jer 22, 13—19), hathatósan megakadályozott minden olyan kísérletet, amely a király istenítését próbálta volna bevezetni Izrael vallásos életébe. A keleti királyi udvarok túlzó stílusának legtöbb kifejezését, amelyeket a héber uralkodókra alkalmaztak, a fentiek fényénél elővigyázatosan kell kezelnünk és értelmeznünk. Természetesen nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy bár a király nem volt sem isteni személy, sem a nemzet vallásos életének elengedhetetlen feltétele, mégis a dávidi királyi házból származó uralkodók fontos vallási szerepet töltöttek be, különösen a jeruzsálemi kultikus hagyományban. A zsoltárok ezt nagyszerűen szemléltetik. Nehezen lehet igazolni Izrael életében az „isteni királyság“ fogalmának jelenlétét, de éppen ilyen nehéz mellőzni a „szakrális királyság“ kifejezésének a használatát is. A királynak tisztéből folyó jelentősége az Ótestamentum vallásos hagyományában vitathatatlan.

De marad néhány megoldatlan kérdés, jóllehet az ősi Izrael királyság-fogalmáról folytatott legújabb viták új mélységet és távlatot adtak

az Ótestamentum több részének magyarázatához. És nem utolsó sorban jelentős háttérrel rajzoltak a messiási remény formáinak és jelentésének értékeléséhez.<sup>17</sup>

### *Jáhvé napja*

Éppen ahogyan a királyság alapját képezi Izrael reménységének az eljövendő Messiást illetően, úgy Izrael várakozásának más elemei is kultikus eredetre vezethetők vissza. Ez a helyzet „Jáhvé napjával“ is, amely kezdetben mint jól megalapozott népi reménység jelentkezik, de amelyet aztán Ámos elkeseredetten támadott és radikálisan újraértelmezett. „Jaj azoknak, akik az Úr napját kívánják! Minek nektek az Úr napja? Sötét lesz az, nem világos! ... Bizony sötét lesz az Úr napja, nem világos, vaksötét lesz, fényugár nélkül!“ (5, 18. 20).

Mowinckel<sup>18</sup> azonosította Jáhvé napját azzal, amit Hózeás az „Úr ünnepnapjának“ nevez (9, 5). Jáhvé napja eredetileg Jáhvé megjelenésének és trónra emelésének napja volt az újévi ünnepségen. Ez a „nap“ így magába foglalta mindazon várakozások beteljesülésének a gondolatát, amelyek az istentiszteleten résztvevők lelkében megfogantak, ilyenek: a közösség anyagi jólétének biztosítása, Jáhvé királyi uralmának bemutatása, népével kötött szövetségének a megújítása az elkövetkező évre. És mivel egy örömteli hálaadó ünnep is volt, mindazért, amit az elmúlt év hozott, ezért mindig reménységgel tekintett a jövő felé. Az ígért volt az igazi tartalma ennek az ünnepi szertartásnak. Nem meglepő tehát, hogy Izrael életének bármely válságos helyzetében Jáhvé napjának a fogalma, kiemelve kultikus környezetéből, úgy élt a nép gondolatában, mint erőteljes jelképe annak a pillanatnak, amikor Jáhvé beavatkozik, hogy jóvátegye a rosszat és megújítsa népe életét. Az újévi ünnepből vett motívumok, valamint a teremtéshez kapcsolódó mitológiája a gonosz erőivel való összeütközésben, a királyság és a szövetség alkotják az ótestamentumi eszkatológia lényegét, vagyis a jelenlegi világrend végéért és az új korszak felavatásával kapcsolatos hitet. Tehát az ünnep szertartásában drámaian bemutatott reménységből, amelyet az események ismételten kétségbe vontak, született meg a végső reménység.<sup>19</sup>

Ez a tétel azonban erősen vitatható, ugyanis, ha elfogadjuk, akkor különösnek tűnik, hogy az Ótestamentumban azok a részek, amelyek Jáhvé napjára hivatkoznak, sehol sem említik Jáhvé királyságát, amely pedig ez ünnep központjában állt. G. von Rad szerint Jáhvé napja gondolatának az eredete nem az újévi ünnep liturgiájában keresendő, hanem a „szent háború“ korai héber hagyományában, amelyben Jáhvé harcba vezette és győzelemre vitte népét. A nép „Jáhvé napja“ kiáltással az ajkán mehetett a harcba, s ezért már kezdetől fogva egy erősen nacionalista színezet kapcsolódott a fogalomhoz. A próféták ezzel szálltak vitába.<sup>20</sup>

