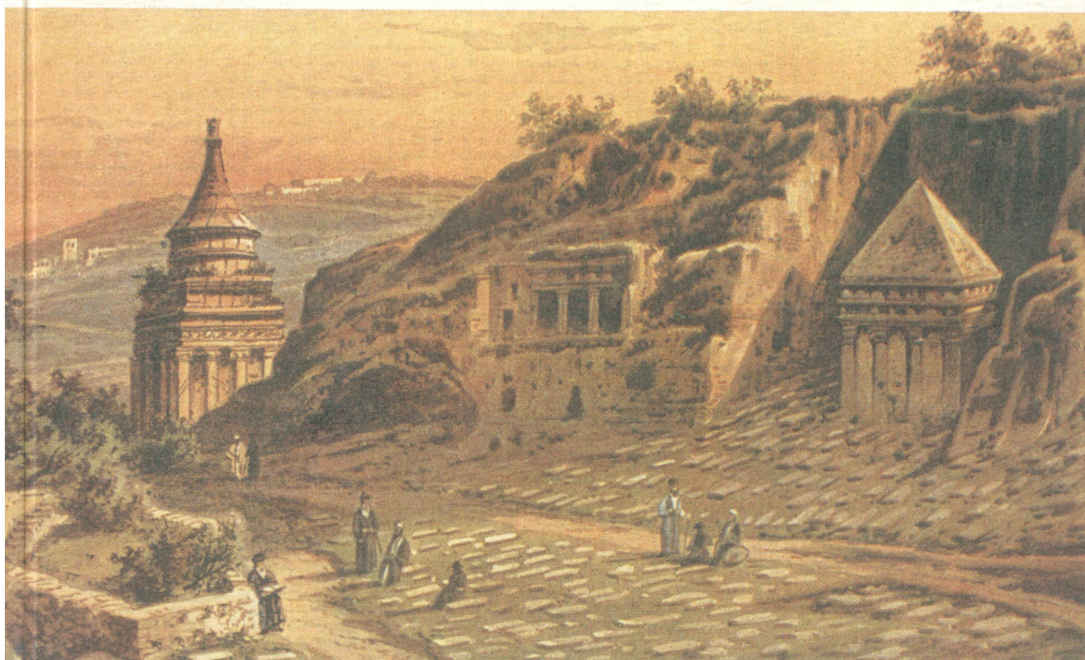


Studia Biblica Athanasiana 8.



PRÓFÉTA,  
PRÓFÉTASÁG,  
PRÓFÉCIA

---

## STUDIA BIBLICA ATHANASIANA 8. PRÓFÉTA, PRÓFÉTASÁG, PRÓFÉCIA

### TANULMÁNYOK:

HODOSSY-TAKÁCS Előd:

Mikájehú, Jimlá fia esete Izráel királyával (1 Kir 22,1-28)..... 3-12

ZSENGELLÉR József:

Propheta prophetae lupus ..... 13-32

XERAVITS Géza:

Illés születése a *Próféták élete* című műben ..... 33-41

KÓKAI NAGY Viktor:

Próféták Pálnál és Máténál: avagy az apostol teológiájának  
nyomai az első evangéliumban ..... 43-73

TAKÁCS Gyula:

A Jelenések könyve mint prófétai mű ..... 75-93

### KÖZLEMÉNYEK:

KOLTAI Kornélia:

A grammatikalizáció, mint a Biblia értelmét  
befolyásoló tényező ..... 95-106

KRITIKA ÉS KÖNYVISMERTETÉSEK ..... 107-159

### CONTENTS:

E. Hodossy-Takács, "Micaiah ben Imlah and the King of Israel (1 Kgs 22,1-28)"; J. Zsen-  
gellér, "Conflicts between the Men of God through the Old Testament"; G. Xeravits, "The  
Birth of Elijah in the Vitae Prophetarum"; V. Kókai Nagy, "Die Propheten bei Paulus  
und Matthäus, oder die Spuren der Theologie des Apostels in dem ersten Evangelium"; Gy.  
Takács, "L'Apocalisse — un libro profetico"; K. Koltai, "Grammaticalisation as an Aspect  
Influencing the Meaning of the Bible"

STUDIA BIBLICA ATHANASIANA

A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola (Nyíregyháza) és a Pápai Református Teológiai Akadémia szentírás-tudományi folyóirata. Alapítva: 1998-ban. Megjelenik évente egyszer, május/júniusban. A folyóirat szerkesztése és nyomdai előkészítése a PRTA Simeon Kutatóintézetében történik.

Főszerkesztő: Dr. Xeravits Géza

A szerkesztőbizottság tagjai:

Dr. Fodor György és Dr. Zsengellér József

Kiadja:

Szent Atanáz Hittudományi Főiskola

Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.

Tel.: 06-42-597-600; fax: 42-420-313

Pápai Református Teológiai Akadémia

Pápa, Március 15. tér 13-14.

Tel.: 06-89-312-331; fax: 89-510-974

© szerzők

© PRTA

© GKHF

Közlésre szánt tanulmányok és recenziók ügyében,  
valamint a periodika rendelésével kapcsolatban:

Xeravits Géza

8500 Pápa, Pf. 141.

xeravitsabris@yahoo.com

A folyóirat nyomdai és kiadói gondozása:

L'Harmattan Könyvkiadó és Terjesztő Kft.

1026 Budapest, Hargita u. 3.

Kiadásra előkészítette: Xeravits Géza

ISSN 1419-5224

## MIKÁJEHÚ, JIMLÁ FIA ESETE IZRAÉEL KIRÁLYÁVAL (1 KIR 22,1-28)

Hodossy-Takács Előd  
Debrecen

TARTALOM: 1. Viszonyok; 2. A próféta habitus; 3. A prófécia; 4. Bibliográfia

Az Omridák uralkodási ideje az Ószövetségtudomány valamennyi területén vitákat gerjeszt mindmáig. A korszak vallástörténeti értékelésében tetten érhetjük a kutatói vérmérsékletet: némelyek adáz, véres, istentelen uralkodókként, mások a Jahvizmus megtestesítőiként emlegetik őket, ismét mások számára pedig egy más JHVH hitű vallásosság mintapéldái ők. Archeológusok vitáznak napjainkban azon a kérdésen, hogy vajon a „salamoni” nagy építkezések az északi területeken nem az Omridáknak tulajdoníthatók-e? És természetesen azok, akik az ószövetségi szövegek keletkezésével és redakciótörténetével foglalkoznak, máig próbálják megfejteni a szintén megfejthetetlen rejtélyt, hogy vajon az omrida-kort bemutató történetek egyes darabjai (pl. 1 Kir 22 is) nem a Jéhu-dinasztia idejére vonatkoznak-e? A sort folytathatnánk tovább, e helyett inkább meghatározzuk jelen írás tárgyát. Egyetlen célunk van: körüljárni egy rendkívül érdekes bibliai történetet, és ha e közben sikerül egy-két helytálló megfigyelést tennünk, már nem fáradtunk hiába.

### 1. VISZONYOK

Mikájehú történetét a Szentírás két párhuzamos elbeszélésben tárja elénk (1 Kir 22, 2 Krón 18). A két elbeszélés meglehetősen pontosan fut egymás mellett, a Krónikás elbeszélése azonban mégiscsak eltér

1 Kir hagyományától. Az utóbbi szövegnek egyértelműen a háború áll a központjában, az a hadjárat, ami az arám birodalommal való összeütközések sorozatába illeszkedik (1 Kir 20;22; 2 Kir 8). Ez a hadjárat zárja le a Deuteronomista mérlegen halált érdemlő, megátalkodott Áháb király történetét; itt nyeri el a gonosz méltó büntetését. Feltűnő, hogy Áháb az egész szakaszban csak egyetlen alkalommal, a 20. versben bukkan fel névvel említve, minden más esetben az „Izrael királya” címet találjuk. A könyv 20-22. fejezete három bukás-történetet közöl, mindhárom egy történetet kombinál prófétai igével:

1. 20. fejezet: arám harc — egy névtelen próféta;
2. 21. fejezet: Nábót szőlője — Illés próféta;
3. 22. fejezet: arám harc — Mikájehú.

Mindhárom prófécia végkicsengése azonos: Áháb halálának megjövendölése. A LXX más rendben fűzi a történeteket, itt a 20. és a 22. fejezet egymás után áll, megelőzi őket a Nábót-elbeszélés.<sup>1</sup>

Érdekes az is, hogy ebben a fejezetben úgy bukkan fel Jósáfát király a 2. versben, hogy az olvasó (legalábbis aki először üti fel a könyvet) tanácstalanul áll: ugyan ki a csuda ez az ember? Erre a kérdésre választ csak a 41. versben találunk — itt olvassuk ugyanis a király uralkodási formuláit. A Krónikás hagyomány viszont másképp szövi az elbeszélést. A 17. fejezetben szépen felvezeti Jósáfát uralkodását, róla szól 2 Krón 17,1-21,1. Ezek a fejezetek valóságos második Salamonként állítják elének a királyt, akinek ereje, hatalma, jelentősége, messzire ragyogó hírneve volt:

„az Úr rettegést támasztott a Júda körül lévő országok királyaiban, és nem mertek háborút indítani Jósáfát ellen. A filiszteusok is hoztak Jósáfátnak hódoló ajándékot és adót ezüstben; az arabok pedig nyájukat hoztak neki, hétezerhétszáz kost és hétezerhétszáz kecskebakot” (2 Krón 18,10-11).

Rögtön adódik a kérdés: mi emelte Ászá fiát fényes magasságba? Természetesen az, hogy „*azt tette, amit helyesnek lát az Úr*” (1 Kir 22,43), aki éberrel ügyelt a kultusz helyes folytatására, sőt „*kisöpörte az országból a férfiparáznák maradékát, akik még megmaradtak apjának, Aszának az idejéből*” (47. v.). A Krónikás verziójában már egy valóságos kultuszi reformert látunk, aki nem keresi a „Baálokat”, sőt az Úr törvénykönyvével ellátott tanítókat küld ki Júdába, a nép okítására (2 Krón 17,3-9). A 18. fejezet azután, ahol Mikájehúval is találkozunk, egy már hatalma csúcsára jutott uralkodót mutat. A két elbeszélés egyébként

<sup>1</sup> A fentiekből van, aki arra következtet, hogy eredetileg ez a történet független volt Áháb személyétől. Ld. Walsh és Begg 1990: 172.

közös a tekintetben, hogy mindkettő felsorol két közös ügyetet Áháb-Ahazjá és Jósáfát idején: a hadviselést és egy furcsa hajóépítési vállalkozást. Bár jelen írás tárgya közös harc, az utóbbi rövid összehasonlítása is tanulságos:

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 Kir 22,48-50                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 2 Krón 20,36                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <p><i>Edómban akkor nem volt király, csak királyi helytartó. Jósáfát csináltatott Tarsis-hajókat, hogy aranyért menjenek Ófírba, de nem tudtak elmenni, mert a hajók összetörték Ecjón-Geberben. Akkor ezt mondta Ahazjá, Áháb fia Jósáfátnak: Hadd menjenek el szolgálaim a te szolgálóiddal a hajókon! De Jósáfát nem engedte.</i></p> | <p><i>Azután társult Jósáfát, Júda királya Ahazjával, Izrael királyával, aki bűnös dolgokat vitt véghez. Azért társult vele, hogy hajókat építsenek, amelyeknek Tarsisba kellett volna menniük. A hajókat Ecjón-Geberben építették. Eliezer azonban, a márésai Dóдавóhú fia így prófétált Jósáfát ellen: Mivel társultál Ahazjával, összezúzza művedet az Úr! Össze is törtek a hajók, és nem tudtak Tarsisba eljutni.</i></p> |

A nélkül, hogy elmerengénék a jogos kérdésen, hogy Ófír vajon nem Eldorádó tőszomszédságában található-e az Üveghegyen túl, elég megjegyezni, hogy ez a legendáris helynév az ecjón-geberi flottával együtt említve óhatatlanul is Salamon-párhuzamot idéz emlékeztünkbe. 1 Kir 9,26-28 arról ír, hogy Salamon hajókat csináltatott Ecjón-Geberben, „*amely Edóm földjén van*”, és a hajózásban gyakorlott Hírámmal társulva Ófírig mentek aranyért.<sup>2</sup> A nélkül, hogy bármiféle állásfoglalás igényét fogalmaznánk meg, jelezzük a kérdést: kizárt, hogy ez a jósáfáti szakasz befolyásolta a Salamonról szóló elbeszélés alakítását?

Maradva az eredeti összehasonlításnál: a Krónikás szerint a kudarc oka a társulás — erről a Királyok hagyománya mit sem szól. Itt ismét tetten érhetjük a Krónikás jellegzetes teológiai gondolkodását, mi szerint a bűnös vállalkozása nem lehet sikeres.<sup>3</sup> Az a mondat pedig, hogy Edómban nem volt király ekkoriban, talán a kételkedők megnyugtatósára szolgál: déli veszély nem volt, így lehetett képes Jósáfát beindítani vállalkozását a déli tengeren. A fenti összehasonlítás alapján tesszük fel a kérdést: milyen hatalmi viszonyban volt egymással a két királyság ebben az időszakban? Egyenrangú felek aligha voltak, de vajon Júda a jelentősebb Izrael vazallusa volt-e? A hajóépítési vállal-

<sup>2</sup> Ez a kérdés nem tartozik az írás szorosan vett témájához. Salamon hajóépítéséről és egyéb ügyeleiről (pl. Ecjón Géber helye, stb.) számos munka született. Magyar nyelven legújabbban: Kőszeghy 2005. Röviden a problémáról: Hodossy-Takács 2003: 235-47.

<sup>3</sup> Talán legjobban példázza ezt Manassé ábrázolása. Itt egyértelművé válik: lehetetlen, hogy bűnös, istentelen király megtérés nélkül politikailag sikeres legyen. Ezért — noha erről a Királyok könyve nem beszél — a Krónikás szerint Manassé megtért, igaz ebben lehetett némi szerepe a beléakasztott horognak is (2 Krón 33,11-20). Manassé alakjához legújabbban magyarul ld. Karasszon 2005: 39-61.

kozás alapján a kérdés nehezen dönthető el, hisz a Királyok verziója szerint Jósáfát egyszerűen visszautasítja Ahazjá kérését, a Krónikás szerint pedig minden kényszer nélkül létrejött közös vállalkozásról volt szó. 1 Kir 22,45 adata szerint „*Jósáfát békességben élt Izrael királyával*”, és több adat mutat arra, hogy a békességet — nyilván nem kizárólag szerelmi indíttatású — házasság is erősítette. Vajon kinek az érdekét szolgálta ez? Aháb és Jezábel példája mutatja, hogy az Omridák nem idegenkedtek a politikai frigyektől, de nyilván a déli királyság számára is jelentett előnyöket a jó viszony megpecsételése; viszont a részletek tekintetében sötétben kell tapogatóznunk. 2 Kir 8,18 szerint Jórám, Jósáfát fia, Júda királya Áháb lányát vette feleségül (2 Krón 21,6 ugyanezt közli). 2 Kir 8,26 alapján állíthatjuk, hogy Áháb lányát Ataljának hívták, aki az anyakirálynői méltóságot töltötte be Ahazjá trónra lépési formulája szerint. Ugyanakkor az Ószövetség itt a kifejezések használatában nem teljesen következetes: 2 Kir 8,27 szerint ugyanis Ahazjá bűnös uralkodásának oka éppen az, hogy Áháb veje lett, holott az eddigi versek alapján az apja volt Áháb veje. 2 Krón 18,1 mintha csak az eddigi zavaros képet kuszálná össze, amikor azt közli, hogy Jósáfát Áháb sógora volt... Márpedig ez azt jelentené, hogy Omri lánya is, unokája is júdai királyné lett. Nyilván ki lehetne bogozni ezeket a kusza szálakat, de mi most csak az *ítéletek* szempontjából nézzük mindezt!<sup>4</sup>

| Észak                                | Dél             | Közös ügy                                | Júdai király megítélése                                                              |
|--------------------------------------|-----------------|------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| (Omri)                               | (Ászá)          |                                          |                                                                                      |
| Áháb 873-851                         | Jósáfát 874-850 | Háború Rámót-Gileád ellen; hájópítés (?) | Pozitív, békesség Izrael és Júda között; Áháb sógora (2 Krón 18,1); ld. 1 Kir 21,25. |
| Ahazjá 851-849                       | Jórám 850-843   |                                          | Gonosz, „ <i>mert Áháb lánya volt a felesége</i> ” (2 Kir 8,18)                      |
| Jórám 849-843 (Áháb fia! 2 Kir 1,17) | Ahazjá 843      | Háború Rámót-Gileád ellen                | Gonosz, „ <i>mert Áhábnak a veje lett</i> ” (2 Kir 8,27)                             |

A táblázatból jól látszik, hogy a deuteronomista mércéjével mérve hártalanul nagy vétek békességben lenni Izrael királyaival, hát még a sógorság-komaság! Ennek a három évtizedes időszaknak az emléke elevenen élt, de a viszonyok részletei már a történelem homályába veszttek. Így a történetírónak nem maradt más eszköze, minthogy a gonoszság okaként megemlítsé az érzése szerint túlságosan szorosra

<sup>4</sup> Kronológiai ábra: Miller és Hayes 2003: 237.

font családi köteléket is. Az mindenestre biztosnak látszik, hogy azok a viszályok-határvillongások, melyek még Aszá idején is napirenden voltak, véget értek.<sup>5</sup> De az eredeti kérdés még mindig itt lebeg: egyenrangú felek voltak-e ekkoriban Izrael és Júda királyai? Azoknak van igaza, akik Júda és Izrael viszonyát „szoros szövetségként”<sup>6</sup> értelmezik, vagy azoknak, akik szerint Júda részvétele Izrael konfliktusaiban azt bizonyítja, hogy (legalábbis Áháb uralkodása alatt) a déli királyság Izrael vazallusa volt? Úgy tűnik ez a kérdés a rendelkezésre álló források alapján gyakorlatilag megválaszolhatatlan. Vagy talán még korrektebb módon fogalmazva: azok az érvek, melyeket a vazallus viszony megléte mellett sorakoztathatunk fel, távolról sem tűnnek megdönthetetlennek.<sup>7</sup> 2 Kir 22,4 egyszerűen egy kérdést közöl: Áháb megérdeklődí, vele tart-e Jósáfát a harcban, vagy sem. Lehetett természetesen a mondatnak fenyegető éle, de ez nem domborodik ki egyértelműen. A Krónikás elbeszélésében pedig a keretet egy rokoni látogatás adja, mikor a vendéglátó Áháb felteszi kérdését sógorának: „*eljösz-e velem Rámót-Gileád ellen?*” (2 Krón 18,1.3).

## 2. A PRÓFÉTAI HABITUS

Történetünk érdekes adalékokkal szolgálhat az Omridák és a JHVH próféták közötti viszony megértéséhez. A jelek szerint a deuteronomista szerző erősen igyekezett eltúlozni Áháb király istentelenségét — végül is nézőpont kérdése, hogy sok vagy kevés-e a 7000 Baal előtt meg nem hajló ember (1 Kir 19,1), sok-e vagy kevés a száz elrejtett próféta (18,4), de az egyértelműnek látszik, hogy Áháb azoknak a fiainak, akik utána trónra léptek jahwista nevet ad,<sup>8</sup> mint ahogy vezető tisztviselőjének neve is Jahwista.<sup>9</sup> Ez az Áháb úgy tűnik JHVH prófé-

<sup>5</sup> Az összetűzésekhez ld. Miller és Hayes 2003: 233-36.

<sup>6</sup> Így: Miller és Hayes 2003: 238.

<sup>7</sup> Ahlström 1993: 572 Omri alatt békés viszonyokról, sőt szövetségről beszél; Áháb alatt pedig vazallus viszonyról (574). A kérdés fűzhető tovább: vajon a 22. fejezetben a 2. és 4. versben megjelenő Jósáfát a középső (3.) versben említett szolgák közé számítandó-e vagy sem? A vizsgált fejezetet legbővebben tárgyaló Simon de Vries szerint nem bizonyítható a vazallus-státusz, De Vries 1978: 32, 10. jegyzet. Az egész Omrida uralommal kapcsolatban valóban számos még mindig az ehhez hasonló megválaszolatlan kérdés. Simon de Vries arról is ír, hogy Áháb nehezen halhatott meg 1 Kir 22-ben ábrázolt módon, hisz uralkodását a „*pihenni tért Áháb őseihez*” formula zárja, márpedig ez csak azoknál a királyoknál figyelhető meg, akik természetes halállal haltak meg. (98-99.) A témához ld. Bin-Nun 1968: 414-32. Az Omridákról tengernyi irodalom született, két a témához kapcsolódó tanulmány az elmúlt évtizedekből: Whitley 1952: 137-52, valamint Miller 1967: 307-24.

<sup>8</sup> Ahazjá, Jórám. Persze teljesen nem zárható ki, hogy ezek maguk választotta uralkodói nevek, de akkor is: Omrida uralkodókról van szó, akik jahwista nevet viselnek.

<sup>9</sup> Óbadjáhú. Funkciójához ld. Fox 2000: 81.



táival vette körül magát. Jósáfát kérése („*kérdezd meg először az Úr igéjét*” 22,5) azonnal meghallgatásra talál, és úgy tűnik, a királynak semmiféle nehézséget nem jelent előállítani négyszázat (!) a próféták közül, akik az Úr nevében szólnak.<sup>10</sup> Igaz, nem sokkal korábban (18,4) a szöveg egy üldözésről beszélt, azt állítva, hogy megölették az Úr prófétáit, de jellemző módon ezt az *idegen feleség*, Jezábel rendelte el. Elmondható, hogy háborús időkben el kellett hangozni a prófétai kijelentésnek — ez viszont nem illeszkedik jól abba a képbe, amit a Királyok könyvének szerzői láttatni akarnak. Így később, mikor az égi udvartartásban találjuk magunkat, cseppet sem meglepő módon hangsúlyos, hogy ez a négyszáz ember valójában nem JHVH prófétája, hanem a *királyé*.<sup>11</sup>

A folytatás sem kevésbé fordulatos. Jósáfát talán gyanút fog — mintha túlságosan egybecsengene a próféták szava, így felveti, hogy talán még valakit meg kellene kérdezni. A válasz így hangzik Izrael királya szájából: „*van itt még egy férfi, aki által megkérdezhetjük az Urat, de én gyűlölöm őt, mert sohasem prófétál nekem jót, hanem csak rosszat.* (22,8)” Ebből csak két dolog következhet: vagy nagyon dörzsölt a király; vagy a képzett teológus-szerző akarja őt ebben a színben feltüntetni.

A próféták viselkedése a történetben élesen elválik egymástól. Prófétai csoport, rövid kijelentéseket és jelképes cselekedeteket egyaránt felvonultató közösségi prófétaság az egyik oldalon, ezzel szemben pedig Mikájehú, aki szintén vonakodás nélkül kész elmenni a király elé.<sup>12</sup> A történet elemei több párhuzamot is emlékezetünkbe idéznek — természetesen kínálja magát egy Illés-összehasonlítás, hisz a Karmel hegyen is igaz a tétel: egy próféta több száz ellen. Az ellenséggel kapcsolatos prófétai cselekedet pedig jeremiási párhuzam felidézésére csábít — ott járom (Jer 27-28) itt pedig vasszarv készül, melyekkel Cidkijjá mutatja be, hogyan ökleli majd arámot a király (1 Kir 22,11). Az jól látható tehát, hogy a történet elemeit tekintve jól illeszkedik a prófétákról szóló elbeszélések közé. Sok azonban a rejtélyes elem, így például nem tudjuk, hogy Mikájehú magányos próféta, vagy csak külön tartja őt számon a király, mivel nem szokása az udvarnak tetsző próféciák közlése. Az sem világos, hogy a próféta csoport tagjai eleve elvetemültségből, haszonlesésből, netán félelemből ígérenek sikert, vagy pedig meg vannak győződve arról, hogy ha a király az Úr nevében indul, a sikere garantált lesz — ne feledjük, hogy ebben a

<sup>10</sup> A háborús prófétasághoz ld. Cross 1973: 226.

<sup>11</sup> 1 Kir 22,22-23: sing. 3. ill. 2. személyű suffixumok.

<sup>12</sup> A közösségi, extatikus prófétaságról ld. Blenkinsopp 1995: 136-38. A periférián szereplő, és a központhoz tartozó próféták konfliktusaként írja le 1 Kir 22-t Miller 2000: 181.

fejezetben egyetlen nem-jahvista elem sem bukkan fel.<sup>13</sup> A jelenetben viszont egyértelműen látszik a régi tradíció, mintha csak Mózes áldásának Józsefekre mondott sorai elevenednének meg itt:

„Pompás, mint az elsőnek ellett bika, a szarvai bölényszarvak, népeket teper le velük, egészen a föld széléig. Ilyenek Efraim tízezrei és Manassé ezerei” (Dt 33,17).<sup>14</sup>

### 3. A PRÓFÉCIA

Mikájehú három beszédet intéz a királyhoz, aki majdnem ugyanazt a kérdést intézi hozzá, mint az előző felvonásban. De azért figyelemmel olvasva a szöveget felfedezhetünk két apró különbséget:

1. A kérdező király itt egyszerre többes számban kezd beszélni („*elmenjünk*”, „*letegyünk*” — 15. v. vö. 6. v. egyes számú fogalmazása „*elmenjek*”, „*letegyek*”).
2. A 15. versben az *el*, míg a 6. versben az *al* prepozíció fejezi ki, hogy a király Rámót Gileád *ellen* vonul.

A második különbségen nem érdemes hosszan töprengeni, hisz mindkét prepozíció használatos adverzatív értelemben.<sup>15</sup> A párbeszéd szempontjából azonban valami kis jelentősége az első különbségnek lehet, annál is inkább, mivel Mikájehú válaszát ismét csak egyes számban, a kérdező izraeli király felé fordulva adja meg: „*vonulj föl és járj szerencsével*”. Természetesen biztos magyarázatot nem találhatunk erre a tényleg nem túl jelentős különbségre, de talán nem teljesen téves dolog arra gondolni, hogy a szerző(k) esetleg tudatosan fogalmazzák a 6. és 15. vers kérdéseit ily módon. Izrael királyának viszonylag ritkán akar hízelegni a Királyok könyve, ezért kizárnánk annak lehetőségét, hogy a szöveg az északi uralkodó Jósáfát király felé megnyilvánuló udvariasságát hangsúlyozza. Ez elméletileg lehetséges, hisz az egész próféta-jelenet a 10. verstől hangsúlyozottan a nyílt téren zajlik, a két díszruhába öltözött király előtt teszi dolgát a próféta-sereg. De ez inkább hangsúlyeltolódás, mint helyszínváltás — ismerve Samária alaprajzát,<sup>16</sup> nehezen tudnánk elképzelni, hogy a jelenet első, prófétaát felvonultató része (22,5-8) a nyílt téren kívül bárhol másutt játszódhatna. Ha viszont Izrael királya nem udvariasságból váltott

<sup>13</sup> De Vries 1978: 38. szerinte nem merül fel a prófétaokban, hogy a király szándéka akár ellentétes is lehet Isten akaratával. Mások a prófécia ambivalens jellegére hívják fel a figyelmet, így Walsh és Begg 1990: 174.

<sup>14</sup> A kép felbukkan Zak 2,2-ben is.

<sup>15</sup> Williams 1976: 51, 53, 288§, 303§.

<sup>16</sup> Tömör ismertetését ld. Fritz 1995: 128-31.

többes számra, akkor mi készthette erre? Mintha nem lenne olyan magabiztos Mikájehúval szemben, mint „saját” prófétái társaságában. Ez persze lehet, hogy merő spekuláció, de az egyértelműen szembeötlő, hogy

1. Mikájehú meghívására azért van szükség, mert Júda királya erőlteti;
2. a próféta feltűnése pillanatától a párbeszéd végéig Júda királya eltűnik az elbeszélésből, a próféta kizárólag Izrael királyához beszél, róla prófétál.

A próféta három megszólalása világos rendet követ. Először a többi prófétával egybehangzó módon nyilatkozik, ezt azonban a királynak esze ágában sincs komolyan venni — reakciója első pillanatra érthetetlen, hisz pontosan azt hallja, amit akar. Mi lehet ennek az oka? Második és harmadik megszólalásában Mikájehú látomásra hivatkozik, a harmadik megszólalást pedig a „*halld az Úr igéjét*” kijelentés vezeti be. Ugyanez lehet a magyarázata annak, hogy miért van két beszámoló a négyszáz próféta jövendöléséről (6., 11-12. vers): a második esetben Cidkijjá „*így szól az Úr*” kijelentése indítja a prófeciát. Az Áháb-történetek prófétái jeleneteiben végig hangsúlyos a prófeciákat bevezető formulák alkalmazása (1 Kir 20,13.35; 21,19; 2 Kir 1,6). Tehát mégis világos: jól tudja a király is, hogy Mikájehú első megszólalása nem prófécia.

A második megszólalás minden szempontból tökéletes — csak hogy ez a király bukását jövendöli meg: Izrael, mint pásztor nélküli nyáj fog szétszóródni a hegyeken. Jól ismert a kép (2 Sám 5,2; 7,7; Ps 78,71; Ézs 44,28; Jer 23,1; Ez 34,2), mégis ellentmondásos a prófécia. Szinte abszurd: a gazdátlannul bolyongó nyáj *békével* (!) tér haza. Itt végképp magára marad tehát a király, az előbb észrevettük, hogy Júda királya kilépett az elbeszélésből, most pedig Izrael népe is kivult onnan. A nép pásztor nélkül van ugyan, de ennek ellenére a *salom* állapota, mint lehetőség nem vészett el számára. Ez a tény a Nábót történet tematikáját juttatja eszünkbe. Látszólag teljesen más eset az, hisz ott egy jogi ügyről van szó, a hasonlóság mégis adott: két gondolkodásmód feszül egymásnak — az egyiket megtestesíti Jezabel mondata: „*hát nem te uralkodsz most Izraelben?*”; a másik pedig az „*atyai örökség elidegeníthetlenségének*” elve (1 Kir 21,3).<sup>17</sup> Itt a kép kimondja: van élet, lehet élet és boldogulás király nélkül is. Nem véletlen, hogy a király is rádöbben, ez a prófécia neki szól, nem a közönségnek: „*nem prófétál ez nekem jót csak rosszat*” (22,18).

<sup>17</sup> A témához magyar nyelven ld. Komoróczy 1995: 168-81.

Ezek után nem csodálkozhatunk azon, hogy a király nem kér újabb megszólalást a prófétától, aki azonban e nélkül is hirdeti az Úr igéjét. A látomás rendkívül szemléletes: az Úr trónusa, jobbján és balján pedig a mennyei sereg. Számunkra most nem maga kép, és a mögötte meghúzódó teológia a fontos<sup>18</sup> hanem az, hogy mi szükség van erre a harmadik, látomáson alapuló megszólalásra? Az előbb már megjövendölte a próféta a király vesztét, úgyhogy a záró prófécia e tekintetben semmi újat nem hoz, csak megerősítést nyer: „*az Úr rosszat mondott ellened*” (22,23).<sup>19</sup> Ez a prófécia nem a király, hanem a jelenlévő négyszáz próféta miatt kell — valahogy meg kell magyarázni, miként lehetséges, hogy az Úr prófétái hamisan szóltak.<sup>20</sup> Ennek a prófécia-nak valódi címzettje már nem a király, hanem a nép, ahogy ki is mondja a vita végén a próféta (28. v.). A próféták eltérő jövendölése ugyanis elvben nem lehetséges, csak akkor, ha közülük valaki hamis próféta, ebben az esetben viszont a Dt 18,20-22 nem kimondottan jó életésélyeket magában rejtő törvénye lép életbe. De itt valóban mindenki JHVH prófétája (ahogy erre már felhívtuk a figyelmet), ezért a magyarázat az ellentmondásra nem kereshető máshol, csak JHVH udvarában. Ott született a döntés a király vesztéről, onnan indult a hazug lélek a próféták szájába.

Ezt követően (24-28. v.) ketten háborodnak fel: Cidkijjá haragja részben érthető, hisz mégsem kellemes, ha feltételezik: hazug lélek által prófétál az ember. Bár még mindig jobb, mintha egyenesen hamis prófétának kiáltanák ki. A másik megszólaló Izrael királya: ismét az az érzésünk, mintha Dt 18 lebegne a sorok mögött, hisz itt nyer megfogalmazást, hogy az idő mutatja meg, az Úr által prófétált-e aki szólt, vagy sem. A király nem akar hibázni, úgy érzi, legszerencsésebb, ha Mikájahú kéznél lesz a csata végén. Másban nem is bizakodhat, csak abban, hogy visszatér. Ez pedig bizonyíték lesz arra nézve is, ki által szólt az Úr. Ha visszatér, a kellemetlen alaktól, aki soha nem prófétált neki jót, ellenben a rosszat bőszséggel hirdette, egyszer és mindenkorra, ráadásul törvényesen szabadulhat meg.

<sup>18</sup> JHVH és az isten-tanács gondolatával több helyen is találkozunk, klasszikusnak nevezhető példa a vizsgált szakaszon kívül Ps 82. Cross 1973: 186-90.

<sup>19</sup> Csodálatos szójátékkal dolgozik itt a szöveg: a *râ'á(h)* kifejezés első pillantásra a pásztort juttatja eszünkbe — aki, mint tudjuk hamarosan már nem létezik. Itt a *ra'* melléknévből képzett alakot találjuk (az idézet ford.: szerző. Az új protestáns bibliafordítás így adja vissza: „*az Úr kimondta vesztedet*”).

<sup>20</sup> Walsh és Begg 1990: 174.

## 4. BIBLIOGRÁFIA

- Ahlström**, G.W. 1993: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOTSup 146), Sheffield. • **Bin-Nun**, S.R. 1968: „Formulas from Royal Records of Israel and of Judah”, VT 18: 414-32. • **Blenkinsopp**, J. 1995: *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville. • **Cross**, F.M. 1973: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge. • **De Vries**, S. 1978: *Prophet Against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (1Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*. • **Fox**, N.S. 2000: *In the Service of the King. Officialdom in Ancient Israel and Judah*. • **Fritz**, V. 1995: *The City in Ancient Israel*. • **Hodossy-Takács** E. 2003: „Mikor az ezüstöt semmibe sem nézték...”, in *Tanulmánykötet az 50 éves Marjovszky Tibor tiszteletére*, 235-47. • **Karasszon** I. 2005: „A felülírt Manassé”, in *Az utókor hatalma* (szerk. Fröhlich I.), Budapest, 39-61. • **Komoróczy** G. 1995: „Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az ie. 9. században”, in *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Budapest, 168-81. • **Kőszeghy** M. 2005: *Salamon, avagy a történet vége*, Budapest. • **Miller**, J.M. és **Hayes**, J.H. 2003: *Az Ókori Izrael és Júda története* (magyar kiadás), Piliscsaba. • **Miller**, J.M. 1967: „The Fall of the House of Ahab”, VT 17: 307-24. • **Miller**, P.D. 2000: *The Religion of Ancient Israel*, Louisville. • **Walsh**, J.T. és **Begg**, C.T. 1990: „1-2 Kings”, in *The New Jerome Biblical Commentary*. • **Whitley**, C.F. 1952: „The Deuteronomic Presentation of the House of Omri”, VT 2: 137-52. • **Williams**, R.J. 1976: *Hebrew Syntax — An Outline* (2. kiad.).



## Micaiah ben Imlah and the King of Israel (1 Kgs 22,1-28)

Előd Hodossy-Takács

The story of Micaiah ben Imlah is one of the most interesting narratives in the Book of Kings. It is connected to the death of king Ahab, together with the two previous chapters—in each case the king's coming death is foretold by a prophet. There are important questions about the setting of the story; there is no scholarly consensus about the nature of the Samaria—Jerusalem connections during the last two decades of the dynasty of Omri. Probably Judah was not more than a petty vassal, but it is also possible that the two states lived side by side in partnership, with good family relations, intermarriages. This paper does not try to solve these issues, the author is trying to offer a possible reading of this narrative, from the point of view of the prophet. It is important to note, that we did not find “non-yahwist” elements in the story. The three sayings of the prophet are following a clear order: the first is a “non-prophecy”; the second prophecy is directed toward the king of Israel (v. 17) with the absurd vision of sheep without shepherd and peace; the addressees of third one (vs. 19-23, heavenly court) are the prophets and the people, not the king. In the background the laws of Deuteronomy are clearly visible.

PROPHETA PROPHETAE LUPUS  
AVAGY, AZÉRT A PRÓFÉTA IS EMBER.  
ISTEN EMBEREINEK KONFLIKTUSAI  
AZ ÓSZÖVETSÉG LAPJAIN

Zsengellér József  
PRTA, Pápa

1. Bevezetés; 2. „Vajon csak Mózes által beszélt az Úr?”; 3. „Én is olyan próféta vagyok mint te!”; 4. „Talán eltávozott tőlem az Úr lelke, és csak veled beszél?”; 5. „Nem küldött téged az ÚR!”; 6. Befejezés

1. BEVEZETÉS

Vesszen a király! Éljen a király! A történelem során oly sokszor elhangzott mondatok azt tükrözik, hogy a maga fölé autoritást emelő, vagy az alá kényszerített társadalom éppen elégedetlen vagy elégedett vezetőjével. Különös helyzetben van a nem politikai jellegű autoritást viselő vagy azt magának vindikáló személy, s a vallási közösségek vezetői, illetve a szakrális feladatokat ellátó személyek ebbe a csoportba tartoznak. Feladatuk nem csoportérdekek hatásos képviselője, mint a politikai vezetők esetében, hanem valami magasabb autoritás megjelenítése, a transzcendens és a halandó közötti kapcsolat kialakítása és fenntartása. Lényeges eleme ennek a kapcsolattartásnak a közvetítés, nevesítve, Isten és ember között. De ki jogosult erre, és miből lehet látni azt, hogy megfelelően látja el a feladatát? Mai vallási struktúráink az első kérdésre adekvát választ tudnak adni, hiszen az egyházi felépítés, a hierarchia pontosan megmondja, milyen képzettség, végzettség szükségeltetik ehhez. A protestáns, s különösen a református egy-

házak teológiájában megtalálható egyetemes papság elve azonban már némiképp lazít ezen a zárt struktúrán, lehetőséget nyújtva az ún. laikusoknak is, hogy hitélményeik alapján ne csak egyszerűen bizonyosságot tegyenek, de tanítsanak, vagyis üzenetet adjanak át. A második kérdés ez utóbbi problémának a kifejtése, vagyis akár az egyéni megtapasztalás, akár a Szentírásra alapozott, de radikálisan eltérő magyarázatok párhuzamosan jelen lehetnek akár egy közösségen belül is. Nem beszélve arról, hogy a különböző keresztyén felekezetek eltérő üzeneteiket azonos alapokon és azonos forrásból, ugyanabból az isteni autoritásból merítve hirdetik. Az egy egyházon belüli eltérő, néha egymásnak ellentmondó tanítások pedig szomorú szembenállásokat, olykor vére menő szócsatákat, máskor gerinctelen háttérjátékokat eredményeznek, amiktől szenved egyén és közösség egyaránt. Kinek van igaza? Ki mondja meg? Lehet-e mindezek ellenére összhang?