Kétséges, hogy a kutatás jelenlegi szakaszában lehet-e reményünk abban, hogy hozzávetőleges biztonsággal meghatározhatjuk a Jáhvé napjában való hit sajátos eredetét. De az is lehetséges, hogy nincs is ilyen sajátos eredete, hanem csupán kényelmes összegezése a néphitnek Izrael vallásos öröksége hagyományainak keretében, amely bátorította a felületes vallásos optimizmust a közösség életében.

Ismét csak Mowinckel<sup>21</sup> úttörő munkája, amelyet a Zsoltárokkal kapcsolatban fejtett ki, kérdőjelezte meg az eddigi kutatást jellemző éles különbségtételt a profécia és a kultusz között. A Zsoltárookban több olyan rész is van, amelyekben Isten beszél, közvetlenül szólítva meg vagy a választott személyt, mint pl. a királyt (vö. Zsolt 2, 7; 110), vagy a gyülekezetet mint egészet (vö. Zsolt 60, 6; 75, 2—5). Ki továbbította Isten beszédét a szertartás keretében? Mowinckel azzal érvelt, hogy a papok mellett voltak proféták, akiknek meghatározott tisztsége volt az ősi Izrael istentiszteletében. Isten jóslatszerű kijelentésének szócsöveiként tevékenykedtek. Ezeknek a profétáknak köszönhetjük a Zsoltárok egy részét.

Az Ótestamentum történeti hagyományában egy egész sor bizonyítékokat találunk, amelyeket úgy értelmezhetünk, hogy alátámasztják azt a tételt, miszerint Izraelben voltak olyan személyek, a Kanaánba való letelepedés óta Jeruzsálemnek J.e. 587-ben történt lerombolásáig, akiket „kultusz proféták“-nak nevezhetünk. A monarchia kialakulásának hagyományában proféta-csoportokkal találkozunk, amelyek jellemzője az eksztatikus viselkedés. Ezek szoros kapcsolatban állottak a szentélyekkel (vö. 1Sám 10, 5—12). Sámuel magát is úgy írja le az 1Sám 9, 6—10, 4-ben megőrzött hagyomány, mint „látó“-t, vagy „Isten emberét“, akinek tanácsát kikérték a nehézségek idején. Mi több, igen fontos kultuszi tisztséget is betöltött, mint a silói szentély papja. A közösség ezért nem kezdi meg az áldozati étkezést, amíg ő meg nem érkezik. Az 1Sám 9,9-ben a kiadó arról tájékoztat, hogy „akit most profétának neveznek, azt régebben látónak hívták“. Ugyanezek a vonások: proféta-csoportok — tanácskérés és szoros kultikus kapcsolat — vannak jelen szintén igen feltűnő módon az Ilyésre és Elizeusra vonatkozó hagyomány-anyagban is (1Kir 18 — 2Kir 13). Azt mondhatjuk, hogy ezek a proféta-csoportok Izrael vallásos történetének korai tévelygései voltak, s inkább sajátosan kanaánita jelenség (s talán hatás), amit a Karmel hegyi Baál-proféták csoportja igazol (1Kir 18 r.). És valóban ezek a proféta-csoportok sohasem képezték az igazi héber vallás alkotó részét, s nem is maradtak fenn hosszabb ideig.

Ennek ellenére A. R. Johnson<sup>22</sup> azt próbálta bizonyítani, hogy a királyság időszaka alatt a proféták éppen olyan elismert tagjai voltak a jeruzsálemi templom személyzetének, mint a papok. Ezeknek a kultikus profétáknak kettős szerepük volt a közösség jólétének előmozdításában: egyrészt ők voltak Jáhvé szószólói, másrészt ők képviselték a népet Jáhvé előtt, különösen a közösség nevében bemutatott áldozati imákban. Ezek a proféták aztán elveszítették tekintélyüket és hitelüket is, amikor optimista prédikálásuk teljesen csődöt mondott a déli királyság összeomlásával és a babiloni fogsággal. Többé nem sikerült visszaszerezniük régi helyüket, de a fogság után új szerepet találtak a helyreállított templomban, mint templomi énekesek.

De ha a bizonyítékok azt is mutatják, hogy léteztek ilyen kultikus proféták, mégis sok kérdés marad megoldatlan. Az alkalmi hivatkozásoktól eltekintve, amelyek rendszerint elítélő jellegűek, az Ótestamentum profétai könyvei nagyon kevés tájékoztatást adnak ezekről a profétákról. Mindez éles ellentétben van a pappal, akinek származásáról, képzettségéről és tisztségéről jól tájékozódhatunk, még ha a források adatai és



jellege igen megnehezíti is, hogy egy történetileg hiteles képet rajzoljunk a papságról.

Egy kérdést mindenekfelett tisztáznunk kell. Milyen volt a kapcsolat — vagy annak hiánya — a kultikus próféták és a prófétai hagyományt megtestesítő próféták: Ámos, Hózeás, Mikeás, Ézsaiás, Jeremiás és Ezékiel között? Az a tény, hogy ugyanaz a héber szó, „nabi“ jelöli mind Jeremiást, mind azokat a kultusz-prófétákat, akiket olyan elkésredetten ostromozott, sürgeti a kérdés megválaszolását. A kutatás folyamán számos, de egymástól igen eltérő válasz született a teljes azonosság szélősége hirdetésétől, a bárminémű kapcsolat teljes tagadásáig.<sup>23</sup>

Az előbbire nézve hadd mutassuk be a következő feltevést. Az Ámos könyve bevezetője, amely a kiadó műve, a prófétát úgy mutatja be, mint „aki a tékoai pásztorok közé tartozott“. A héber „noqedim“ kifejezés, amelyet itt pásztorral fordítottak, csupán egyszer fordul elő máshol az Ótestamentumban. A 2Kir 3, 4-ben Mesát, Moáb királyát nevezi így, de a fordítások „juhtenyésztő“-vel adják vissza jelentését. A Ras Shamra-i szövegekben a „noqedim-vezető“ kifejezés párhuzamosan fordul elő a „papok-vezető“-jével. Ebből arra következtettek, hogy a szó valamiféle kultikus ill. templomi tisztségviselőre utal, ezért Ámos maga is foglalkozás szerint nem pásztor, hanem kultusz-próféta volt. De mégha a Ras Shamra-i szövegekben előforduló szó jelentése felől bizonyosak lehetnénk is, (és nem lehetünk azok) az akkor sem lehet szükségszerűen döntő a héber kifejezés jelentését és használatát illetően.<sup>24</sup>

Nincs tehát semmi bizonyíték amellett, hogy az Ótestamentum nagy prófétái kultuszi tisztségviselők lettek volna, és van legalábbis egy tényező, ami világosan elkülöníti a prófétákat ezektől a tisztségviselőktől: ez pedig „elhivatási“ élményük (vö. Ámos 7, 14kv.; Ézs 6 r., Jer 1 r.; Ezék 1—2 r.). Ezek az emberek azért lettek próféták, mert egy megbízatás kényszere alatt állottak, amelyet nem ők választottak maguknak, és mert megragadva tartotta őket egy öngazoló vallásos tapasztalat. Isten szava állította elő, s ez megrázkódtatta eddigi életformájukat, beleértve vallásos életüket is. Talán lehetne azzal érvelni, hogy az „elhívás“ tulajdonképpen eszköz volt, amely elősegítette a hivatalos vallási rendbe való belépésüket. De nincs bizonyítékunk arra nézve, hogy a nagy prófétáknál ez az eset állott volna fenn.

Milyen volt a próféták magatartása a kultusszal szemben? Az isteni szó, amellyel elítélték, sokszor szélsőségekbe csapott át: „Gyűlölöm, megvetem ünnepeiteket, ünnepségeiteket, ki nem állhatom! Ha égő áldozatot mutattok be nekem, vagy ételáldozatot, nem gyönyörködöm bennük. Rá se tekintek a békeáldozatra, melyet hizlalt állatokból mutattok be! ... Áradjon a törvény, mint a víz és az igazság, mint a bővízű patak.“ (Ám 5, 21—24; vö. Ám 4, 4; Hózs 6, 4—6; Ézs 1, 10—17; Jer 7, 4kv.)