Az Ószövetség esetében a próféták említése nem annyira a prófétai léttel és életformával kapcsolódik össze, mint inkább a próféciákkal, a próféták által elmondott isteni üzenettel. Mégis úgy a kifejezett prófétai anyagban, azaz az írópróféták könyveiben, de a történeti könyvekben is olvashatunk magukról a prófétákról szóló elbeszéléseket. Ezek alapján alakul ki a próféta képe. A próféta Isten által elhívott, kiválasztott és megszólított személy, aki életének bármely szakaszában és a társadalomban elfoglalt bármely szinten kapja a megszólítást. Feladata, hogy Isten szóbeli vagy látomásban, álomban kijelentett üzenetét tolmácsolja az embereknek, illetve az emberek kérését, kérdését vigye Isten elé. Ám mint minden autoritást jelentő pozíció, úgy a prófétai szerep is magában hordozza annak a veszélyét, hogy a szerepet betöltő visszaél helyzetéből fakadó tekintélyével. Másrészt itt is megjelenik az azonos autorításra való hivatkozás miatti eltérő üzenetközvetítés! Az ilyen anomáliák a prófétai történetekben is láthatóvá válnak és különös, tanulságos, néha zavarba ejtő szituációkat tárnak elénk. Két próféta találkozását, rivalizálását, egymás elleni küzdelmét láttatják ezek a történetek.<sup>1</sup>

Négy jellemző esetet tekintünk át a következőkben, melyeket általában a hamis prófétaóság kérdéskörében szoktak vizsgálni.<sup>2</sup> Számunk-

<sup>1</sup> Crenshaw 1971: 3 elkerülhetetlennek tartja a próféták közötti konfliktust, ami szerinte a prófétaóság természetéből adódik. Ennek négy alapelemét sorolja fel: 1) a titokban átélt istenélmény, amit gyakran extázis kísér; 2) a különleges élmény magyarázata a saját maga által megélt hit szerint; 3) az intellektuális átformálás folyamata, különösen motivációs és összegző kiegészítések révén; 4) művészi megformálás, vagyis az üzenet formai alakítása az ókori retorikai szabályok szerint, akár költői formában.

<sup>2</sup> A hamis prófétaóság kérdésköre a szakirodalomban már évszázadok óta a prófétai anyag kutatásának egyik fontos területe. A 20. század 1988-ig terjedő kutatásának részletes áttekintését adja Schneider 1988: 9-23.

ra azonban most nem annyira maga a próféta hamisságának vagy eredetiségének kérdése az izgalmas, hanem az, ahogyan ezt a problémát feldolgozzák az egyes felek, és hogy mi a kimenetele egy-egy ilyen személyes összetűzésnek. A négy szöveg: Num 12, 1 Kir 13, 1 Kir 22 és Jer 28.

## 2. „VAJON CSAK MÓZES ÁLTAL BESZÉLT AZ ÚR?”

Mózes és Mirjám esetében annak lehetünk tanúi, hogy az azonos isteni autoritással bírók között hatalmi rivalizálás alakult ki. Nem az átadott üzenetben, hanem abban áll a konfliktus, hogy ki tolmácsolja azt. A kivonulás történet egyértelműen domináns figurája Mózes. Prófétaira megrajzolt alakja, mindvégig hű közbenjáró volta nem hagy kétséget az olvasóban afelől, hogy ennek az időszaknak ő a kijelentésforrása. Nem beszélve a politikai, vezetői konfliktusokról, csupán egyetlen esetben jelenik meg szakadás ezen az egyenletesre szótt anyagon a Num 12,1-16 szakaszban.

A szembenállás azért válik profetikusan is érdekessé, s azért lesz több és más, és másként értékelendő, mint pl. Korah fiainak lázadása, mert az Ex 15-ben Mirjám prófétanőként szerepel (חַיִּימָה). A 15,20-21 egy különleges jelenetet örökít meg. Az Áron nénejeként aposztrofált Mirjám, a prófétanő dob és tánc kíséretében énekel egy rövid dalt, győzelmi éneket: „Énekeljete az Úrnak, mert igen felséges, lovat lovasával a tengerbe vetett!” Nem kíséri semmilyen további megjegyzés az akciót, de az teszi érdekessé, hogy Mózes, Izrael fiaival együtt a 15,1 szerint ugyanezt a dalt énekelte. Rivális tradíciók, rivális prófétai alakok?

A szakasszal kapcsolatos kutatás a mai napig nem nyújtott kielégítő eredményt a 15,1; 15,2-19; és a 15,20-21 kapcsolatára. Filológiaiilag problematikus az igeidő használat, a helyesírás és a metrumbeosztás kérdése. Tradíciótörténetileg problémát jelent a kivonulástörténet és a Jahve győzelme elemek összekapcsolása, az ugariti párhuzamok jelenléte.<sup>3</sup> Forrás- és redakciókritikailag az 1b és a 21b azonossága, és az 1a és 21a eltérése okoz fejtörést.<sup>4</sup> Bárhogy is legyen, a mózesi tradíció itt

<sup>3</sup> Lásd a szakasz általános besorolását a nem papi elbeszélésekhez legújabban Kratz 2000: 290.301. Ő is azt az álláspontot támogatja, hogy a Mirjám éneke egy a kivonulástörténettel teljesen független Jahve győzelmét hirdető hagyományhoz kapcsolódik. Kratz 2000: 292.

<sup>4</sup> Noth 1948 és Fohrer 1968 a 21. vers rövid költeményét az egész 15,1-21 szakasz legrégebbi elemeként és egyben forrásaként kezeli, melyből az kinőtt. Ettől eltérő álláspontként Cross és Freedman 1955: 237 szerint a 21. vers „egyszerűen egy más hagyománykörből átvett címe a költeménynek” (simply the title of the poem taken from a different cycle of traditions).



együtt jelenik meg a Mirjám hagyománnyal, mégpedig párhuzamos autoritásként, de jelen esetben nem konkurálóként. Az egyértelműen szerkesztett anyag összehozza a két alakot, azonos dicséretet adva szájukba. Ez a párhuzam azonban már alapként szolgál a Numeri 12-ben olvasható feszültséghez, ami mindenképpen az Ex 15 korábbi fogalmazását feltételezi.

<sup>1a</sup>Egyszer Mirjám és Áron Mózes ellen beszélt <sup>1b</sup>a kúsi asszony miatt, akit feleségül vett. Mert Mózes kúsi asszonyt vett el. <sup>2</sup>Ezt mondták:

Vajon csak Mózes által beszélt az ÚR? Nem beszélt-e miáltalunk is?

De az ÚR meghallotta. (<sup>3</sup>Ez a Mózes pedig igen alázatos volt, a földön élő minden embernél alázatosabb.) <sup>4</sup>Az ÚR mindjárt ezt mondta Mózesnek, Áronnak és Mirjámnak:

Menjete ki mindhárman a kijelentés sátrához.

Ki is mentek mindhárman. <sup>5</sup>Akkor az ÚR leszállt felhőoszlopban, megállt a sátor bejáratánál, és szólította Áront és Mirjámot, ők ketten pedig odamentek. <sup>6</sup>Az ÚR ezt mondta:

Halljátok meg beszédemet: Ha van az ÚRnak prófétája köztetek, azzal látomásban ismertetem meg magam, álomban beszélek hozzá. <sup>7</sup>De nem ilyen Mózes, a szolgám! Őrá az egész házam van bízva!

<sup>8</sup>Szemtől szemben beszélek vele, világosan, nem rejtélyesen, az ÚR alakját is megpillanthatja. Hogy mertetek hát beszélni szolgám, Mózes ellen?!

<sup>9</sup>Az ÚR haragra gerjedt ellenük, és elment. <sup>10</sup>Amikor a felhő eltávozott a sátorról, Mirjám egyszerre poklos lett, olyan, mint a hó. Áron Mirjám felé fordult, és látta, hogy poklos. <sup>11</sup>Akkor ezt mondta Áron Mózesnek: Kérlek, uram, ne ródd föl nekünk ezt a vétket, hogy esztelenül vétkeztünk! <sup>12</sup>Ne legyen olyan Mirjám, mint a halvaszületett, akinek a teste félig már oszlásnak indult!

<sup>13</sup>Ezért így kiáltott Mózes az ÚRhoz:

Istenem, gyógyítsd meg őt!

<sup>14</sup>Az ÚR azonban ezt mondta Mózesnek:

Ha csak az apja köpte volna is arcul, akkor is szégyenkeznie kellene hét napig. Zárják ki a táborból hét napra, és csak azután fogadják vissza.

<sup>15</sup>Ki is zárták Mirjámot a táborból hét napra. A nép nem indult tovább addig, amíg vissza nem fogadták Mirjámot.

A Numeri 12 alapkonfliktusa független a 12,1b-től, mivel a továbbiakban nem Mózes családi viszonyairól, felesége származásáról, hanem a megszólalók hozzá viszonyított képességéről van szó. Vagyis a prófétai autentikusság kérdéséről. A 12,1a fogalmazásában ugyan Mirjám mellett szerepel Áron is, de a mondat állítmánya imperfectum egyes szám második személy fem., tehát az eredeti megszólaló csak Mirjám, és feltehetően egy későbbi papi hagyomány egészíti ki — nem tökéletesen — a szöveget itt Áron nevével, a 2. versben pedig a többes szám harmadik személyű állítmánnyal, és írta tovább a büntetés feloldásával a történetet, ami szintén csak Mirjám bűnösségére és bünteté-

sére, majd annak elengedésére utal. Áron kívül áll mindezen, sőt közbenjár Mirjámért. Az eredeti konfliktus tehát Mirjám és Mózes közötti prófétai legitimitás vita.<sup>5</sup>

A felvetett kérdés így hangzik: „Vajon csak Mózes által beszélt az Úr? Nem beszélt-e miáltalunk is?” Szituáció nélküli a kérdés, mégis azt feltételezi, hogy talán volt valamilyen probléma, mellyel kapcsolatban Mózesről eltérő véleményt, üzenetet fogalmazott meg Mirjám (és Áron), s prófétai mivoltában megvonták a bizalmat tőle (tőlük).<sup>6</sup> Tehát Mózes és Mirjám, két prófétai alak áll egymással szemben. Sajnos nem tudni pontosan mi volt ennek az oka, de bármi lehetett is, Mózes tekintélyét gyengítette. Kihagyásával azonban érthetetlen és értelmetlen lett a szöveg, amit az 1b okadatolása sem tesz jobban érthetővé, hisz a két dolog nem áll szoros kapcsolatban. Mirjám (és Áron) mondata védekezésnek, esetleg utólagos, már nem nyilvánosan elmondott vádként hangzik el, melyre az elbeszélő azzal reflektál, hogy Jahve meghallotta azt. A leírt konfliktus így végül nem Mózes és Mirjám, hanem Mirjám és Jahve között éleződik ki. Jahve áll ki Mózes mellett és tesz igazságot. Ugyanakkor nem kisebbsíti Mirjám prófétai mivoltát, s nem kérdőjelezi meg a Mózesen kívüli próféták legitimitását sem. Velük látomásban beszél, álomban ad kijelentést. Tőlük eltérően Mózes szemtől szemben beszél Istennel, nyíltan, nem rejtélyesen, sőt láthatja Isten alakját/dicsőségét is Mirjám kérdésére tehát pozitív választ kap, mégis elmarasztalásban, vagy jobban mondva helyreigazításban részesül. Természetesen egy ilyen helyreigazítás önmagában is elég megalázó ahhoz, hogy veszítsen presztízséből egy próféta. A történet azonban nem itt zárul, Jahve, miután elmondta mindezt, távoztában poklossággal veri meg Mirjámot.<sup>7</sup> A vita eldőlt, Jahve a maga szerinti igazságot szolgáltatva. Nem Mózes az, aki ellenkezik Mirjámmal és bizonygatja a maga igaz voltát, nem ő az, aki

<sup>5</sup> Burns 1987: 48-67 szerint a Num 12,2-9 nem prófétai szembenállást, hanem papi csoportok közötti vitát mutat, és az Ex 15-ben szereplő *prófétanő* elnevezést anakronizmusnak tartja. Ezzel szemben a Mík 6,4 egyértelműen isteni küldetést, feltételez, annál is inkább, mert a következő hivatkozás is egy prófétára, jóllehet idegenre, Bálámra történik a 6,5-ben. Burns ellen szól még az is hogy mivel Mirjám nő, így Izrael hagyományában nem képvisel(het) papi vonalat. A Mikeás 6,4 már az Áron alakját beemelő hagyomány utáni szövegformát ismerte. Blenkinsopp 1995: 131 szerint a történet paradigma értékű, és rámutat a történelem bizonyos pontjain meglévő próféták, illetve férfi és női próféták közötti konfliktusra, akik közül az egyik vonal közvetlen mózesi származását bizonyító elit lehetett.

<sup>6</sup> A makrosztruktúra tekintetében érdekes az is, hogy a 11. fejezetben szerepel a hetven prófétáló vén is, akik a Mózesnek adott prófétai lélekből kapnak időlegesen lelket a prófétáláshoz.

<sup>7</sup> Az, hogy csak Mirjámot sújtja a büntetés, szintén azt mutatja, hogy a történet eredetileg róla és Mózesről szólt.

igazságért kiált, sőt a 3. versben az elbeszélő által említett alázatosságot erősítendő még Mózes lesz az, aki közbenjár Jahvénél Mirjámért. Az emberi konfliktusban Mózes türelmes és megbocsátó. Így már teljes az erkölcsi sikere és Mirjám az elbeszélésben végleg marginalizálódik, míg a 20. fejezetben meg nem hal. Mindezzel a Num 12,6-8 Mózes alakját a próféták fölé emeli, vagyis Mirjám ugyan lehet próféta, de Mózes több annál: ydb[, „szolgám, Mózes” (8.v.). Következésképpen Mirjám büntetése Mózes megkérdőjelezése miatt először poklosság, azután pedig halál, Mózes pedig még magasabb piedesztálra került.

A konfliktus tehát, bár két legitim próféta között indul egyikük „szakmai” féltékenysége miatt, de végül Jahve és a konfliktust elindító próféta között bontakozik ki, mely annak betegségéhez, marginalizálódásához, majd halálához vezet.

### 3. „ÉN IS OLYAN PRÓFÉTA VAGYOK MINT TE!”

Ha az előző történet részleteinek megismerése csodálkozásra adott okot, akkor az 1 Királyok 13 elbeszélése már több mint meghökkentő. A Jeroboám-féle bételi szentély lerombolásának megjövendőlése adja a történet keretét. Ez a deuteronomisztikus történetírói feldolgozás<sup>8</sup> egy ismeretlen júdai prófétát (יִשְׁרָאֵל וַיָּבֵא) érkeztet Bételbe,<sup>9</sup> aki — miután elmondta a rábizott üzenetet, és a Jahvétól kapott instrukcióknak engedelmeskedve nem fogadott el semmit és nem az érkezési úton tért haza — egy prófétai konfliktus szereplőjévé válik. A 13,11-32 egy bételi öreg prófétával (=qz aybn) köti össze sorsát. Az öreg értesülve az 1-12-ben történekről utána megy az Isten emberének és meghívja magához. Az Isten embere hivatkozik az isteni tiltásra, ahogyan a 13,9-ben is, de a próféta a következőkkel győzi meg:

„Én is olyan próféta vagyok, mint te, és egy angyal így szólt hozzám az ÚR parancsára: Hozd vissza őt magaddal a házadhoz, hogy egyék, és vizet, hogy igyék.”

<sup>8</sup> A bételi oltár lerombolásának próféciája a 2 Kir 22-23-ban körülírt módon jelenik meg az 1 Kir 13,1-6-ban, Jósias nevével fémjelezve (2.v.). Vö. Noth 1968: 291. Crenshaw 1971: 42-43 számos érvet sorakoztat fel a késői szerkesztői eredet mellett, de rámutat a korábbi elemekre is. Legújabb elemzést lásd Eynikel 1990.

<sup>9</sup> Elsőként J. Wellhausen 1899: 244 veti fel annak lehetőségét, hogy a névtelen júdai próféta, aki a bételi oltár ellen beszél, az kapcsolatba hozható Ámósszal. Barth 1955, majd Eissfeldt 1964 is támogatja. Crenshaw 1971: 41-43 szintén lehetségesnek tartja az Ámosz beazonosítást, de számos megfontolandó fenntartást kapcsol mellé. Würthwein 1977: 171-72 is utal erre a közös motívumra. Gunneweg 1989: 78-81 egy újabb motívum-szó (biv) segítségével tovább erősíti a feltevést. Jepsen 1971 azonban elveti ezt a direkt kapcsolódást. Újabbán Levin 1995 elevenítette fel a legkorábbi „írópróféta” motívumának és üzenetének összefüggését.

A narrátor hozzáteszi, hogy „így hazudott neki (װ װj k).” A végül elfogadott vendéglátás közben Jahve megszólítja az öreg prófétán át a júdai prófétát (20-22.v.):

„Így szól az ÚR: Mivel ellene szegültél az Úr szavának, és nem tartottad meg azt a parancsolatot, amelyet Istened az Úr adott neked, hanem visszatértél, és kenyeret ettél, meg vizet ittál azon a helyen, amelyről meghagyta neked, hogy ott ne egyél kenyeret, és ne igyál vizet, ezért holttested nem jut őseid sírjába.”

A jóslat valóban beteljesedik, az Isten embere hazatértében különös körülmények között meghal,<sup>10</sup> s az öreg próféta temeti el, méghozzá a „Jaj testvérem” (װj a װh) sirató szavak kíséretében (30.v.). Sőt korábban prófétált szavainak beteljesedését hirdeti úgy szavaival (32.v.), mint tetteivel, mert mellé temetteti el magát.

Két próféta szerepel ebben a történetben is, akik ugyanannak az Istennek a küldötteként lépnek fel, ám egy kérdésben ellentétes üzenetet közvetítenek. A konfliktust tovább bonyolítja a különböző országhoz tartozás, az egy embernek szóló, azonos autoritásból érkező ellentétes előjelű üzenet, illetve az egy embertől jövő ellentétes tartalmú üzenetek. Különös még, hogy nincsenek nevek a történetben, általános szavakkal írja körül a szöveg a két embert, így feltehetően már maga a konfliktus általános érvényű üzenetet is hordoz. Mindez hozzájárul ahhoz, hogy igen sokszínű és gazdag magyarázattörténete van passzusunknak az elmúlt fél évszázad modern exegézisében.<sup>11</sup>

A történet kontextusba helyezése és megőrzése minden bizonnyal a DtrG munkája, mivel a 12,32 átvezetésével hozzáköthető a korábbiakhoz, illetve Jósiás emlegetésével (13,2-3) a 2 Kir 23,15-20 kapcsolótát prófétai meghirdetésként alapozza meg. Ez azonban a 12,33-13,10.33-34 használatával is elég volna. Kérdés, hogy amennyiben korábban külön álló szakasz volt, akkor a 13,11-32 milyen apropóból csatlakozott hozzá?<sup>12</sup> Irodalmilag a júdai próféta személye és a refrén-

<sup>10</sup> A prófétai elbeszélésekre jellemző csodás elem jelenik meg itt is. Az öreg által adott számaron utazó prófétát megöli egy oroszlán, de nem falja fel, a számarat meg sem öli, viszont ott marad a holttest mellett.

<sup>11</sup> A kommentároktól eltekintve Barth 1955; Klopfenstein 1966; Crenshaw 1971: 39-49; Dozeman 1982; Würthwein 1973; Van Winkle 1989; 1996; Walsh 1989; Deboys 1991; Reis 1994; Levin 1995; Marcus 1994; Briend 1995; Herr 1997; Mead 1999.