A századforduló kutatására jellemző volt az a megállapítás, hogy a próféták mindenike „határozottan elutasította a kultuszt“.<sup>25</sup> Ma azonban alig van, aki elfogadja, hogy a próféták ilyen jellegű kijelentése elvileg a teljes kultusz elutasítását jelentette volna. Ez túlmegy a bizonyítékokon. Számukra a papi kultusz jelentőség nélküli volt, mert azok, akik vezették, élő tagadásai voltak a kegyességnek és igazságnak, amely pedig elengedhetetlen feltétele volt a nemzet részéről Jáhvénak adandó feleletnek. Ézsaiás is maró gúnnyal kel ki az imádság ellen, de csak azért mert, akik felajánlják Istennek, azok „kezeihez vér tapad“ (1, 15). Sem-

mi sem bizonyít az ellen, hogy a próféták más körülmények között nem üdvözölték volna-e a kultuszt, mint az igazi vallás eszközét. A próféták azért bírálták koruk istentiszteletét, mert az nem tudta megtartani a népet a Jáhvének tetsző vallás szintjén. Bíralták a papokat, nem azért, mert papok voltak, hanem mivel nem töltötték be hivatásukat, azaz nem tanították az igazi Törvényt a közösségnek (vö. Jer 2, 8).

Tehát amennyire csak meg tudjuk állapítani, a prófétai tanítás alapján a prófétai mozgalom kritikával fordult a kultusz felé, s ez a sokszor elkeseredett magatartás határozta meg kapcsolatukat. Viszont olyan kísérlet is történt, amely más oldalról próbált hidat építeni Izrael vallásos életének e két jelentős tényezője közé. A kérdést így is feltehetjük: Nincs-e elegendő bizonyíték magukban a prófétai könyvekben, hogy Izrael nagy prófétái nemcsak ismerték a kultusz-hagyományt és annak hatása alatt állottak, hanem prófétai üzenetüket liturgikus keretben közölték ill. liturgiai formákat használtak tanításukban?

Ezzel kapcsolatban újból csak Mowinckelre<sup>26</sup> hivatkozunk, aki felhívta a figyelmet egyes prófétai könyvek jellegére, különösen Habakuk és Joel könyveire. Habakuk 3. fejezete nyilvánvaló kiindulási pontja az ezirányú vizsgálódásnak, mivel ugyanolyan kultuszi utasításokat tartalmaz, amilyeneket a Zsoltárokból is találunk. A 3. fejezet címe így hangzik: „Habakuk próféta imája a sigjónóth szerint.“ Egy másik ilyen az ismétlődő felhívás: „Szela“ (3; 9; 13; v.), valamint a záró utasítás, amelyet a zsoltároknál rendszerint a címben találunk meg: „A karmesternek: húros hangszerre“. (19. v.). Ezt a fejezetet méltán sorolhatnánk a zsoltárok közé. Olyan feltevés<sup>27</sup> is napvilágot látott, mely szerint Habakuk egész könyve tulajdonképpen egy liturgia, amelyet J.e. 602—601-ben a jeruzsálemi templomban tartandó ünnepségre készítettek. A szertartás hátterét a babiloniai támadástól fenyegetett város szolgáltatja. Két elemet tartalmaz: felhívás egy valóságban gyökerező hitre, amely szembe tud nézni a válsággal, és támadás Jójákim, Juda zsarnok uralkodója ellen, aki a próféta szemében minden volt, csak éppen Jáhvé igazi Messiása nem (vö. Jer 22, 13—19). Habakuk így érdekes példája annak a prófétának, aki a kultuszt és a kultikus formákat használta fel a támadásra az ellen, aki a nemzet életében egyike kellett volna legyen a legfontosabb vallási tisztségviselőknek.<sup>28</sup>

Egy másik tanulmány<sup>29</sup> Joel könyvét tulajdonítja egy kultusz-próféta művének, aki két fő forrásból merítette anyagát: Jáhvé trónra emelésének ünnepségéből és egy termékenységi kultuszból, amelyet az ősi Közel-Keleten általánosan ismertek, különösen pedig a kanaánita vallásban gyakoroltak a Ras Shamra-i szövegek tanúsága szerint. Joel könyvét nem használták liturgiai célra, de megalkotásánál a liturgiai stílus döntő szerepet játszott.