<sup>12</sup> Még azok a kutatók is, akik az anyag egységes volta mellett állnak ki (Gressmann, 12,32-13,10. 13,11-19. 13,20-32. 2 Kir 23,16-18!!!; Barth 1955; Van Winkle 1989: 1-10. 11-32; Van Winkle 1996: 12,25-13,32-et tartja egy egésznek; Mead 1999: I. rész 1-19. 1. jelenet: 1-10. 2. jelenet: 11-19. II. rész 20-32. 1. jelent: 20-25a. 2. jelenet: 25b-32) az egységen belül tematikusan önálló részként kezelik a 11-32 verseket. Eredetileg két önálló történetnek tartja Gray 1970, Würthwein 1973. Szintén markánsan, de más elvek mentén tagolja az 1-10. és 11-32a szakaszok különállást McKenzie 1991: 51-56.

ként visszatérő isteni tiltás összekapcsolja a két szakaszt,<sup>13</sup> de a prófétai konfliktust a 11-32 önmagában is megjeleníti.

Karl Barth dialektikus teológiai értelmezése szerint az egész történet témája az isteni kiválasztás,<sup>14</sup> M. Kloppfenstein szerint az, hogy Isten az engedetleneken keresztül is képes szólni. Simon De Vries pedig az autentikusság igazolását tartja a story lényegének.<sup>15</sup> James Mead azonban a rebellis király, Jeroboám és az engedetlen Isten embere karaktere közötti párhuzam felmutatásában látja az elbeszélés fő vonalát,<sup>16</sup> ami végeredményben Jahve szavának sérthetlenségét hangsúlyozza.<sup>17</sup> A történetet mégis általában egy hazug és egy igaz próféta összezsapásaként szokták értékelni.<sup>18</sup> Ám, amint azt már G. Quell is kimutatta, a 18b, vagyis a „hazudott neki” formula problémás. Osztva ezt a nézetet, még tovább vinném magyarázatát, mert szerintem nem feltétlenül betoldásról van szó, vagy redakcióról,<sup>19</sup> hanem talán egyszerűen elírás félrefordításáról. Ha a ׀ ױ ן mondatot (G-K-C 156g)

<sup>13</sup> Már C. Simeon 1832-ben (Horarum Homileticarum III. p. 383), illetve még mindig a 19. században K.C.W.F. Bähr, majd egy száz évvel később Van Winkle 1989: 40-42 is az isteni tiltást tartja a történet fő összetartó elemének és vezérmotívumának.

<sup>14</sup> Barth a júdai Isten emberét Júda királyságával azonosítja, mint ami Jahve igaz választottja szemben az elvetemült, öreg bételi prófétával, aki az elvetett északi királyságot jelenti. Ugyanakkor szerinte Isten embere az Ámós féle hitvallásosságot, az öreg próféta az Amacjá féle hivatásosságot személyesíti meg. Sőt a prófétát megölő oroszlán maga „júda oroszlánja”. A barthi elemzés szemmel látható problémáit (mint pl. a folyamatos szerepváltozások) részletesen elemezve bírálja Kloppfenstein 1966, Crenshaw 1971, majd De Vries 1985 is.

<sup>15</sup> De Vries 1978; 1985.

<sup>16</sup> Mead 1999 szerint Isten hűségese embere hűtlenné vált, ahogyan Jeroboám is eredetileg Isten kedves eszköze volt Jahve Júdát és Izraelt illető tervében, de később engedetlené vált. Bár Mead egészen egyedi gondolatként hangsúlyozza véleményét, ezt már más szavakkal korábban Crenshaw 1971: 43 megfogalmazta.

<sup>17</sup> Ezt emeli ki a Barth nyomán haladó Childs 1985: 143 is, aki szerint az egész történet többi kérdése teljesen mellékes.

<sup>18</sup> Pl. Lindblom 1962; Hossfeld és Meyer 1973; Dozeman 1982; Van Winkle 1989.

<sup>19</sup> Quell 1952: 70. j.2. szerint a ׀ ױ ן mondat glossza. Ezt a nézetet osztja Crenshaw 1971: 42 is, aki elképzelhetőnek tartja, hogy a történet korábbi változata kifejezetten északi eredetű, ezért nem tartalmazhatott ilyen derogáló kijelentést. De Vries 1985: 171 az öreg próféta szavainak racionalizálása céljából beszűrt kiegészítésnek tekinti ezt a passzust. Mead 1999: 199-200 problematikusabbnak tartja a glossza törlését, mint meghagyását, bár fejtegetése alapján éppen az ellenkezője derül ki. Az mindenesetre bizonyos, hogy a maszoréti szöveg nyelvtanilag hibás, mert minimum egy *waw* hiányzik a szó elejéről, amint azt a LXX és a Pesitta meg is jeleníti a fordításában. Érdekes, hogy Reis 1994 sajátos cikkében — ahol az Isten emberének materiális indíttatását bizonyítja (már Jeroboámtól is pénzt várt, és mivel nem kapott eleget, ezért nem ment el hozzá enni, vö. 8.v.), vagyis legalább annyira bűnös, mint az öreg próféta, aki meg saját hasznára szeretné fordítani az Isten emberének ott tartózkodását — megtartja ezt a kifejezést a történet részének, pedig a redakció feltételezése is jobban kiemelné az öreg próféta azonos szintű isteni háttérét.

nem a  $vj^k$  hazudni, hanem a  $vj^{\parallel}$  „oment mondani” (1 Kir 20,13) igéből eredeztetjük mint a  $vj^{\parallel+hk}$  egy szabálytalan vagy hibás összevonását,<sup>20</sup> akkor az értelme éppen az ellenkezője, vagyis: „így prófétált neki”. Ez a narráció érthetőbbé teszi a történetet, hiszen ha Jahve megfenyítette az Isten emberét azért, mert nem tartotta be a számára előírt parancsot, akkor mennyivel inkább meg kellett volna fenyítse az öreg prófétát, aki az Ő szavával és nevével élt vissza ebben a kontextusban. Következésképpen az öreg próféta által másodszor mondott ítélet lehetett volna ugyanolyan hazugság, mint az első, de mivel beteljesedett, ezért igazolódott valódisága, akkor viszont az első prófécia is eredeti Jahve prófécia lehetett, vagyis az egész történet Isten emberének a próbatétele, melyben az első alkalommal megállt (13,8-10), másodszor azonban elbukott (13,19).

Ennek ellenére az alapprobléma még mindig megmarad, vagyis hogy Jahve korábbi szava miként mondhat ellent későbbi szavának.<sup>21</sup>

A két próféta találkozásának és viszonyának emberi motívumai is az elfogadott magyarázati úttól függenek. Amennyiben a fent jelzett fordítás helytálló, akkor az akaratlagos hazugság kizárható és valóban két egyenrangú próféta találkozásának lehetünk tanúi.<sup>22</sup> Mi több, elfogadják egymás prófétai tekintélyét. Az öreg próféta a Bétel ellen mondottnak veszi komolyan, az Isten embere pedig az újabban mondott isteni üzenetet fölé helyezi a neki korábban mondottnak. Alapvetően tehát nincsen ellenségeskedés a két ember között. A narrátor még akkor sem számol be ellenségeskedésről közöttük, amikor az öreg próféta a korábban saját maga által meghirdetett „engedélyezett meghívást” megcáfolja, és ítéletet hirdet az engedetlen Isten embere felett. Az Isten embere alázatosan veszi tudomásul a másik próféta autoritásának bizonyítását, majd ugyanolyan türelemmel könyveli el később a felette kimondott ítéletet. Az öreg próféta szintén hiteles kijelentésforrásnak tekinti az Isten emberét, sőt a temetkezésre vonatkozó utasításai alapján magánál különbnek is tartja. Jelen esetben tehát nem a két próféta valamilyen személyes indíttatású konfliktusával állunk szemben, hanem a háttérben beavatkozó és példát statuáló Isten révén kerülnek szembe egymással és hirdeti meg egyik a másik halálát.

<sup>20</sup> Mivel a  $vj^{\parallel}$  piélben használatos, egy praepozíciós összetételben sem olvadna be a  $\parallel$ . Ráadásul az ige ilyen kombinációban infinitivus constructusban állna. Tehát vagy egy szabálytalan összevonás, vagy akár egy tudatos megváltoztatása is lehetett a későbbi (júdai deuteronomisztikus) szerkesztő részéről ez a módosítás, mivel a  $vj^k$  „hazudni” használatával az északi öreg próféta mindenképpen negatív szereplővé válik.

<sup>21</sup> Roberts 1988 részletesen tárgyalja azt az összetett kérdéskört, hogy Jahve szava valóban félrevezethet-e valakit.

<sup>22</sup> Childs 1985: 143 is azt mondja, ha a bételi prófétáról nyilvánvalóvá válna, hogy hamis próféta, nem lenne történet.

Az előző történetben Isten közvetlenül került szembe a másik autoritását magának vindikáló prófétánóval, az 1 Kir 13-ban azonban rejtve marad az isteni szándék, s csak a kijelentések meghirdetésének sorozatát látjuk. A szinte kollegiálisnak nevezhető viszony élezi ki az olvasóban az egész történet mögötti isteni szándék és a világ realitásában mozgó ember felfogóképességének lehetőségei közötti feszültséget.

4. „TALÁN ELTÁVOZOTT TŐLEM AZ ÚR LELKE, ÉS CSAK VELED BESZÉL?”

Mikájehú ben Jimla Jahve négyszáz prófétájával kerül szembe Aháb és Jósafát izraeli és júdai királyok közös háborúindítása apropóján az 1 Királyok 22-ben. Itt az először negligált, de végül mégis az uralkodók elé citált próféta a többiektől eltérően ítéletet és nem sikeres hadjáratot hirdet. Sőt a többieket egy hazug lélek által félrevezetettnek titulálja.<sup>23</sup> Ezen a ponton bontakozik ki a történetben a konfliktus, mivel az egyik a 400-ból, név szerint Cidkijjá ben Kenaaná pofon vágja és kérdőre vonja:

„Talán eltávozott tőlem az Úrnak a lelke, és csak veled beszél?” (1 Kir 22,24).

A háttérinformáció nélkül az olvasó számára sem lenne világos a történet végkimenetelig, az izraeli-júdai seregek vereségéig, hogy melyik próféta jövendölése teljeseedett be, vagyis kinek volt igaza. Ez a háttérinformáció, Mikájehú látomása egészen különleges szakasz. A 19-23. versekben egy mennyei jelenet bontakozik ki a szemünk előtt. Isten mint egy király ül trónusán, s tőle jobbra és balra állnak a mennyei seregek (מַיְמֵי אֲבֶרֶת לִי). Ebben a grémiumban hangzik el Isten kérdése, melyben már benne van döntése, elhatározása, ítélete is: „Ki fogja rászedni Ahábot, hogy felvonuljon és elessék Rámót-Gileádnál?”<sup>24</sup> A piélben „félrevezet, rászéd” jelentésű חָפַז ige a tisztességet és igazságot megjelenítő közegben idegenül cseng,<sup>25</sup> mégis a mennyei seregek feladata, hogy megoldást találjanak. A történet is mutat némi tanácsstalanságot e szokatlan kérdésre megfogalmazott válaszában. Végül egy lélek vállalja a feladatot, hogy „hazug lélek” legyen.

<sup>23</sup> Az itt leírt jelenet Isten mennyei körét a Jób könyvéhez hasonlóan jellemzi, melyben a földi eseményeket befolyásolando kiválasztásra kerül valaki, jelen esetben egy lélek, j 11.

<sup>24</sup> A kérdésfeltevéshez képest sokkal radikálisabb a két további kifejezés, melyek a hazug lélek elküldésében — „Menj és tégy úgy!” —, illetve a próféta ítéletmondásában — „Az Úr kimondta vesztedet” — öltének formát.

<sup>25</sup> De Vries 1978: 63-65 szerint a szakasz célja éppen azt kiabrázolni, hogyan szerez elsőbbséget a történelem eseményeiben Jahve végső célja a megelőző vagy köztes célokkal szemben.

A megoldás drasztikus, mert Isten prófétáit (minden prófétáját) téveszti meg a lélek. Vagyis ők maguk nem tudnak róla, hogy áldozatául esnek egy különös „játsmának”. Isten iránti hűségük, elkötelezettségük nem kérdőjeleződik meg a történetben, mégis hazug üzenetet tolmácsolókká lesznek tudtukon kívül. De vajon tehet-e a próféta arról, hogy őt éppen félrevezetésre használja fel Isten? Nevezhetők-e hamis prófétának ezek? Nyilván nem, még akkor sem, ha a következmények alapján ők maradnak alul.

Az elbeszélés eddig vázolt menete Simon J. De Vries elemzése szerint két prófétai anyag egybedolgozásának az eredménye, melyben egy hatálytalanító orákulumot (*superseding oracle*) leíró elbeszélést (A) és egy szócsata (*word-controversy*) elbeszélést (B) kapcsoltak össze.<sup>26</sup> Ennek nyomán térben és korban elkülönülne egymástól az A-ként definiált 2b-9; 15-18; 26-28 és a B-ként meghatározott 10-14; 19-25 verseket tartalmazó egység. A-t De Vries egy Jéhu korabeli prófétai körnek tulajdonítja a 9. század végéről, mely eredetileg nem Ahábról, hanem Jórámról szóló történetet ad elő,<sup>27</sup> B-t pedig egy századdal későbbre teszi Ezékiás király korába. A két történet és a zárónarratíva összedolgozása, keretbefoglalása mér a későbbi deuteronomista írói kör(ök) munkája.<sup>28</sup> Amennyiben követjük De Vries tanulmányának mentén a szöveg tagolását, a prófétai konfliktus, vagyis a két azonos autoritást valló, ám ellentétes üzenetet hirdető, s emiatt egymással szó szerint is hajba kapó próféta földi esete, s az azt kísérő mennyei jelenet tartozik egybe. Ez a B anyag. Az A nélkül és a történeti keret hiányában „kortalanná” válik, s az általunk felvetett általános problémára mutat rá. Vagyis, hogy az egy közös autoritás, az azonos forrás is adhat eltérő, néha zavarba ejtően megtévesztő üzenetet. A 19-22 mennyei jelenete — amit a 23. versben egyszerűen csak így summáz Mikejáhú: „Íme így adott az Úr hazug lelket valamennyi prófétád szájába” — „racionális” magyarázatát adja az előző történetben még csak sejtett ténynek, s annak, amit később Jeremiás és Ezékiel is megfogalmaz: Jahve céljának eléréséhez olykor félrevezetheti még a

<sup>26</sup> De Vries 1978: 63-71.

<sup>27</sup> Ennek a felvetésnek a lehetőségét az adja, hogy a történetben Aháb csupán a 20. versben (ez már a B szövegrész) szerepel, majd a fejezet záró verseiben, ami azonban már deuteronomista keretanyag. Egyébként csupán az „Izrael királya” megnevezés olvasható a szövegben. Az ötlet eredetileg E. Lipińskitől származik, akitől 1977-ben, egy évvel De Vries előtt már olvasható volt a Jórám beazonosítás.

<sup>28</sup> A „háborús” szakasznak (2b-4.29-37) a prófétai elbeszéléstől való különállását már Hölscher 1923: 185 és Jepsen 1941: 156 is megfogalmazták. Ezt a kettős felosztást, deuteronomisztikus kiegészítésekkel támogatja Würthwein 1984: 255-63 is. Lásd még Hossfeld és Meyer 1973: 30.



prófétákat is.<sup>29</sup> A történet iróniája, hogy ez a „racionális” magyarázat azonban nem elégséges a szembenálló fél meggyőzésére.

A 28. vers egy eleddig nem használt elemet is bekapcsol a prófétai konfliktusokba. Nem egyszerűen annak szövegszerű megfogalmazását, amit eddig is tudtunk, hogy akinek a szava beteljesedik, az igaz próféta volt,<sup>30</sup> hanem a nép tanúnak hívását. Ezzel túl lép a transzcendens képviselőletébe vetett feltétlen bizalmon, és a racionalitás keretein belüli igazolás feltételeit is megteremti.<sup>31</sup>

Amennyiben elfogadjuk De Vries elméletét, de ha nem, akkor is látható, hogy a történet(ek) konkrét prófétai nevekkel dolgoznak.<sup>32</sup> Ez a konkrétság pedig az általános kérdésfeltevés és megoldáskeresés mindennapi valóságát húzza alá. Ez egy típus-történet, de konkrétan megtörténhet és meg is történik az egyes prófétával. Hiszen a teljes elbeszélés (A+B) kicsit hasonlít az 1 Kir 18-ra is, ahol szintén az egy igaz próféta — Illés — áll szemben négyszázötven „hamis” prófétával, pappal, és végül diszkvalifikálja őket. Az 1 győzelme a 450 pusztulását jelentette. A két alapvető különbség, hogy azok Illés esetében nem Jahve prófétái voltak, hanem Baálé, és az ítéletet mindannyiukon maga a próféta hajtotta végre.<sup>33</sup> Mikejáhú csak hírnök, ítéletközvetítő, a végrehajtás, mely esetében hosszabb távú, már nem az ő feladata.

Rövid távon azonban az igazat jövendőöl Mikejáhú jár rosszabbul, hiszen őt Izrael királya tömlöcbe veti és kenyéren és vízen tartja a csata végéig (27.v.). A konfliktusnak a teljes elbeszélésben tehát van egy rövid távú és egy hosszú távú eredménye. A rövid távú során az húzza a rövidebbet, aki negatívumot hirdetett, hosszútávon viszont az, aki a valóságot. A történet szépséghibája a próféták szempontjából az, hogy nem oldja fel a feszültséget igazságszolgáltatással. Áttételesen azonban megtörténik a döntés igaz és hamis üzenet között azzal, hogy a csata kimenetele eldőlt.

<sup>29</sup> Vö. Jer 20,7.10; Ez 14,9. Mindhárom esetben a htp ige szerepel Jahvéval kapcsolatban. Az A szakaszban is megjelenik a félrevezetés eleme, ám itt Mikejáhú a követ kérésére mond először valótlan, követve a többiek példáját. A sokak által tudatos hazugsággal szemben De Vries 1985 szerint inkább valamiféle hazafias hajlamtól vezérelve áll be a többiek mögé a sorba, s csak a király unszolására válik számára is világossá Jahve üzenete.

<sup>30</sup> Ez a Mirjám-Mózes konfliktusban még csak távolról sejtethető, az 1 Kir 13-ban a júdai próféta jelei és meghirdetett halálának beteljesedése révén azonban már konkrétan nyomon követhető.

<sup>31</sup> A tanú és tanuskodás bibliai formáiról és szerepéről lásd Falk 1961; Schenker 2000; Wells 2004.

<sup>32</sup> De Vries 1978 szerint a két történetet éppen az azonos nevű próféták miatt kapcsolták egybe.

<sup>33</sup> Az írásunk címében megfogalmazott latin gondolatot legradikálisabban Illés valószínűleg meg, csak esetében a szereplők más természetűek, s a hivatkozott autoritások sem azonosak.

Összefoglalva ezt a történetet láthatjuk Mikájehú meggyőződését arról, hogy ő csak Jahve üzenetét adja tovább (14.v.), és hasonló meggyőződés, sőt eltökéltség mutatkozik a 400-at megszemélyesítő Cidkijjá részéről is. Ismét azonos forrásból táplálkozó, de ebben az esetben eltérő üzenethirdetésről van szó. A konfliktusban azonban az emberi reakciók kerekednek felül, mert a mennyei történet leírásával prófétai magabiztosságában megkérdőjelezett Cidkijjá megüti Mikájehút, aki erre válaszul ítéletet mond Cidkijjá felett is. A személyes konfliktus Cidkijjá szemszögéből nyertesen zárul azzal, hogy Mikájehút börtönbe zárják. További sorsukról nem tudunk, de Izrael királya elesik, a csatát pedig elveszítik...