Náhum könyve mindig problémát jelentett a prófétai könyvek gyűjteményéhez. Témája az ítélet Izrael ellenségei felett, ez esetben AsszírIA felett, és Izrael szabadulása. Ez éppen az a nacionalista színezetű buzgalom, amelyet Ámos és Jeremiás erőteljesen elítéltek, de amely teljesen megfelel a Jeremiás ellenfeleinek számító próféták üzenetének. Ha ezek a jeruzsálemi templom személyzetének a tagjai voltak, akkor Nahum könyvét úgy tekinthetjük, mint egy kultusz-próféta, vagy próféta-csoport termékét, aki vagy akik a számukra ismerős liturgiai anyagot használták fel.<sup>30</sup> Ninivét, az asszír birodalom fővárosát J.e. 612-ben vették

be a babiloniaiak, a könyv pedig már évtizedekkel azelőtt készen volt. Mások viszont éppen amellettt érvelnek, hogy a könyv néhány hónappal Ninivé eleste után készült, mint prófétai liturgia egy jeruzsálemi őszi ünnepekre.<sup>31</sup>

Kételkedve fogadjuk a fenti tanulmányok és feltételezések egyes részeit, többükkel vitába is szállhatunk. Ami azonban nem képezheti vita tárgyát, az a tény, hogy ezek a tanulmányok, vagy inkább kísérletek hozzásegítenek, hogy egy átfogóbb szempont szerint alakítsuk ki az Ótestamentum vallásáról megrajzolt képet. A prófécia csak egy rétegét, meggha a legfontosabbat is, képezi ennek a vallásnak.

### *A bölcsesség*

Ha a bölcsesség gyökerei a korai héber családi és törzsi életbe nyúlnak is vissza, mégis azt mondhatjuk, hogy Izrael közösségi hitében elfoglalt helye nem azonnal nyilvánvaló. Nemcsak azért, mert erős nemzetközi színezete van (a környező népek mindenikénél megtaláljuk), hanem, mert hiányzik belőle Izrael vallásának igen sok meghatározó jegye. Ami nagyon feltűnő, hogy egyáltalán nem találunk utalást Istennek a történelemben megmutató tevékenységére. A bölcsesség fogalma ugyanakkor a fogság utáni judaizmus gondolkodásában egyre erősödő hangsúlyt kap. Egyike lesz azon eszközöknek, amelyek segítségével a judaizmus megpróbált kapcsolatot teremteni a nemzsidó világgal. Hogyan történhetett ez?

A Jób 28. fejezetében található nagyszerű költemény (noha valószínűleg nem ez az eredeti megjelenési helye) a bölcsességet úgy jellemzi, mint ami elérhetetlen az emberi értelem számára. A bölcsességhez vezető utat egyedül Isten ismeri. A Példabeszédek 8—9. részében a bölcsesség egy nő képében jelenik meg, aki felszólítja a férfiakat, hogy tanuljanak tőle okosságot. Ez a teremtmény Jáhvé alkotása s az ő gyönyörűsége, már a teremtés megkezdése előtt létezett Isten mellett. Mi a célja és eredete a „bölcsesség asszonya“ alakjának, akivel éles ellentétben áll az „idegen nő“ képe, s akinek halálosan csábító ravaszágára oly gyakran figyelmeztetnek a Példabeszédek kezdeti részei (2, 16—19; 5, 1—6; 6, 24—32; 7, 6—27)? Kétségtelen, hogy a Példabeszédek 1—9. fejezetével összefüggésben, amelyet úgy tekintenek, mint az egész könyv legkésőbbi részét, a bölcsesség asszonyának alakja egyike azon utaknak és módoknak, amelyeken keresztül a bölcsesség-hagyományt beillesztették Izrael vallásos örökségébe. Az értelmezés annál valóságosabb lesz, hogy ha a különös „idegen nő“ elleni figyelmeztetéseket nemcsak egyszerűen a házastársi hűségre való felszólításnak tekintjük, hanem mindenekfelett vallási hűségre, a pogány termékenységi kultuszok csábító vonzásával szemben. Egy másik, kevésbé spekulatív mód bekapcsolni a bölcsességet Izrael vallásos érdeklődési körébe, azonosítani azt az „Úr félelmével“ (Péld 1, 7; 29; stb.).