### 5. „NEM KÜLDÖTT TÉGED AZ ÚR!”

A próféták életéből Jeremiásról tudjuk meg a legtöbbet, és ebből a részletesebb rálátásból még jobban kiláglik a prófétai sors összetettsége és gyakran kilátástalan beláthatatlansága. A Jeremiás 23-29 fejezetek nagyobb egysége a helytelenül és hamis dolgokat hirdető próféták elleni küzdelem jegyében állt össze.<sup>34</sup> Az alap konfliktus két nagy tábor között bontakozott ki. Az egyik az Illés nyomán kialakuló és Ézsaiás munkássága révén kiteljesedő nemzeti teológia — Júdában már kifejezetten Sion teológia — égisze alatt Isten népének és szent helyének sérthetlenségét, az idegenekkel szemben belé vetett bizalom védelmező erejét hirdette. A másik, a Jeremiás által (egyedül) képviselt nézet a megmenekülést csak a lelki megtérésben és az ellenséggel való tárgyalásban, nekik való megadásban látta.<sup>35</sup> Üdvtípusú prófécia ütközött itt ítéletes próféciaival. A konkrét kiemelt szöveg a Jer 28. már két személyre szűkítve jeleníti meg a küzdelmet: Hananjá és Jeremiás. A 27. részben ítéletet prófétáló és azt egy nyakára tett faigával megjelenítő Jeremiással szemben Hananjá a már elhurcoltak szabadon bocsátását, hazatérését és az elrablott kincsek visszahozatalát jövendöli meg. Bár Jeremiás kimondja, hogy örülne, ha igaza lenne a másíknak, ám mégsem fogadja el szavait. A szembenállás azonban már nem csak szavakban, de tettekben is teret nyer a küzdelem. A végső ítéletnyilvánítás pedig minden eddiginél egyértelműbb diszkvalifikáció. Jeremiás expressis verbis kijelenti Hananjának, hogy

„Nem küldött téged az ÚR!”

<sup>34</sup> Itt a kanonikus maszoréta beosztásra gondolok, ahol LXX-hoz képest — aminek felosztását jól mutatják a kommentárok magyarázati menetükben — a 25. fejezet után a 26. következik. Különösen a 23. 27-28 és a 29 második fele foglalkozik a témával.

<sup>35</sup> Ez kettősség történeti eredetét lásd in Komoróczy 1992: 183-98. A konfliktus teológiai gyökereire világít rá Kraus 1964: 90-91. A Sion tradícióról ebben az összefüggésben Crenshaw 1971: 68-69, illetve Zsengellér 2004: 16-18.

Nem beszélve arról, hogy itt is megjelenik a prófécia igaz vagy hamis voltának kritériuma, Mikejáhúhoz hasonlóan Jeremiás is meghirdeti Hananjá halálát, mely az utolsó vers tanúsága szerint be is következik.

A történet összetettségét jól mutatja a 27. és 28. fejezet elkülönülése, de egyben összetartozása is.<sup>36</sup> Bár nincs teljes egyetértés a kutatók között, a kommentárok és az egyes részelemző cikkek nyomán az mindenesetre feltételezhető, hogy a mai szövegforma több részletből, fokozatosan tevődött össze.<sup>37</sup> Véleményem szerint két fő vonalvezetést figyelhetünk meg, melyeket radikális princípiumok egészítenek ki.

Az egyik vonalvezetés három prófeciát jelenít meg: a) Jeremiás Babilon szolgálatára biztató mondását; b) Hananjá Babilon elnyomásának megszűnését hirdető állítását; c) végül Jeremiás Babilon küszöbön álló elnyomását előrevetítő jóvendölését. Jeremiásnál erőteljesebb a második prófécia, Hananjá szájából pedig kétszer hangzik el ugyanaz. A másik vonalvezetés a szóbeli üzeneteket jelképes cselekedetekkel egészíti ki, Jeremiás fa igát készít, amit Hananjá széttör, majd Jeremiás vas igát készít helyette. Ebben a képsorban nem egyszerűen a kimondott szót erősítő cselekvés a lényeges, hanem az, hogy Hananjá lerángatja Jeremiás nyakáról a fa jármot. A szóbeli konfliktus ebben a dimenzióban már tettelegességig fajul. Annyiban eltérő ez a tettelegesség Cidkijjá pofozkodásától, hogy esetünkben úgy tűnik, csupán a próféta szó igazságában való meggyőződés vezeti Hananját. Mindkét vonalvezetést Jeremiás egy-egy reakciója kíséri. Az elsőben Hananjá szavai Isten szabadításának lehetősége utáni vágyakozó igenlést váltanak ki belőle. A második vonalvezetésben a tettelegességet követően Jeremiás megadóan elvonul a színről, s csak az újabb kijelentés után szólal

<sup>36</sup> A 27. fejezet E/1 személyben fogalmazott szöveg, míg a 28. fejezet E/3 személyben beszél. A történet viszont a fa járom készítésének, összetörésének, majd a vas járom elkészítésének összefüggő menetével mindenképpen összetartozik. Vö. Hossfeld és Meyer, 1973: 90-91; Seidl, 1977 és Keow et al, 1995.

<sup>37</sup> A helyszűke miatt csak két elméletet vázolok fel. Hossfeld és Meyer 1973: 90-103 szerint a szöveg első fázisa (*Grundgestalt*) három fő elemet tartalmazott: a) 27,2-3.11: Jeremiás jelképes fa iga készítése és prófeciája Babilon igájának elfogadásáról; b) 28,10-11: Hananjá összetöri az igát és Nabukadnecár hatalmának elmúlásáról prófétál; c) 28,12-13: Jeremiás vas igát készít és Babilon elnyomásáról prófétál. A második fázis ezt két elemmel egészíti ki: a) 28,1-9: Hananjá és Jeremiás ellentétes előjelű prófeciái, és egy prófécia igazának kritériuma; b) 28,15-17: Jeremiás Hananjá feletti ítélethirdetése. Végül a 27,4-22 három lépcsőjének (4-11; 12-15; 16-22) beledolgozásával zárul a redakció. Childs 1985: 137-39 a 27,5-8; 27,17-22, illetve a 28,14-16 párhuzamos tartalmi elemei alapján feltételezi a tudatos redakciót. A 28,5-9-et ő is önálló egységként kezeli. A képet a LXX változata révén még tovább lehet színesíteni, ehhez lásd Seebass 1970.

meg újra. A két vonalvezetés jól kiegészíti egymást, személyes konfliktusról nincsen szó.<sup>38</sup>

A 28,7-9 és a 28,15-17 ezt a többé-kevésbé békésen konkuráló próféta kijelentéssort radikalizálja. Az első radikalizáló elemben Jeremiás egy tradicionálisnak mondott princípiumra hivatkozva megkérdőjelezi Hananjá igazságát, szemben a sajátjával. Jeremiás szava azért lenne igaz, mert a korábbi igaznak talált próféták (javarészt) éhségről és dögvészről, vagyis pusztulásról jövendöltek. Következésképpen ha valaki ezt teszi, annak igaza van. Hananjá pozitív tartalmú orákuluma pedig csak akkor lenne igaz, ha már beteljesedik.<sup>39</sup> Ez a kiegészítés fokozza az ellentétet a két próféta között, s most már nem csak a tolmácsolt üzenet választja el őket egymástól, de ez az általánosan elfogadottként elővezetett princípium is.<sup>40</sup> A második radikalizáló elem az egész történet lezárásaként Jeremiás kifakadása Hananjá ellen, mely

<sup>38</sup> Kraus 1964: 90-91 kifejezetten kiemeli azt, hogy Jeremiás elfogadta Hananjá próféciáját. Ezt a véleményt támogatja Crenshaw 1971: 72, Childs 1985: 139, Schneider 1988: 54 és Keow *et al.* 1995 is. Más véleményen van Thompson 1980: 539-40.

<sup>39</sup> Ez a princípium szűkebbre szabja a Deuteronomiumban (18,21-22) felállított általános, minden típusú jövendölést mondó prófétára érvényes szabályt. Hossfeld és Meyer 1973: 97 szerint ez egy népi hagyomány, sőt paraszti furfang (*Bauernschläue*). Érdekes Renkema 1997 megjegyzése, aki a LXX olvasata alapján a papok kiemelt jelenlétét feltételezi. Vagyis a próféta hivatal feletti kontrollt betöltő papok hivatalos jelenlétük ellenére nem szóltak bele a vitába, s ezzel a hallgatóságra (népre) bízták, hogy mit fogadnak el, ami Hananjá „kellemesebb” üzenete volt.

<sup>40</sup> Von Rad 1933 és Zimmerli 1963 egzisztenciális magyarázata szerint Jeremiás, annak ellenére, hogy birtokában volt egy prófécia, melynek alapján megítélhette egy másik prófécia igazságtartalmát mégsem tudja megtenni akkor, amikor Hananjá szerint Isten új üzenetét hallja. Von Rad és Zimmerli következtetése nyomán az igazság kritériuma Isten frissen kijelentett szavában van, itt és most (*hic et nunc*). Ezzel szemben J.A. Sanders szerint soha nem volt objektív kritériuma egy prófécia igaz vagy hamis voltának, mivel ugyanazt a bibliai tradíciót más-más situációban egészen más eredménnyel használták fel a próféták. Az igazság kérdése a kornak megfelelő hermeneutika használatán múlik. Ha a próféta rosszul ítélte meg a történelmi helyzetet, akkor azt sem érthette helyesen, hogy a pillanat Isten ítélete vagy szabadtítása alatt áll-e. Ezt a nézetet osztja Von Rad 1933 és Crenshaw 1971 is. Ezzel szemben Childs a hosszabb jeremiási egységre (23-29 fej.) hivatkozva éppen ebben a történetben látja kibontakozni a helyes megítélés módját, elveit. Az egész 23-29 nagy egységen belül a 27-28-at szinte esettanulmányként fogja fel, melyben az általánosságban megfogalmazott elvek, tiltások és tiltakozások, ítéletek és kijelentések konkretizálódnak. Hananjá próféciája hamis volt, mert hazudott (vö. Vö. Jer 23,25.kk; Ez 13,1-16.). Ez a sommás vélemény a 7-9 deuteronomiumi törvénnyel nem teljesen egybecsengő versek bekövetkezését látja a 17. versben, mely szerint Hananjá még abban az évben elhunyt, Jeremiás 16. versében jövendöltek szerint. Az ellentét Childs szerint nem a múlt (Istentől való horizontális tradíció) és a jelen (Istentől kapott vertikális tradíció) között van, mivel a prófécia igazsága Isten cselekvésében meghatározott. A kanonikus formában már világossá válik, hogy kinek volt igaza és az válik normatívvá. Childs 1985: 139-40.

teljes mértékben tagadja Hananjá legitim voltát.<sup>41</sup> Nem egyszerűen önjelölt prófétának titulálja, de hazugnak is mondja.<sup>42</sup> Végül Hananjá haláláról való tudósítással ezt igazolja is.

A két szembenálló próféta a történet végső formájában rendkívül ellenségessé válik. A sajátjától eltérő prófeciát halló Jeremiás immár gúnyosan kioktatja Hananját arról, hogy ki is lehet igazat mondó próféta. Erre Hananjá letépi Jeremiás nyakáról a fa igát és dühösen össze-töri. Bár Jeremiás ekkor felfüggeszti a vitát, de új kijelentést kapva miután azt elmondja nekitámad Hananjának. Kétségbe vonja a neki tulajdonított isteni autoritást, hazugnak nevezi, és végül meghirdeti a halálát. Ez utóbbi formula felér egy átokkal. Isten szavát idézi a próféta formula használatával, aki definitív elhatározását közli vele. Hananjá önjelöltségének és Isten őt elvető elhatározásának kontrasztját külön kiemeli a mindkét cselekvés kifejezésére párhuzamosan használt *ülv ige* is.<sup>43</sup> Személyeskedés és tettegesség jellemzi ezt a konfliktust.

A végső igazolást, mint általában, utólag, Isten teszi meg azzal, amiről a 28,17 beszámol, nevezetesen, Hananjá meghal. Ezzel Jeremiás legutóbbi prófeciája igazolódik. A történelem azután igazolja Jeremiás korábbi prófeciájának hitelességét is. Furamód azonban Hananjá prófeciája is részben beigazolódik. Ha nem is két év múlva, de megtörik Babilon uralma a népek fölött (Dán 5,25-30), ha nem is két év múlva, de visszatér a nép és az Úr házának edényei (Ezra 1,1-6; 1,7-11), ha nem is tér haza Jekonjá (=Jójákin), de a fogságban megváltozik a helyzete, kikerül a börtönből és a király asztalánál ehet (2 Kir 25,27-30).<sup>44</sup> A történet tehát két azonos forrású de az adott pillanatban ellentétes értelmű kijelentést hirdető próféta alakját tárja elénk, akiknek üzenete részben vagy egészben beteljesedett, ám akik egymás megítélésében nem maradtak sem érzelmentesek, sem objektívek.

## 6. BEFEJEZÉS

Isten üzenetének igazsága független az azt közvetítőtől, de vajon ez fordítva is igaz? A közvetítő igazsága nem függ-e teljes mértékben Istentől? Mit tehet az adott időben és korban a szerencsétlen egyén, a

<sup>41</sup> Ez azért is figyelemre méltó, mivel a Hananját a szöveg mindenütt *aybi*-nak, prófétának nevezi, ahogyan Jeremiást is. Megszólalását mindig *propheticum perfectum*ban hozza a héber szöveg (28,2.11). Ehhez lásd Quell 1952: 60-62; Kraus 1964: 90-91; Crenshaw 1971: 72.

<sup>42</sup> A szöveg a korábbi történeteinkhez hasonlóan itt is a *rqv* igét alkalmazza.

<sup>43</sup> 15.v.: nem küldött téged az Úr: *ülv al (qal)*; 16.v.: eltöröllek téged: *ülvm (piél)*. Vö. Keow *et al.* 1995.

<sup>44</sup> Hossfeld és Meyer 1973: 90-91. 137-138. jegyzetekben feltételezik, hogy a „két év múlva” kifejezés mindkét helyen (28,3.11) glossza.

próféta? Harcolhat az igazáért, ha kell, akkor még a másikkal szemben is. Kevés olyan történet van, melyben maga Isten tesz igazságot, és áll oda egyik vagy másik próféta mellé. Mózes esete ilyen, talán Jeremiásé is, bár ki tudja, hogy a próféta maga értesült-e Hananjá haláláról. Mikájehú esete már csak indirekt módon, még Jeremiásnál is kevesebb bizonyosságot ad a főszereplő igazságának közvetlen megtapasztalásáról. Az 1 Kir 13 története pedig a vagy-vagy kettősségének érzetében hagyja az olvasót.

Az utókor teológiai értékelése teszi igaz prófétává az egyiket és hamissá a másikat.<sup>45</sup>

Mirjám kivételével prófétai konfliktusunk szereplőit a korai utókor is értékelte. A holt-tengeri szövegek között talált kettészakadt, pár centinyi töredék, a 4Q339 arám nyelvű listája<sup>46</sup> a Kr. e. 1. század első felét követően sorolja fel prófétáinkat négy másik kíséretében:

Bálám ben Beor, az öreg Bételből, Cidkijjá ben Kena'aná, Aháb ben Kolijá, Cidkijjá ben Ma'aszejá, Semajá a nehelámi, Hananjá ben 'Azur a próféta Gibeonból,

A lista mindannyiójukról azt állítja, hogy hazug módon (r<sub>qv</sub>) prófétáltak Izráelben.<sup>47</sup> Pedig nem tesznek és nem mondanak semmi olyat, ami önmagában negatív lenne Izráelre nézve, csupán az adott helyzetben nem ez az isteni üzenet. Ebből adódik, hogy sorsuk megpecsételődött. Bálámot megölték a midjánita királyokkal együtt (Num 31,8). A bételi öreg próféta maga emlegeti halálát, felismerve, hogy Isten igaz prófétája halt meg miatta (1 Kir 13,31). Cidkijjá ben Kena'anának menekülnie kell az ellenség elől (1 Kir 22,25). Aháb ben Kolijá és Cidkijjá ben Ma'aszejá vége kivégzés (Jer 29,21), míg Semajáról, a nehelámiról azt mondja Jeremiás, hogy nem marad meg senki a családjából (Jer 29,32), végül Hananjá ben Azur, a próféta Gibeonból még abban az évben meghal (Jer 28,16). Hamisságuk mellett dicstelen végük is összeköti őket. A korai utókor értékelése definitív módon negatív.

<sup>45</sup> Ez igaz a Jer 28,9-ben olvasható princípium szerint is, de igaz a Deut 18,21-22-ben lefektetett „próféta törvényben” is. Ugyanakkor Isten még a Jeruzsálemet elpusztító Nabukandeccart is tudja eszközének nevezni, nem hogy egy prófétát, aki Urának vallja Őt.

<sup>46</sup> Szövegkiadás: Broshi és Yardeni 1993; Borshi *et al.* 1995: 77-79 (Plate XI). A szöveg Heródes korabeli írásmódot mutat, lásd Broshi *et al.* 1995: 77.

<sup>47</sup> Ez Bálám kivételével mindenkire igaz. Az öreg bételi próféta esetében a r<sub>qv</sub> ige szerepel (1 Kir 13,18). Cidkijjá ben Kena'aná: „hazug (r<sub>qv</sub>) lélek leszek minden prófétája szájában” (1 Kir 22,22); Aháb ben Kolijá és Cidkijjá ben Ma'aszejá: „hazugságot (r<sub>qv</sub>) prófétálnak nektek” (Jer 29,21); „hazug (r<sub>qv</sub>) ígét hirdettek az én nevemben” (Jer 29,23); Semajá, a nehelámi: „hazugsággal (r<sub>qv</sub>) biztatott benneteket” (Jer 29,31); Hananjá ben Azur, a próféta Gibeonból „biztattad ezt a népet hazug (r<sub>qv</sub>) módon” (Jer 28,15).

Összegezve konfliktusainkat James Crenshaw-val együtt mondhatjuk, hogy prófétáink az isteni esetlegesség (*divine causality*)<sup>48</sup> „áldozatai”. Átélni azonban csak azt élik át, hogy félrevezettetnek, s hivatásukban legveszélyesebb kísértővé saját kollégáik válnak.<sup>49</sup> Ezt visszhangozzák kulcsmondataik is:

„Vajon csak Mózes által beszélt az Úr?” (Num 12,2);  
 „Én is olyan próféta vagyok mint te!” (1Kir 13,18);  
 „Talán eltávozott tőlem az Úr lelke, és csak veled beszélt?” (1Kir 22,24);  
 „Nem küldött téged az ÚR!” (Jer 28,15)

Saját helyzetük történelmi, közösségi és egyéni meghatározottsága olyan korlátokat emel, melyből még Isten felé forduló lelkük sem kap mindig megfelelő eligazítást. S így lesznek akár egymás ellenségeivé, s lesz a *propheta prophetae lupus*.<sup>50</sup>

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- K. Barth, 1955: *Kirchliche Dogmatik II/2*, 434-53. • M. Broshi és A. Yardeni, 1993: „On Netinim and False Prophets” (Héber), *Tarbiz* 62: 45-54. • M. Broshi et al., 1995: *Qumran Cave 4 XIV: Parabiblical Texts*, Part II. (DJD 19), Oxford, 77-79. • J. Briend, 1995: „Du Message au Messager: Remarques sur 1 Rois xiii”, in *VTSup* 61: 13-24. • R.J. Burns, 1987: *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses?* (SBLDS 84), Atlanta. • J. Blenkinsopp, 1995: *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (LAI ), Louisville. • J.L. Crenshaw, 1971: *Prophetic Conflict* (BZAW 124) Berlin. • F.M. Cross és D.N. Freedman, 1955: „The Song of Miriam”, *JNES* 14: 237-50. • F. Crüsemann, 1992: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München. • D.G. Deboys, 1991: „1Kings xiii—A ‘New Criterion’ Reconsidered”, *VT* 41: 210-11. • S.J. De Vries, 1978: *Prophet against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*. Grand Rapids. • De Vries, 1985: *1Kings* (WBC 12), Waco. • T.B. Dozeman, „The Way of the Man of God from Judah: True and False Prophecy in the PreDeuteronomistic Legend of 1 Kings 13,” *CBQ* 44: 379-93. • O. Eissfeldt, 1964: „Amos und Jona in volkstümlicher Überlieferung”, in *Barnikol Festschrift*, 9-13. • E. Eynikel, 1990: „Prophecy and Fulfillment in the Deuteronomistic History: 1 Kgs 13; 2 Kgs 22,16-18”, in *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (szerk. C. Brekelmans és J. Lust), Leuven, 227-37. • Z.W. Falk, 1961: „Forms of Testimony”, *VT* 11: 88-91. • G. Fohrer, 1964:

<sup>48</sup> Crenshaw 1971: 48.