Milyen is ez a bölcsesség asszonya? Vajon egyszerűen csak költői megszemélyesítése Jáhvé néhány tulajdonságának, vagy úgy tekinthetjük, mint független valóságot vagy isteni közbenjárót, Jáhvétől való megkülönböztetésként? Anélkül, hogy a kérdés részletes tárgyalásába bocsát-

koznánk, követjük a kutatás általánosan elfogadott megállapítását, hogy itt Jáhvé egy tulajdonságának megszemélyesítésével állunk szemben. Valószínű, hogy ezt a megszemélyesítést nagyban elősegítették a más mitológiából átvett anya-istennő motívumok.<sup>32</sup> Amikor kilépünk az Ótestamentum köréből a későbbi zsidó apokrif iratok mezejére, a bölcsesség megszemélyesítése erőteljesen fokozódik, el egészen addig a pontig, ahol már komolyan kell vennünk a hiposztázis<sup>33</sup> fogalmát is. Itt többféle irányú hatást is feltételeztek: perzsa, görög, babiloniai és egyiptomi, bár kevésbé meggyőző módon.<sup>34</sup>

A bölcsesség fontos szerepet tölt be az apokrif irodalomban. Megfelelő eszköznek látszik a zsidó vallás egyetemes jelentősége kihangsúlyozására. Jézus ben Sirák (Ecclesiasticus) a bölcsességet úgy írja le, mint Istennek a teremtés előtt kimondott szavát. Ez a kozmikus bölcsesség, Isten parancsára, Izraelben talált otthonra. Egyenlő a Torah-val, Isten parancsával vagy kinyilatkoztatásával, amelyet Mózes öt könyve foglal magába. Baruk, egy a J.e. 1. századból származó irás, a Jób könyvében található költemény alapján szintén a Törvénnyel azonosítja a bölcsességet. Salamon Bölcsessége, ugyancsak a J.e. 1. századból való hellenista zsidó irat, amely valószínűleg Alexandriában keletkezett, a bölcsességnek tulajdonítja a héber történelem eseményeit, ahol az Ótestamentum Isten lelke tevékenységéről beszél. Ez a könyv azonban nem csupán egy zsidó irat, tudatosan vagy öntudatlanul, de tükrözi annak a hellenista világnak a szemléletét, amelyben született. Ebben nincs is kivétel. Több zsidó író, nevezetesen Alexandriai Philo, megpróbálta hitét az őt körülvevő kultúra számára értelmes kifejezési formákban közvetíteni. A bölcsesség fogalma igen használhatónak bizonyult ebben a hídépítésben, mivel azonosítani lehetett olyan fogalmakkal, mint Sophia és Logos, amelyek otthonosak voltak az akkori gondolkodásban.<sup>35</sup> A bölcsesség fogalmában tehát mind az Ótestamentum vallásos öröksége, mind a nemzsidó vallásos világ áramlatai találkoztak és egyesültek.

Az elmondottak keretében éppen csak röviden érintettük az Ótestamentum vallásának néhány kérdését. A különböző hagyományok és belső feszültségek ellenére, amelyekkel találkoztunk, nem szabad megfeledkeznünk egy pillanatra sem arról a legfontosabb tényről, hogy ez a vallás élő valóság és egység volt. Jeremiást annak idején üldözték, mert úgy találták: „...nem igaz, hogy nincs már a papnál tanítás, a bölcsnél tanács és a prófétáknál ige.” (Jer 18, 18). A papok, a Torah őrizői voltak a felelősek a közösség folyamatos neveléséért a hagyományos vallásos örökség szellemében. A bölcsék értelmes magyarázatokat adtak az egyéni életet, a politikát és az élet végső titkait illetően. A próféták Isten beszédét hirdették koruk sajátos élethelyzeteire való konkrét utalással. Ők valóban különböző, de nem élesen ellentétes elemeit jelentik az Ótestamentum vallásának. „A kép, amelyet Izrael vallásos fejlődése önmagáról mutat, nem a J.e. 8. és 7. századi nagy próféták által elért vallásos meglátás fokozatos kidolgozását jelenti, hanem a hagyományok sorát, amelyek egymás mellett léteztek és fejlődtek. Törvény, zsoltár-költészet, bölcsesség és prófécia, valamennyinek megvan a maga megkülönböztetett helye az általa fenntartott sajátos hagyomány által.”<sup>36</sup> E hagyományok egyikét sem érthetjük meg, ha elkülönítjük a többitől, vagy éppen mellőzzük azokat.

JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Kraus, H. J., *Worship in Israel*, 1966.; Rowley, H. H., *Worship in Ancient Israel*, 1967.
- <sup>2</sup> Hooke, S. H., *Myth, Ritual and Kingship*, 1958; *Middle Eastern Mythology*, 1963.
- <sup>3</sup> Hooke, S. H., *Middle Eastern Mythology*, 12.
- <sup>4</sup> Meek, T. J., *Interpreter's Bible*, vol. V. 91.
- <sup>5</sup> Robinson, T. H., *Myth and Ritual*, in „*Hebrew Myths*“, 272—96.
- <sup>6</sup> Robinsen, i. m.
- <sup>7</sup> Davidson, R., *The Religion of Israel*, 1970, 119.
- <sup>8</sup> Wildengren, G., *Myth, Ritual and Kingship*, 156.
- <sup>9</sup> Hooke, S. H., i. m. 8.
- <sup>0</sup> Engnell, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1967; Frankfort, H., *Kingship and the Gods*. 1948.
- <sup>11</sup> Frankfort, H., i. m.-ben *The Integration of Society and Nature in Ancient Near Eastern Religions* c. tanulmány.
- <sup>12</sup> Frankfort, H., i. m. 361.
- <sup>13</sup> Noth M., *God, King and People in the Old Testament*, 1966, 145—78.
- <sup>14</sup> Johnson, A. R., *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1967; valamint *The Role of the King in the Jerusalem Cultus, The Labyrinth*, 71—114.
- <sup>15</sup> Johnson, A. R., i. m. 61.
- <sup>16</sup> Uo. 113.
- <sup>17</sup> Ringgren, H., *The Messiah in the Old Testament*, 1965.
- <sup>18</sup> Mowinckel, S., *The Psalms in Israel's Worship*, vol. 1. 116 és 184.
- <sup>19</sup> Mások Mowinckelt követve különösen az Ámos könyvével kapcsolatos tanulmányaikban Jáhvé napja kultikus eredetét és hátterét hangsúlyozták. Vö. Mergenstein, J. *Amos Studies* 1941. Watts, J. W. D., *Vision and Prophecy in Amos*, 1958.
- <sup>20</sup> *Old Testament Theology*, vol. 2. 123.
- <sup>21</sup> *Cult Prophecy and Prophetic Psalms*, 1923.
- <sup>22</sup> *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Second edition 1962.
- <sup>23</sup> A szélsőséges nézetet illetően lásd: Haldar, A., *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, 1945.
- Kiegyensúlyozott véleményt képvisel: Rowley, H. H., *Ritual and the Hebrew Prophets*, 236—60.
- <sup>24</sup> Davidson, R., i. m. 130.
- <sup>25</sup> Marti, K., *The Religion of the Old Testament*, 1907, 148. 152.
- <sup>26</sup> Mowinckel, i. m.
- <sup>27</sup> Humbert, P., *Problèmes du livre d'Habaccuc*. 1944.
- <sup>28</sup> Albright, W. F., *The Psalm of Habakkuk*, in *Studies in Old Testament Prophecy*, 1950, 1—18.
- <sup>29</sup> Kapelrud, A. S., *Joel Studies*, 1948.
- <sup>30</sup> Davidson, R., i. m. 133.
- <sup>31</sup> Pl. Humbert, P., *Le problème du livre de Nahoum*, 1932.
- <sup>32</sup> Ringgren, H., *Word and Wisdom*, 1947.; Rylaardsdam, J. C., *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946.
- <sup>33</sup> Görög eredetű szó, a mitológiában jelenti valamely istenség egy tulajdonságának külön megszemélyesítését, filozófiai értelemben egy tulajdonságnak, cselekvésnek örökké létezőként való felfogását.
- <sup>34</sup> Baumgartner, W., *The Wisdom Literature* tanulmány, megjelent *The Old Testament and Modern Study* c. kötetben, 210—35.
- <sup>35</sup> Wolfson, H. A., *Philo*, 1962.
- <sup>36</sup> Clements, R. E., *Prophecy and Covenant*, 1965, 125.