<sup>49</sup> Hossfeld és Meyer, 1973: 27.

<sup>50</sup> Bár az idők változnak, s benne mi is, ezek a szituációk ismétlődhetnek, még akkor is, ha egyetértünk Childs-szal, miszerint a bibliai hermeneutika más dimenzió, mint saját korunk, élethelyzetünk értelmezése.

Überlieferung und Geschichte des Exodus, Berlin. • J. Gray, 1970: *I & II Kings. A Commentary* (OTL), Philadelphia. • A.H.J. Gunneweg, 1989: „Die Prophetenlegende I Reg 13 – Mißdeutung, Umdeutung, Bedeutung“, in *Prophet und Prophetenbuch* (BZAW 185, szerk. V. Fritz et al.), Berlin, 73-81. • B. Herr, 1997: „Der Wahre Prophet bezeugt seine Botschaft mit dem Tod: Ein Versuch zu 1Kön 13“, *BZ* ns. 41: 69-78. • G. Hölscher, 1923: „Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion“, in *Eucharisterion Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag* (FRLANT 36), Göttingen, 185kk. • F.L. Hossfeld és I. Meyer, 1973: *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten* (Biblische Beiträge 9), Fribourg. • A. Jepsen, 1941-44: „Israel und Damascus“, *AfO* 14: 153-72. • Jepsen, 1971: „Gottesmann und Prophet. Anmerkungen zum Kapitel 1. Könige 13“, in *Probleme Biblische Theologie. FS. G. von Rad* (szerk. H.W. Wolff), München, 171-82. • G.L. Keow et al., 1995: *Jeremiah 26-52*, Dallas. • M.A. Klopfenstein, 1966: „I. Könige 13“, in *PARRHSIA*, FS. Karl Barth, 639-72. • Komoróczy G., 1992: „Bezárkózás a nemzeti hagyományba, Illés próféta és Izráel politikája az i.e. 9. században“, in *Bezárkózás a nemzeti hagyományba, Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten*, Budapest, 183-98. • R.G. Kratz, 2000: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157) Göttingen. • H.J. Kraus, 1964: *Prophetie in der Krisis. Studien zu den Texten aus dem Buch Jeremiah* (BSt 43), Neukirchen-Vluyn. • Ch. Levin, 1995: „Amos und Jeroboam I.“, *VT* 45: 307-17. • J. Lindblom, 1962: *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford. • E. Lipiński, 1977: *Proceedings of the 6th World Congress of Jewish Studies I.* 273-78. • D. Marcus, 1994: „Elements of Ridicule and Parody in the Story of the Lying Prophet from Bethel“, in *Proceedings of the Eleventh World Congress of Judaism: Jerusalem, June 22-29, 1993*, Jerusalem, 67-74. • S.L. McKenzie, 1991: *Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTSup 42), Leiden. • J.K. Mead, 1999: „Kings and Prophets, Donkeys and Lions: Dramatic Shape and Deuteronomistic Rhetoric in 1Kings XIII“, *VT* 49: 191-205. • M. Noth, 1948: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart. • Noth, 1957: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, München. • Noth, 1968: *Könige 1. Teilband: I Könige 1-16* (BKAT XI.), Neukirchen-Vluyn. • G. Quell, 1952: *Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation* (BFChTh 46/1), Gütersloh. • P.T. Reis, 1994: „Vindicating God: Another Look at 1 Kings xiii“, *VT* 44: 376-86. • J. Renkema, 1997: „A Note on Jeremiah XXVIII 5“, *VT* 47: 253-54. • J.J.M. Roberts, 1988: „Does God Lie? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature“, in *Congress Volume Jerusalem 1986* (VTSup 40, szerk. J.A. Emerton), Leiden, 211-20. • J.A. Sanders, 1977: „Hermeneutics in True and False Prophecy“ in *Canon and Authority* (szerk.: G.W. Coats és B.O. Long), Philadelphia, 21-41. • A. Schenker, 2000: „Zeuge, Bürge, Garant des Rechts: Die drei Funktionen des 'Zeugen' im Alten Testament“, in *Uő.: Recht und Kult im Alten Testament: Achtzehn Studien* (OBO 172), Göttingen, 3-6. • Ch. Schneider, 1988: *Krisis des Glaubens. Zur Frage der sogenannten falschen Prophetie im Alten Testament* (Theologische Arbeiten 46), Berlin. • H. Seebass, 1970: „Jeremias Konflikt mit Chananja“, *ZAW* 82: 449-52. • T. Seidl, 1978: *Texte und Einheiten in Jeremia 27–29* (Literaturwissenschaftliche Studie 2. Teil, Arbeit zu Text und Sprache im Alten Testament 5), Mün-



chen. • J.A. **Thompson**, 1980: *The Book of Jeremiah* (NICOT), Grand Rapids. • J.T. **Walsh**, 1989: „The Contexts of 1 Kings xiii”, *VT* 39: 355-70. • E. **Würthwein**, 1967: „Zur Komposition von I Reg 22, 1–38.” *Das ferne und nahe Wort. FS L. Rost*. Berlin. • **Würthwein**, 1973: „Die Erzählung vom Gottesmann aus Juda in Bethel. Zur Komposition von I Kön 13,” in *Wort und Geschichte. FS K. Elliger* (AOAT 18, szerk. H.Gese és H.P. Rüger), Neukirchen-Vluyn, 181-89. • **Würthwein**, 1977: *Die Bücher der Könige. 1.Könige 1-16* (ATD 11/1), Göttingen. • **Würthwein**, 1984: *Die Bücher der Könige. 1.Kön. 17-2.Kön. 25* (ATD 11/2), Göttingen. • J. **Wellhausen**, 1899: *Die Komposition des Hexateuches und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin. • B. **Wells**, 2004: *The Law of Testimony in the Pentateuchal Codes* (BZABR 4), Wiesbaden. • W. **Zimmerli**, 1963: „Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten”, in *Tradition und Situation. FS. A. Weiser* (E. Würthwein és O. Kaiser), Göttingen, 133-51. • **Zsengellér J.**, 2005: „Egytemplomúság. A kultuszhely kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában. (Egy praxisban soha meg nem valósuló teória)”, in *Elmélet és gyakorlat a zsidó-keresztény gondolkodás történetében* (szerk. Ódor B. és Xeravits G.), Pápa és Budapest, 12-75.



*Propheta Prophetæ Lupus.*

*Conflicts between the Men of God through the Old Testament*

József Zsengellér

## ILLÉS SZÜLETÉSE A PRÓFÉTÁK ÉLETE CÍMŰ MŰBEN

Xeravits Géza  
PRTA, Pápa

*Prof. Rózsa Hubának tisztelettel  
65. születésnapjára*

Illés próféta egyike az Ószövetség azon alakjainak, akik a zsidóság és a kereszténység gondolkodását mindig foglalkoztatták. Nem véletlenül, hiszen a biblikus Izrael Kr. e. 9. századának ehhez a legendás alakjához már a Szentírás néhány olyan különös megjegyzést fűz, amelyek eléggé titokzatosak ahhoz, hogy a későbbi korok gondolkodóinak fantáziáját megmozgassák. Földi pályafutásának vége — akár csak Hénoké — nem úgy záródik le, ami a világban megszokott; haláláról nincsen tudomásunk, működését égbe vételének megdöbbentő leírásával zárja a deuteronomista (2 Kir 2,9-13). Maga az Ószövetség feltételezi továbbá földi működését követő tevékenységét, amennyiben két passzus is úgy beszél róla, mint akire fontos szerep hárul az eszkatológikus kor eseményei idején (Mal 3,23-24 és Sir 48,10).<sup>1</sup>

E rövidke tanulmányunkban egy kevésbé ismert korai zsidó iratot vizsgálunk meg, a *Próféták életét*, amely Illés születésével kapcsolatban hagy ránk néhány figyelemreméltó mozzanatot.

Csodálatos születésekről szóló beszámolókkal elég gyakran találkozunk a Biblia, és az azon kívüli zsidó irodalom lapjain. Egyes személyek esetében a róluk szóló legrégebben fennmaradt történetek már

<sup>1</sup> A korai zsidó irodalom reflexióját Illés (*redivivus*) eszkatológikus szerepléséről magunk is tárgyaltuk: „Néhány adalék Illés *redivivus* alakjának korai zsidó bemutatásához”, *Athanasiana* 14 (2002) 133-42.

utalnak születésük különleges körülményeire. Az ósatyák családi életének ezeket az intim részeit gyakran kísérik, jelzik előre vagy értelmezik angyalok, isteni kinyilatkoztatás, csodás esemény (Izmael: Gen 16,7-15; Izsák: Gen 18,9-15; Jákob: Gen 25,22-26), de Izrael történetének későbbi nagy alakjainál is lelhetünk hasonlókra (Sámson: Bír 13; Sámuel: 1 Sám 1). A zsidóság későbbi irodalmának tanúsága szerint az érdeklődés egyre élénkebbé válik e téma iránt, s olyan alakok csodás születéséről is részletes beszámolókat kapunk, akiknek e fontos életszakaszát az Ószövetség nem tárgyalja. Ezek közt említhetjük nem csupán Illést, hanem pl. Noét, Melkizedeket, Elizeust is. A róluk megőrzött hagyományokat az Illésről a *Proféták életében* fennmaradt beszámolóval együtt tekintjük át.



Az ókeresztény egyház irodalmi örökségének részeként maradt ránk több nyelven és sokféle formában egy irat, amely címe szerint a profétákról szól: ὀνόματα προφητῶν καὶ πόθεν εἰσὶ καὶ ποῦ ἀπέθανον καὶ πῶς καὶ ποῦ κεῖναι („a proféták nevei, és honnan voltak, és hol haltak meg, és hogy és hol nyugszanak”).

A mű görög szövegének alábbi fő szövegtípusait ismerjük. A legrégebb szövegtanú az ún. *codex Marchalianus* (Vat.gr. 2125), a Kr. u. 6. századból (An1), s a kutatók szerint az összes többi szövegtípus ebből eredeztethető. Két változat Szalamiszi Epiphánios művei közt maradt ránk (Ep1 és Ep2), egy-egy 13. ill. 10. századi kéziratban. Egy másik szövegtanú Antiochiai Dorotheos művei közt őrződött meg (Dor), egy Bécsben őrzött, 13. századi kéziratban. A *codex Marchalianus* szövegét leginkább követő recenziót „recensio anonyma” (An2) néven emlegetik a kutatók, s egy 10. századi kézirat őrizte meg. Végül a mű egy olyan szövegtanúját kell említeni, ami az egyházatyák különböző műveiben található idézetekből állítható össze (Schol., azaz „recensio scholiis adiecta”). Görög szövegei mellett a *Proféták élete* fennmaradt latin, szír, örmény, etióp, grúz, arab, ósláv és ír fordításokban, amely arra mutat, hogy az óegyház különböző területein művünk egyaránt közkeletűségnek örvendett.<sup>2</sup>

A mű eredetileg — legnagyobb részében legalábbis — Palesztinában keletkezett, leginkább a Kr. u. első században. Annak ellenére, hogy csak keresztény iratokban maradt fenn, mégis zsidó eredetűnek kell

<sup>2</sup> Az irat bevezetéstani kérdéseire lásd elsősorban A.M. SCHWEMER, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum* (2 kötet, TSAJ 49-50), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1995-1996, 1: 12-90; illetve D.R.A. HARE, „The Lives of the Prophets”, in *OTP* 2: 379-84. Alapvető eligazítást nyújt továbbá A.M. DENIS, *et al.*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* (2 kötet), Turnhout: Brepols 2000, 577-607.

tartanunk, az egyértelműen keresztény részletek a mű szövegében világosan interpolációknak mutatkoznak.

Ami tartalmát illeti, a mű a tizenhat ószövetségi írópróféta (inkluzív Dániel!), néhány egyéb próféta (Illés, Elizeus, Nátán, Ahija, Joád, Azarja), illetve egyes változatokban keresztény alakok (Zakariás és Simeon — vö. Lk 1-2, Keresztelő János) alakját tárgyalja, nagyjából hasonló fölépítésű egységek sorában. Ezek általában — ahogy a mű címe is mutatja — az alábbiakra terjednek ki: a próféta származása, halála, temetése. Ezen túl egyes esetekben a próféta életének bizonyos eseményeit is megemlíti. E kis parabiblikus szövegek érdekesen tanúskodnak koruk zsidóságának hagiográfiai nézeteiről.



A mű második felében a szerző Illés próféta alakját is bemutatja (21. fejezet). Először eredetéről és születésének körülményeiről tájékoztatja az olvasót (21,1-3), majd a τὰ δὲ σημεῖα ἃ ἐποίησεν, εἰςὶ ταῦτα („és a jelek, amiket cselekedett, ezek”) bevezetés után egy kissé bővített beszámolót nyújt Illés csodás tetteiről (21,4-14),<sup>3</sup> végül — hiszen haláláról nem tud beszámolni — így zárja a szakaszt: τὸ τελευταῖον ἀνελήφθη ὄρματι πυρός („végezetül pedig felvétellett tüzes szekéren”, 21,15). A középső rész keveset tesz hozzá ahhoz a képhez, amit a kánoni Ószövetség szolgáltat a próféta tetteiről. Az első rész azonban meglepő anyagot tartalmaz, ami jól érzékelteti Illés csodás alakja értékelését a korai zsidóságban.<sup>4</sup>

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1. <sup>5</sup> Ἡλίας<sup>6</sup> Θεοσβίτης ἐκ γῆς Ἀράβων, φυλῆς Ἀαρών, οἰκῶν ἐν Γαλααδ, ὅτι ἡ Θεσβίς δόμα ἦν τοῖς ἱερεῦσι.</p> <p>2. Ὅτε εἶχε τεχθῆναι,<sup>7</sup> ἶδεν Σοβαχὰ ὁ πατήρ αὐτοῦ,<sup>8</sup> ὅτι ἄνδρες<sup>9</sup> λευκοφανεῖς αὐτὸν προσηγόρευον, καὶ ὅτι ἐν πυρὶ αὐτὸν ἐσπαργάνουν, καὶ φλόγα πυρὸς ἐδίδουν αὐτῷ φαγεῖν.</p> | <p>Illés, a thisbeai az arabok földjéről, Áron törzséből; Gileádban lakott, mert Thisbe a papoknak adatott.</p> <p>Amikor megszületett, látta Szobakha, az apja, hogy ragyogó fehér férfiak üdvözölték őt, és tűzzel pólyálták őt, és lángnyelveket adtak neki enni.</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

<sup>3</sup> A szerző nyolc csodát említ: eső, a careftai özvegy korsója, és fia, a Baál-papok legyőzése a Kármelen, Ahazja király halála, a király két vezérének elpusztítása, a hollóepizód, a Jordán szétválasztása.

<sup>4</sup> A szöveg az An1 alapján, lásd T. SCHERMANN, „De prophetarum vita et obitu (recensio anonyma)”, in *Prophetarum vitae fabulosae indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hyppolito aliisque vindicate*, Leipzig: Teubner 1907, 93. és SCHWEMER, *Studien*, 2: 224, 62\*-64\*.

<sup>5</sup> A Dor az első vers előtt egy hosszabb bevezetőt tartalmaz, Illés alakjának keresztény értelmezésével.

<sup>6</sup> Ep1: *add.* ὁ προφήτης („a próféta”).

- |    |                                                                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                                                     |
|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 3. | καὶ ἔλθων ἀνήγγειλεν ἐν<br>Ἱερουσαλήμ <sup>10</sup><br>καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ χρησμός·<br>μὴ δειλιάσῃς· <sup>11</sup><br>ἔσται γὰρ ἡ οἴκησις αὐτοῦ <sup>12</sup> φῶς<br>καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἀπόφρασις <sup>13</sup><br>καὶ κρινεῖ τὸν Ἰσραήλ. <sup>14</sup> | És elment, tudtul adta<br>Jeruzsálemben,<br>és mondta neki a jósdá:<br>„Ne félj!<br>Az ő lakása ugyanis fény lesz,<br>és szava ítélet,<br>és ítélni fogja Izraelt”. |
|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

A szövegrészlet számos érdekes mozzanatot tartalmaz, mi csak azokat kívánjuk kiemelni, amelyek szorosan a gyermek születéséhez kapcsolódnak.

### *Férfiak megjelenése*

A gyermek megszületését közvetlenül apja vizuális tapasztalása kíséri. Szándékosan fogalmazunk bonyolultan, ugyanis a legtöbb szöveg-tanú nem egyértelmű ennek a tapasztalásnak a természetét illetően. Ugyan az Ep1 kifejezetten látomást említ, a többi szöveg-tanú azonban személyek tényleges megjelenéséről tudósít. Ugyanígy, a megjelenő alakokat illetően csupán egyetlen forrásunk explicit: a Dor kifejezetten angyalokat említ a többi szöveg-tanú „férfiak” kifejezése helyett. Azonban a jelenés angyali volta ezekben a változatokban is valószínű: a fehér szín az ószövetségi és korai zsidó gondolkodásban egyrészt a kultusszal kapcsolatos, másrészt viszont — ha szabad így fogalmazni — a transzcendens szférát jelzi (említsük csak a Dn 7,9-et, úgy a Septuaginta mint Theodotion szerinti szövegében, vagy az Újszövetség-ből Jézus színeváltozását, illetve a λευκός szó összes előfordulását a Jelenések könyvében).

A megjelent férfiaknak — meglepő módon — nincsen semmilyen közlendőjük az apával. Feladatuk a gyermek üdvözlésére és ellátására szorítkozik. Ami az előzőt illeti, a görög a προσαγορεύω igét használja, aminek jelentése kettős: egyrészt „üdvözöl”, másrészt „nevez”. A Septuaginta a szó mindkét jelentését tartalmazza (egyfelől Bölcs 14,22; 1 Makk 14,40; illetve 2 Makk 1,36; 4,7; 14,37), az Újszövetség pedig a Zsid 5,10-ben az utóbbit (Krisztus főpapnak neveztetik). Itt ha a προσ-

<sup>7</sup> Ep1: ἔτεκεν ἡ μήτηρ αὐτοῦ („megszülte az anyja”); Dor: ἔμελλε τεχθῆναι, An2: ἤμελλε τεχθῆναι, Ep2: ἔμελλε τίκτεσθαι („éppen megszületni készült”).

<sup>8</sup> Ep1: *add.* ὀπτασίαν („látomást”).

<sup>9</sup> Dor: ἄγγελοι („angyalok”).

<sup>10</sup> Ep1: *add.* τοῖς ἱερεῦσι („a papoknak”).

<sup>11</sup> Ep2: θάρσει („légy bátor”).

<sup>12</sup> Ep1: τοῦ παιδός σου („a fiad”).

<sup>13</sup> An2: *add.* καὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ μετὰ τῶν πετηνῶν καὶ ὁ ζῆλος αὐτοῦ ἄρεστος ἐνώπιον κυρίου („és madarak közt fog élni, és buzgalma tetsző lesz az Úr előtt”).

<sup>14</sup> Ep1, Ep2, Dor, An2: *add.* ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν πυρὶ („karddal és tűzzel”).