## ADÁMOS ÉS RÉGI EMLÉKEI\*

A Kis-Küküllő örökösen szőke vize mellett, közvetlenül Dicsőszentmárton alatt, egy szépen fejlődő község, Ádámos terül el.

A Kis-Küküllő bal partján fekvő falu egy része a térre épült, más része emelkedettebb, oldalas fekvésű, s a község alsó részén két, egymás mellé épített templom vonja magára a figyelmet. Közeliükben néhány móddal épült régebbi nemesház mellett az iskolát találjuk. Szomszédjukban, a községi kereszttutak találkozásánál kis piac alakult boltokkal és mézsárszékekkel. Innen egy patakocska mellett utca húzódik dél felé, s vele párhuzamosan, a patak túlsó oldalán, a Nemesek utcájában a régi Küküllő megyei kisnemesség néhány egyszerű házat találjuk, míg a kereszttútól keletre három nagyobb szép kúriás belsőség terül el. Az egyik ezek közül a Horváth—Toldy Lajosnéé, a másik a Kovácsy család tulajdona volt; a harmadik pedig egy tipikus Küküllő megyei százados kúria, mely előbb a Pákei, vele a Kövendi Gál családé, s ezek után sokáig a Szántner családé volt.

E templomok és udvarházak környéke a falu legrégebbi magva. A déli részen két út szögletében áll egy domboldalon a régi ortodox kis fatemplom és temető. Közeliükben találjuk a zsidó temetőt is. E templomok közül az egyiknek ajtaján az 1692. évszám volt olvasható, s az ádámosi románság legrégebbi épületterméke volt. A nagy új templom már a falu felső részére épült.

Magának a községnek a történetéről ötszáz évre nyúlnak vissza az okleveles adatok. De kétségtelen, hogy Ádámos ennél sokkal régebbi település. A falu Sövényfalva felé eső domblépcsőjén, a régi kavicsbányánál talált ősemberi agyagedény-töredékek bizonyítják, hogy ott már több ezer évvel ezelőtt is emberi települések voltak.

A falu neve régi oklevelekben *Adamus*, azaz Ádámos alakban fordul elő. Ez pedig az Ádám név latinosa alakja. Ebből fejlődött aztán magyaros formára az Ádámos név, mely a bibliai Ádám nevét örököltette meg a község nevében.

A falu első okleveles említése 1435-ből való; ekkor Zsigmond király Radnóttal és több mint tíz más környékbeli faluval együtt a Bogáthi Imre fiának, Péternek adományozta. Ez a Radnóti előnévvel szereplő Bogáthi család azonos volt a szász eredetű Altamberger családdal, de már a XV. század folyamán előkelő magyar családokkal házasodott össze és elmagyarosodott. Később nagy szerepet vitt; az 1600-as évek elején már ki is halt. Ádámoson 1438-ban ott találjuk a Baládfiakat is. Abban az évben közülük Péter és Baládfi Tamás fia, István éppen osztályos pert folytattak egymás közt Ádámosért. Ez a család pedig ismét abból a nagy és híres Szalók-nemzetségből származott, melynek a két Küküllő mentén, Küküllővártól a Székelyföldig számos faluja volt; a Baládfiakon kívül e nemzetségből ágaztak ki többek közt a kihalt Kendi, Darlaczi, Czikmártori és Hosszúasztori családok.

\* Megjelent a „Művészettörténeti tanulmányok“ c. munkájában, Kriterion könyvkiadó, Bukarest, 1982. 168—170.