αγορεύω-t „nevez” értelemben használják, mindig passzív alakot találunk, ugyanakkor a klasszikus görög aktív formákban is ismeri ezt a jelentést. Jelen esetben mindenesetre „üdvözölni” értelemben célszerű a szót fordítani, ugyanis további, névadásra utaló nyomot nem találunk a szövegben.

Az angyalok jelenléte Anna Maria Schwemer értelmezése szerint azt a célt szolgálja, hogy Illés életének mintegy keretet adjon. Az élete végén a mennyei szekéren égbe ragadott próféta születésénél is transzcendens alakok asszisztálnak, szinte azok vezetik be ebbe a világba.<sup>15</sup>

### Fény-jelenség

Mint láttuk, a gyermeket üdvözlő férfiak ragyogó fehérek. A ragyogás, illetve fényesség azonban magának a gyermeknek is jellemzője: a férfiak tűzzel pólyálják, és lánggal etetik, anélkül, hogy baja esne, az apjának adott orákulum pedig azt állítja róla, hogy a lakása fény lesz.

Érdeemes ebben az összefüggésben megemlíteni Noé születésének a korai zsidóságban kialakult hagyományát. Ennek legépebben megmaradt változatát az etióp nyelvű Hénok könyve 106. fejezete őrízte meg számunkra, de szinte szó szerint idézi egy — úgy tűnik — kifejezetten Noé alakjával foglalkozó, rendkívül töredékes, a qumráni könyvtárból előkerült, héber nyelvű kompozíció, a *Noé könyve* is (1Q19).<sup>16</sup> Hasonló hagyománykörben mozog továbbá a qumráni első barlangból előkerült, arám nyelvű *Genezis-apokrifon* jelenlegi állapotban fennmaradt 2-5. hasábjainak anyaga is.<sup>17</sup> Ezek szerint Noé apja, Lámek, a gyermek születésekor kétségbe vonja saját apaságát, s angyalokra gyanakszik („különleges fiút nemzettem, aki nem olyan, mint egy emberi lény, hanem olyan, mint az ég angyalainak gyermekei... Nem úgy tűnik, hogy az enyém, hanem az angyaloké...”, 1 Hén 106,5-6). A gyermek a fehér fény jegyeit viseli ugyanis magán („Teste fehér volt, mint a hó... a szemeit pedig, midőn kinyitotta, az egész ház fénylett, mint a nap...”, 1 Hén 106,2). A ragyogás leírásának töredéke az 1Q19 anyagán is megmaradt (1Q19 frg. 3, 3-6):

<sup>15</sup> Vö. SCHWEMER, *Studien*, 2: 235.

<sup>16</sup> Szövegkiadás: J.T. MILIK, „19. Livre de Noé”, in *DJD* 1: 84-86; vö. F. GARCÍA MARTÍNEZ, „4QMess Ar and the Book of Noah”, in idem, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9), Leiden: Brill 1992, 1-44 (= „4Q Mes. Aram. y el libro de Noé”, in *Escritos de Biblia y Oriente. Miscelánea conmemorativa del 25 aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén* [eds. R. Aguirre and F. García Lopez, *Salamanticensis* 28 /1981/] 195-232).

<sup>17</sup> A műhöz lásd: pl. J.A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary* (BibOr 18), Róma: Pontifical Biblical Institute 1966.

ʔydbkn yk dl wh rnk?b ...el]sőszülett született, mert dicsók[...  
 ʔta ʔml har rvakw whyba? ...] az atyja, amikor pedig látta Lámek a [...  
 ʔvmvh ydwj k tybh yrth ta ? ...] a ház szobáit, mint a nap sugarai[...  
 ʔ ta t[bl l? ...] megrémülve [...

Hasonlóképpen hangsúlyozza a megszületett gyermek különleges — fénylő — jellegét a legendának a *Genézis-apokrifonban* megőrzött változata is (1QApGen v 12-13):

avmʔvk yhmy[ aj ndw yb absn yhwpaal arca felemeltetett előttem, és fénylettek szemei,  
 mint a n[ap...  
 ʔl awhw rwn -d amyl w[ ez a gyermek fény, és ő...

A személyből áradó fény, illetve a fényben lakás a zsidó tradícióban az *angelifikációhoz*, illetve maguknak az angyaloknak személyéhez kapcsolódik. Elég talán Mózes angelifikációját említeni két Qumránban előkerült iratról, a 4Q374-ről és a 4Q377-ről,<sup>18</sup> ahol Mózes arca a hegyről lejöve fénylik. Az itt megőrzött nézet nem pusztán az Exod 34,29-35 ismétlése, ugyanis az Exodusban Mózes fénylő arccal jön le a hegyről, míg a 4Q374 esetében a megrettent nép megerősítésére fénylik föl az arca. De utalhatunk az ószláv nyelvű Hénok könyve elejére is,<sup>19</sup> ahol a megjelenő angyaloknak „arcuk, mint a fénylő nap, szemeik, mint égő lámpások, szájukból tűz tört elő” (2 Hén 1,5a). Ezt a képet az Újszövetség is alkalmazza, pl. a Jelenések könyve elején megjelenő Krisztus bemutatásakor (Jel 1,12-16; az Ószövetségben vö. ehhez Dn 7,9-10).

### Táplálék

A férfiak a megszületett Illést lángnyelvekkel táplálják. A tűzet evő leendő próféta képe egyértelműen mutat vissza Izajás meghívásának biblikus beszámolójára, az ajkak tűzzel való megtisztításának, mint a feladatra alkalmassá tevő aktusnak végrehajtására. Illés eszerint születésétől fogva csodálatos módon képessé lett téve majdani feladatának betöltésére.

<sup>18</sup> Vö. XERAVITS G., *King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47), Leiden: E.J. Brill 2003, 121-27, illetve C.H.T. FLETCHER-LOUIS két tanulmányát: „4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology”, *DSD* 3 (1996) 236-52 és „Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls”, *DSD* 7 (2000) 292-312.

<sup>19</sup> Az ószláv szöveg megtalálható: A. VAILLANT, *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française*, Párizs: Institut d'études slaves 1952. Kommentált fordítását lásd *OTP* 1: 91-221.

A táplálék jelkép-értékűsége, mintegy programmatikus volta sokfelé előfordul a zsidó-keresztény tradíció írott hagyományában. S itt ne pusztán Dánielnek és társainak dietáris szempontból kóser étrendjére gondoljunk a babiloni királyi udvarban. Sokkal figyelemremélőbb pl. a Keresztelőnek (Illés *redivivusnak* [!]) az étrendjére gondolunk az evangéliumi beszámoló szerint. Az pedig, hogy egy gyermek majdani hivatásának megfelelő, vagy azt idéző táplálékot vegyen magához mindjárt születése után, az ószláv Hénok végén található Melkizedek-epizódban is előkerül.<sup>20</sup> A Melkizedek születésével kapcsolatos eseményeket a mű meglehetősen hosszú 71. fejezete tartalmazza. Érdemes jellegzetes elemeit megfigyelnünk. Melkizedek anyja (Szofanim vagy Szotonim [Софоним]) meddő, de halála előtt mégis fogan, anélkül, hogy férje vele lett volna, mire szegyenében elbújik (2 Hén 71,1-3). Mikor férje megtudja a dolgot, szegyenében és haragjában elküldi magától az asszonyt, aki — korára hivatkozva — magyarázkodni próbál, de sikertelenül, erre meghal (71,4-9). Nir, a búsongó férj Isten bocsánataért esd, s a szöveg rövid recenziója szerint ezután megjelenik neki Gábrriel (*angelus interpretis*), és megvigasztalja, hogy neje nem miatta halt meg, a gyerek pedig Isten ajándéka (71,10-11). Nir bátyjához, Noéhez siet, elmondja neki a történeteket, aki visszaszalad Nir szobájába, ahol a halott asszony éppen szülni kezd. Nir és Noé elhatározzák, hogy titokban eltemetik az asszonyt, de mire visszatérnek az előkészületek után, az asszony ágyán ott találják a megszületett gyermeket. A két férfi megrémül, mert a megszületett gyermek teljesen fejlett (a hosszú recenzió szerint hároméves-forma, *яко трилѣтень*), és Istent dicsőíti (71,12-19). A gyermek papi jelet (*печать свѣтителства*) visel. Noé és Nir hálát adnak a papi vérvonalmegújításáért, a gyereket megtisztogatják, papi ruhát adnak rá, megettetik és Melkizedeknek nevezik (71,20-21).

Mint látható, az 1 Hénokban és a *Genesis-apokrifonban* megőrzött Noé születése-hagyománnyal elbeszélésünk több szálon párhuzamosan fut. Ami számunkra érdekes, az viszont a Próféta élete Illésével való összecsengés. Noé és Nir ugyanis, miután felöltöztették a gyermeket (vö. *ἐν πυρὶ αὐτὸν ἐσπαργάνουν* a Próféta életében), „a szent kenyeret (*ризы свѣтителства*) adták neki, és ő megette” (2 Hén 71,21), tehát a papok által a templomban fogyasztott étellel táplálták (vö. Mt 12,4).

<sup>20</sup> Ez az eredetileg feltehetőleg héber nyelven, a Kr. u. első században komponált mű elsősorban Hénok mennyei utazásait beszéli el, de befejező részében rövid epizódokat közöl a Hénok utáni pátriárkák életéből is. A szerző Melkizedek születését a vízözön előtti időre helyezi, s az ő alakjával zárja könyvét.



### Orákulum és ítélet

Emeljünk még ki az Illés „gyermekség-történetének” utolsó verséből két fontos motívumot: apjának jeruzsálemi látogatását, illetve Illés szerepének meghirdetését.

A fentebb idézett korai zsidó szövegek némelyike tudunkra adja, hogy a csodás születéstől megrettent apa segítséget kér az esemény értelmezésében. Noé születésénél az atya, Lámek, először saját apjához, Metuselahhoz fordul segítségért, aki azonban nem tud mit kezdeni az esettel, és tovább megy az ő apjához, Hénokhoz tanácsért (1 Hén 106,4-9; 1QApGen iv 19-23). Mindkét szöveg aláhúzza, hogy az eset fontossága megkövetelte, hogy Metuselah nagyon nagy távolságra is felkeresse Hénokot (1 Hén 106,8: „eljött hozzám a föld széleihez”, ill. 1QApGen iv 23: „és felment magasra, Parwainba”). Hénok mindkét esetben megadja a különös események magyarázatát. Melkizedek születésekor részben hasonló dolgok történnek, hisz Nir, az atya gyorsan elmegy fivéréhez Noéhoz tanácsért, aki azonban kevésbé sikeresen jár el, mint Hénok, és csak egy horror-történetbe illő temetési jelenetre futja kompetenciájából.

A tanácskérés motívuma mindenesetre közös mindhárom hagyományvonalban, csak Illés esetében nem rokon, hanem a jeruzsálemi „jósda” (χρησμός) a megkérdezett. Hogy ez nem más, mint a templom (fő)papja, azt két dolog mutatja. Egyfelől, a jósda válasza formai szempontból az Ószövetség egy tipikusan papi megnyilvánulásának, a papi üdvorákulumnak (*priesterliche Heilsorakel*) alapvető elemével indít: „ne félj!”<sup>21</sup> Másfelől, a Próféták élete következő, Elizeussal foglalkozó fejezetében a következő, születéssel kapcsolatos esetet olvassuk:

- |     |                                                                                                   |                                                                                                            |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2b. | ἡνίκα ἐτέχθη<br>ἐν Γαλγάλοις ἢ δάμαλις ἢ χρυσῆ<br>ὄξυν ἐβόησεν<br>ὥστε ἀκουσθῆναι εἰς Ἱερουσαλήμ· | Amikor megszületett,<br>Gilgalban az aranyborjú<br>élesen felordított,<br>hogy elhallatszott Jeruzsálembé; |
| 3.  | καὶ εἶπεν ὁ ἱερεὺς διὰ τῶν δήλων<br>ὅτι προφήτης ἐτέχθη Ἰσραήλ                                    | és mondta a pap jósjelek által,<br>hogy próféta született Izraelnek.                                       |

Itt a próféta születésének ismét Jeruzsálemig ható következményei vannak, s a megszületett személy azonosítását a pap (ὁ ἱερεὺς) végzi el — a „jósjelek”, amikről a szöveg beszél, az Urim és Tummim.

Végezetül, Illés alakját a jeruzsálemi pap az „ítélettel” karakterizálja. Ezzel lezárja azt az ívet, amit az angyalok megjelenésével indí-

<sup>21</sup> Lásd többek közt J. BEGRICH, „Das priesterliche Heilsorakel” (ered. 1934), repr. in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB.AT 21), München: Chr. Kaiser 1964, 217-31; E.W. CONRAD, „Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation”, *ZAW* 93 (1981) 234-46; „The ‘Fear not’ oracles in Second Isaiah” in *VT* 34 (1984) 129-52.

tott, hiszen ez az ítélethirdetés nem másra vonatkozik, mint a Malakiásnál, Sirák fiánál, meg Qumránban a 4Q521 és 4Q558 szövegeken, valamint az Újszövetségben megfigyelhető hagyományra, mely szerint Illés a végső idők előfutáraként újra eljön. Ezért sokkal valószínűbb, hogy az An1 rövidebb olvasata az eredetibb, mert a többi szövegtanú bővítése (ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν πυρὶ) Illés *redivivus* kiemelkedő eszkatológikus szerepe helyett két történeti tettére utal (Baál-papok, és a tűz lehívása az égből), s ezzel a „gyermekség-történet” teológiai ívét megtöri.



Illés próféta — mondhatjuk bátran — a korai zsidóság és a születő kereszténység szemében egyaránt az Ószövetség egyik legfontosabb személyének számított. Nem csoda, ha alakját annyiszor vették fel újra és újra a kor szerzői. Újraértelmezéseinek hangsúlya általában eszkatológikus funkcióján nyugszik. A *Próféták élete* e rövid szakasza — jóllehet születéséről beszél — szintén az ítélet előhírnökét üdvözli benne. Azzal viszont, hogy születésének és gyermekségének legendás elemeit hangsúlyozza, az őt küldő Isten erejét dicsőítve evilági alakjának tekintélyét is kiemeli. A Krisztus születése körüli idők zsidóságának szüksége volt ehhez az Illéshez hasonló kiemelkedő példaképekre, akiknek alakjában rá tudtak ismerni a mostoha történeti körülményekben is szabadítást hozó Istenük gondviselésére.



### The Birth of Elijah in the *Vitae Prophetarum*

Géza Xeravits

In this short paper, we focus on the story of the birth of the prophet Elijah, as recounted by the early Jewish hagiographic writing *Lives of the Prophets (Vitae Prophetarum)*. When treating this event, the author of the *Lives* emphasises four characteristics: the appearance of splendid men, the presence of light, the importance of food, and the themes of oracle and judgement. In using these characteristics, the author of the *Lives* deals with such topics that are common in some early Jewish writings, such as 1 Henoch, 2 Henoch, 1QApGen, 1Q19, 4Q374, 4Q377.

Elijah appears in the *Lives* as an extraordinary personality, who, from the very first moment of his life, was especially consecrated to his future task as a prophet. For the early Jewish audience, the figure of Elijah—presented in this manner—was an ideal or model figure, witnessing the active providence of God within the severe circumstances of life and politics.



PRÓFÉTÁK PÁLNÁL ÉS MÁTÉNÁL,  
AVAGY AZ APOSTOL TEOLÓGIÁJÁNAK NYOMAI  
AZ ELSŐ EVANGÉLIUMBAN

Kókai Nagy Viktor  
Budapest

TARTALOM: 1. A mátéi gyülekezet helyzete; 2. Pál tanítása a prófétálásról;  
3. Máté tanítása a prófétákról; 4. Próféták, vagy tanítók?

Sokak számára talán alapvetően disszonánsnak tűnhet egy olyan megközelítés, amely Máté evangéliumának tanítását a páli teológiával veti össze. Ennek oka a protestáns ortodoxia gondolkodásában keresendő, ahol történtek már erre kísérletek, mint ahogyan az ebből a törekvésből levont konklúziók tévessége is sok esetben bizonyítást nyert. Mégis, ennek a hatástörténeti tehernek a tudatában is úgy véljük, érdemes eltöprengeni a témán, bármilyen következtetéseket vonjunk le a cikk végén. Elsőként azt vizsgáljuk meg, történetileg elképzelhető-e, hogy Pál tanítása a mátéi gyülekezetben megjelent és annak teológiájára hatást gyakorolt. Másodszor arra a kérdésre kell válaszolnunk, miként vélekedett Pál a prófétálásról, majd nagyító alá kell vennünk Máté véleményét ugyanerről a kérdésről. Végezetül össze kell vetnünk ezt a két véleményt és felmutatni a közös gondolatokat, illetve választ találni arra, miként formálódik az egyház történetében a próféták alakja ebben a néhány évtizedben, ami az evangélium keletkezése és Pál működése között fennáll.

## 1. A MÁTÉI GYÜLEKEZET HELYZETE

A mátéi gyülekezet homogenitásának kérdése nagyon fontos témánk szempontjából. A kutatók már régóta felfigyeltek az evangéliumban megjelenő ellentmondásokra. Miért van az evangéliumban kétfajta missziói parancs (10,5k; 15,24 / 28,18 – 20; 24,14)? Az egyik csak Izraelre irányul, a másik univerzalitást parancsol. Ezzel összefüggésben azonban utalnunk kell arra a nézőpontra is, amelyik a Mt 10,5k-et sem úgy értelmezi, mint ami leszűkíti a missziós tevékenységet Izraelre, hanem úgy, mint ami éppen Izrael missziójára is felszólít, mivel ez is fontos eleme volt Jézus eredeti igehirdetésének. A tanítványok ezek szerint tehát misszionáriusok minden nép számára, különös tekintettel Izraelre.<sup>1</sup> Ugyanez a különbség észrevehető a Tóra értelmezésben is, míg az 5,17 még a legkisebb parancsolat betartását is előírja, addig az aranyszabály (7,12), ill. a szeretet kettős parancsa (22,36-40) ugyancsak a népek felé való nyitásról tesz bizonyosságot. Hasonló módon Máté egyházképe is kettős, mint ahogyan azt az Isten országáról szóló példázatok tanúsítják (13. fejezet). Sőt, ez a kettősség figyelhető meg a végítélet témájában is (21,43; 22,7; 27,15 / 25,31-46; 25,31k). De erre találunk példát a gyógyításokról szóló történetekben is, miközben Jézus ellenvetés nélkül meggyógyítja a kafernaumi százados szolgáját közvetlenül a hegyi beszéd elhangzása után (Mt 8,5kk), vonakodik megtenni a kánaáni asszony lányának esetében, hivatkozva Izrael elsőségére (Mt 15,21kk). Az eltérések megválaszolására sokféle tézis született. Az első megállapítás, amit le kell szögeznünk, a különféle szövegek sorrendje az evangéliumon belül nem jelent időbeli különbséget az evangélista, illetve gyülekezete számára. Más szavakkal, amikor Máté leírja az egyik missziói parancsot, a másikkal is egyetért, és tudatában van annak, hogy az is bekerül majd evangéliumába. A rendelkezésére álló anyagok között nem azok keletkezésének időrendisége volt a döntő, hanem az általa elképzelt és megalkotott elbeszélés menete, a „hellenista és zsidókeresztyén elképzelések egyenlőképpen oszlottak el tradíció és redakció között”.<sup>2</sup> Éppen ezért nem gondolom elfogadhatónak, hogy pl. a hegyi beszédben még nem lehet szó az univerzális missziói parancsról, mivel az majd csak a Mt 28 végén jelenik meg, hiszen mint ahogyan a gyógyítás-történetek is mutatják, az evangéliumon belüli sorrend nem mérvadó.

Mi okozhatta, hogy ezeket a különféle hagyományokat a mátéi gyülekezet és az evangélista maga is elfogadta? Erre válaszként szá-

<sup>1</sup> Vö. Frankemölle 1996: 101, a szerző Lohmeyer, *Der Apostelbegriff im Neuen Testament* című művére hivatkozik.

<sup>2</sup> Vö. Frankemölle 1983: 66.

mos értelmezés született, most csak néhány példára szorítkozunk. Volt egy olyan nézet, miszerint ezek az eltérések azzal magyarázhatók, hogy az evangélium mögött nem egy író feltételezünk, hanem csakúgy, mint a János evangéliuma mögött, egy írói kört (*K. Stendahl*). Feltűnik az a nézet is, hogy Máté evangéliumában a zsidókeresztyének pogányokat, ill. pogánykeresztyéneket integrálni akaró törekvése tükröződik (*C.W.F. Smith*), ami főleg az Isten országáról szóló hasonlatokból válik világossá. Ugyanakkor más, Máté szociális helyzetét tekintő alapvetőnek az ellentétes gondolatok (*contradictory ideas*) megértéséhez (*K. Tagawa*).<sup>3</sup> Volt, aki úgy gondolta áthidalni ezt a problémát, hogy két evangélistát látott a Máté evangéliuma mögött, az egyik Kr.u. 64-70 között írta meg az evangélium első, zsidókeresztyén verzióját, majd egy pogánykeresztyén szerző dolgozta volna azt át 70 és 115 között.<sup>4</sup> Illetve olyan nézettel is találkozunk (*K.W. Clark*), mely elgondolás szerint, az evangélium írója maga pogánykeresztyén volt, aki művét Szíriában írta, ahol már Pál idejében érzékelhetővé vált a pogánykeresztyének erőteljes jelenléte<sup>5</sup> így ebből adódnának az evangéliumon belüli ellentétek. A felsorolt kutatási eredmények alapján, de különösen is a bibliai ígék alapján, kijelenthetjük, hogy Máté szemében az egyház csakúgy, mint a gyülekezet *corpus permixtum*, amely kifejezés ebben az esetben nem csupán a bűnösök-megtértek vegyeségére vonatkoztatandó, hanem a gyülekezet származási összetételére is. Ezt tűnik alátámasztani az a tény, hogy éppen Antiochia, az evangélium keletkezési helye volt az a város, ahol számos pogány is csatlakozott a gyülekezethez. Ez azért nagyon fontos, mert a zsidó megújító mozgalmak gondolkodásának nem igazán képezte szerves részét a pogányok felé való nyitottság, befogadásuknak gondolatáról nem is beszélve, hiszen ők Izrael házáat akarták megújítani (vö. pl. qumrani közösség, zélóták).

Az Apostolok Cselekedetéből megtudjuk, hogy a jeruzsálemi zsidókeresztyén közösség kinyílása a misszió tevékenységében már a kezdet kezdetén számos hellenista zsidó embert szólított meg (ApCsel 6,1kk), akik bizonyosan rögtön nem váltak külön az ősgyülekezetten belül, de ezzel kezdetét vette egy differenciálódás.<sup>6</sup> Az is elképzelhető, hogy ez a differenciálódás már a palesztinai keresztyénségben két réteg kialakulásához vezetett és ebből az egyik szoros rokonságban állt a hellenista kegyességgel.<sup>7</sup> Ezt a tendenciát csak még inkább

<sup>3</sup> Wong 1992: 22kk; Wong részletes kutatástörténeti áttekintést ad könyvében, kezdve *Baur*tól egészen *Luzig* (2-27); Külön *Tagawa* nézetéhez in France 1984: 206k.

<sup>4</sup> Abel 1971: 142. 148. 151.

<sup>5</sup> Clark 1980: 110; vö. továbbá France 1984: 102kk.

<sup>6</sup> Holtz 1985: 105.

<sup>7</sup> Bultmann 1965: 5. 9kk.

erősítette, hogy Jézus tanításai meglepő intenzitással terjedtek számos hellenista városban (Damaszkusz, Cézárea, Tirusz, Szidón, Ptolemais és Antiochia) és nem csupán a zsidók, de a pogányok között is. Ezeken a helyeken az elhíntett mag jó termőföldet talált, mivel megoldási lehetőséget helyezett kilátásba a zsidók és pogányok közötti feszültségeke egy univerzális zsidóság formájában, ami kifelé nyitott volt.<sup>8</sup> Nem véletlen, hogy éppen evangéliumunk keletkezési helyén nevezték elsőként a csoport tagjait keresztényeknek (ApCsel 11,26).

„Máté ellentmondásokat összekapcsoló, interkulturális teológiája egy multikulturális gyülekezetnek íródott, melynek ugyanolyan teljes jogú tagjai voltak a zsidókereszténynek, mint a pogánykereszténynek”.<sup>9</sup>

Ezt a megállapítást csak alátámasztja az a tény, amiről az ApCsel 11,20kk is beszámol, hogy éppen Antiochia lett a kiindulási pontja annak a reformnak — bizonyosan összetétele miatt — ami végül, hosszú vita után, a pogánykereszténynek elfogadásához vezetett a zsidókereszténynek részéről, ennek a nyitásnak lett az eredménye az a levél, amiről az ApCsel 15,20kk-ben olvashatunk. Ebben a városban nagyon markánsan jelentkezik a hellenista zsidókereszténynek missziójának és a héberek missziójának, tehát a kétirányú misszió összetalálkozásának problematikája, hiszen az nyilvánvaló, hogy a város nem csupán az előbbi, de az utóbbi csoporttal is intenzív kapcsolatokat ápolt, erre enged következtetni a Gal 2,11kk. Ebből a részből az is egyértelművé válik, amit az ApCsel 13,1 is állít, hogy Pál aktívan részt vett az antiochiai gyülekezet életében, ott tanított és missziós feladatokat látott el.

„A leginkább konfliktus terhes pont hellenisták és héberek között az Antiochiai gyülekezet maradt, mint az egyetlen keresztény gyülekezet, ahol a pogánykereszténynek mellett jelentős számú zsidókeresztény is tartózkodott. Elképzelhető, hogy a két csoport létszáma ugyanannyi lehetett”.<sup>10</sup>

Ha viszont a mátéi gyülekezet túlnyomóan pogánykeresztényekből állt, az is elképzelhető, hogy az üldözéseket sem a zsidóktól szenvedték el legfőképpen, hanem a pogányoktól.<sup>11</sup> Ennek viszont ellentmondani látszik *Josephus*, aki azzal kapcsolatban említi Antiochia városát Sidón és Apameia mellett, hogy itt a pogány városlakók nem engedtek, egyetlen zsidót sem meggyilkolni, vagy börtönbe vetni a zsidó háború forrongó kezdetén.<sup>12</sup> Persze mindezt nem feltétlenül

<sup>8</sup> Theissen 1997: 56. továbbá 66.

<sup>9</sup> Wong 1992: 28k.

<sup>10</sup> Gnilka 1999: 265; vö. továbbá Holtz 1985: 106.

<sup>11</sup> Strecker 1984: 46.

<sup>12</sup> BJ II:17.

jelenti azt, hogy ez a kegyes gyakorlat a keresztyénekre is alkalmazva lett volna, arra azonban feltétlenül utal, hogy még a zűrzavaros időkben sem a bűnbak keresése volt az elsődleges tevékenység a városban, illetve a kisebbségben levő zsidóság megvádolása, hanem a kikötővárosban lakóit inkább bizonyos vallási tolerancia jellemezte. Természetesen az az álláspont is megjelenik a gyülekezet összetételét illetően, miszerint, Antiochiában csekély számú pogánykeresztyén élt a zsidókeresztyén dominanciájú gyülekezetben.<sup>13</sup> Megjegyzendő, hogy ez utóbbi álláspont sem indokolná a pogányellenességet, hiszen, mint azt *W.D. Davies* is megállapítja, a zsidóság messiási váradalmainak szerves részét képezte a pogányok megtérése és bizonyos törvények hatályon kívül helyezése.<sup>14</sup> Nyilván a gyülekezet összetételére vonatkozó arányszámokat pontosan meghatározni ma már meglehetősen nehéz, de az mindenféleképpen érdekes tény, hogy nevéből adódóan a gyülekezet második püspöke már pogány lehetett (*Evodius*), majd a következő *Ignatius* volt, ő pedig már igazán nem tolerálta a gyülekezetben belüli zsidó szokásokat, ez pedig egyértelműen pogány többségre utaló jel.<sup>15</sup> Azt mindebből kiindulva biztosan állíthatjuk, hogy a gyülekezet, ahol az első evangélium szerzője alkotott egy vegyes közösség volt, egyaránt voltak benne úgy pogány- mint zsidókeresztyének, akik feladatuknak érezték, hogy Jézus tanítását minél szélesebb körben ismertté tegyék.

„Az bizonyos, hogy Antiochiában született meg a jeruzsálemi első 'anyaegyház' teljes szétszórátása után (70 után) a második 'anyaegyház', amely már tipikusan hellenista teológiát vallott és hirdetett. Itt lépett a zsidó partikularizmus helyébe a földkerekség perspektívában gondolkodó univerzalizmus, amelynek gyakorlati kicsengése az volt, hogy innen küldték szét a pogány világba a misszionáriusokat, első renden Pál apostolt és munkatársait”.<sup>16</sup>

Végezetül utalhatunk még egy hipotézisre, melyet *U. Luz* említett egy alkalommal, ami azonban nem léphet túl saját határain, éppen ezért, csak elméleti lehetőségként vethető fel. Tudjuk, hogy Antiochia a kor harmadik legnagyobb városa volt,<sup>17</sup> ami elképzelhetővé tenné, hogy esetlegesen több keresztyén gyülekezet létezett a városban. Egy pogánykeresztyén és egy zsidókeresztyén. Az előző lenne az ApCselben szereplő elbeszélések homlokterében, a második evangéliumunk hátterében. Azonban ezen állítás igazolására semmilyen bizonyítékot

<sup>13</sup> Fiedler 1986: 82.

<sup>14</sup> Davies 1970: 42kk. 76.

<sup>15</sup> Abel 1971: 151.

<sup>16</sup> Farkas 1987: 40; Vö. továbbá Gnlika 1999: 262k.

<sup>17</sup> BJ III:2.



nem tudunk felhozni, mint ahogyan cáfolatára is csak indirekt bizonyíték áll a rendelkezésünkre. Meglehetősen furcsának tűnne, ha az ApCsel egy szót sem ejt egy zsidókeresztyén közösségről, amennyiben az létezett volna, arról nem is beszélve, hogy az kiváló támaszpont lehetett volna a zsidókeresztyén gondolatok hirdetéséhez, nem lett volna szükség arra, hogy minden ilyen jellegű probléma Jeruzsálemig gyűrűzzön.

Úgy tűnik, egyáltalán nem megalapozatlan tehát, ha Pál tanításainak nyomait kutatjuk az első evangélium gondolkodásában. Annak története és tagjainak összetétele megengedi a feltételezést, az apostol tanítványai aktívan dolgoztak a gyülekezetben, és adták tovább a páli teológiát, ami aztán formálódva, átgondolva és aktualizálva megjelenik Máté evangéliumában. Vajon lehet-e bizonyítani ezt a feltevésünket a prófétálni/ próféta-ság/ próféták kifejezések kapcsán is?

## 2. PÁL TANÍTÁSA A PRÓFÉTÁLÁSRÓL

Pál leveleiben meglepően kevés alkalommal találkozunk a προφητεύειν igével és ezen előfordulások is az 1 Korinthusi levélre szorítkoznak, ennél jóval egyenletesebben elosztva és sokkal több alkalommal találkozunk a prófétálás és próféta(ák) főnevekkel. Külön kell majd szólnunk az 1 Kor 14-ről, ami a páli hagyatékban nagyon fontos helyet foglal el, hiszen a szó összes előfordulásának több mint a fele ebben az egy fejezetben található (25/13). Ami a listát áttekintve rögtön szembetűnik, hogy az apostol meglehetősen kevés helyen említi konkrétan az ószövetségi prófétákat, összesen három alkalommal. Ezek közül kétszer arról beszél, hogy a prófétákat megölték, ahogyan arra Illés is hivatkozott egykoron (Róm 11,3) és mint ahogyan Jézussal is tették (1 Tesz 2,15) és csupán egyetlen egyszer (!) szól arról, hogy a próféták megígérték Jézust (Róm 1,2), vagyis Jézus személyében betöltettek a próféciák.<sup>18</sup> Minden más alkalommal a prófétálásról úgy szól, mint kegyelmi ajándékról, amit a gyülekezet tagjai megkaphatnak, és amivel szolgálniuk kell (Róm 12,6), de ami nem tehet elbizakodottá senkit, mert ugyan az ajándékok mások-mások, de egy a Lélek, aki adja azokat (vö. 1 Kor 12,10.28kk; 14,1), és mindig lesznek olyanok a gyülekezetben, akik semmiféle ajándékkal nem büszkélkedhetnek (1 Kor 12,29; 14,5). Éppen ezért a lelki ajándékokkal való élest a szeretet kell áthassa (1 Kor 13,2.8), úgy a próféták, mint a gyülekezet részéről, akiket int az apostol, a prófétálást ne vessék meg (1 Tesz

<sup>18</sup> Ez a statisztikai adat természetesen csak a „próféta (ák)”, „prófécia” kifejezésekre vonatkozik, és nem azt jelenti, hogy a páli anyagban ne találkoznánk olyan utalásokkal, melyek konkrét próféciákat idéznek, és ezzel kapcsolatosan megállapítják, azok Jézusra, ill. tanítványaira vonatkozó voltát pl. Róm 9,27.29; 10,20 stb.

5,20). Ez utóbbi kijelentés arra enged következtetni, hogy bármennyire is jónak tartotta Pál a prófétálást, a gyülekezetekben kritizálhatták azt, és más karizmákat még fontosabbnak tarthattak (vö. 1 Kor 14). Valamint abból a tényből kiindulva, hogy ez a kegyelmi ajándék főképpen Korinthusban és Thesszalonikiben okozott problémát, arra is következtethetünk, hogy különösen az idegen, görög kultúra talaján hathatott furcsának ez a karizma.<sup>19</sup>

Témánk szempontjából talán a legfontosabb mindezekon túl, annak a megállapítása, hogy Pál miként vélekedik magáról a prófétálásról, mint gyülekezetet építő tevékenységről. Ezt megértenünk az 1 Kor 14. fejezete segít, amiben az apostol a nyelveken szólással hasonlítja össze a prófétálás ajándékát. A fejezetet elolvastva, első pillantásra a következő megállapításokat tehetjük a prófétálásról. Pál egyértelműen a prófétálást tartja a leginkább elfogadható tanítási formának a gyülekezetben belül, mely a kinyilatkoztatás eredménye — még ha töredékes is, csakúgy, mint a bennünk levő ismeret (vö. 1 Kor 13,9) —, és ami képes megszólítani úgy a hívőket (14,22), mint a gyülekezetben kívüli érdeklődőket (14,24). Ugyancsak fontos megállapítás a prófétálással kapcsolatban — összevetve a nyelveken szólással —, hogy az a hallgatók értelmére is hat (vö. 14,2.15k). Azokból az utalásokból pedig, melyeket a szöveg az istentiszteletről tesz (14,26-33a.39k), egyértelművé válik, hogy a prófétáknak és tanításuknak különösen fontos szerepe volt a gyülekezeti alkalmakon, amit Pál az „építeni, bátorítani és vigasztalni”, általánosságban pedig a „tanítani” kifejezésekkel érzékeltet (14,3k.31). Ez utóbbi arra is rávilágít, hogy a próféciónak a legalapvetőbb feladata a kinyilatkoztatásban szerzett tudás közvetítése volt. Ugyanakkor Pál többször is hangsúlyozza, hogy ez nem adhat okot a gyülekezetben belüli versengésre, vagy vitákra, annak jó rendben szabad csak történnie (14,31), még ha meg is lehet, sőt kell ítélni az elhangzottakat (14,29). Ha a teljes levél tükrében vizsgáljuk ezeket a kijelentéseket, úgy még nagyobb súllyal bírnak, hiszen már a levél elején nyilvánvalóvá válik, a gyülekezetben belül különböző csoportok jelentek meg, melyek versengenek és vitatkoznak egymással (1 Kor 1,10kk) és Pállal magával is, pedig ő nem azért jött a gyülekezetbe, hanem hogy Krisztus evangéliumát hirdesse (1 Kor 1,17).

Miután összegyűjtöttük a szövegben felelhető kijelentéseket és nagy vonalakban megállapítottuk, miként vélekedik az apostol a prófétálás ajándékáról, fordítsuk figyelmünket a szövegben megjelenő egyenetlenségekre,<sup>20</sup> illetve a finom részletek felé, melyek ugyancsak

<sup>19</sup> Vö. TRE, 505.

<sup>20</sup> Itt csupán utalhatunk arra, hogy az irodalomkritikai vizsgálatok számos felosztást elképzelhetőnek tartanak a levéllel kapcsolatban, mely felosztások tekintetében nem lehet konszenzusra jutni. Abban azonban többségük egyetért, hogy a 12-14 fejezetek

érdekesek és tanúságosak. Az első ilyen törés a szövegben egyes kutatók véleménye szerint rögtön annak elején megjelenik, mivel a 14,1b sokkal inkább köthető a 12,30-hoz, mint a 13 fejezethez, mert bár a 14,1a ehhez kapcsolja, de a 14. fejezet további részében egyáltalán nem találunk utalást a szeretetre. „A mostani kontextusnak csak nehezen tulajdonítható valamiféle egységes gondolatmenet.”<sup>21</sup> Mások számára ez az átmenet a két fejezet között nem okoz problémát, sokkal fontosabbnak gondolják azt hangsúlyozni, hogy mindennek szeretetben kell történnie, mint ahogyan arra már a 13. fejezet is rámutatott (τὴν ἀγάπην — 14,1), ez kell legyen az alap, amire a gyülekezet istentiszteletének épülnie kell. Éppen emiatt viszont a prófétálás, ami a közösség tanítását szolgálja előkelőbb rangú, mint az eksztatikus nyelveken szólás.<sup>22</sup> Mi úgy gondoljuk, hogy ebben az esetben főképpen arra kell odafigyelnünk, mint ahogyan azt mindkét említett magyarázat megteszi, hogy a levél ezen fejezetében a gyülekezet válik fontossá Pál számára, a gyülekezeti életen belül pedig az istentisztelet, aminek legfontosabb eleme a prófétálás, a tanítás kell legyen, ami által a hallgatók éppen úgy épülnek (οἰκοδομή), mint a szolgáló maga (vö. 14,3kk). Ezt teszi még érthetőbbé és világosabbá az apostol által említett két példa a hangszerekről, illetve a barbárokról (vö. Róm 1,14; 1 Kor 3,11), akik érthetetlen nyelven szólnak, és akiket mi sem tudunk megszólítani, ha nem ismerjük nyelvüket (14,7-11). A következő törést a szövegben néhányan a 19 és 20 versek között látják, majd a 26-40 verseket tekintik ismételtlen egy önálló egységnek, mivel az sokkal hangsúlyosabban szól a gyakorlati szabályozásról, mint a korábban elmondottak. Az biztos, hogy 20 versben megjelenő megszólítás egy újabb téma bevezetésére szolgál, amit az istentisztelet nem hívókra gyakorolt hatása félmjelez és az *οἰκοδομη* többé nem kerül szóba. Ugyanakkor az is megállapítható, hogy az első 25 versben az alfejezetek (1-5; 6-19; 20-25) bizonyos rokonságot mutatnak, ami valószínűvé teszi, hogy tudatos szerkesztés eredményei, melyben az ismétlődő megszólítások, retorikai kérdések a 6 majd a 20 versben csupán a *diatribe* stílus jegyei, melyeknek alkalmazásából semmiképpen nem következtethetünk külső beavatkozásra, vagy későbbi betol-

együvé tartoznak, még ha ezzel kapcsolatban akadnak olyan vélemények is, melyek az ezen belüli sorrendet megkérdőjelezik és a 12.14.13. felcserélést javasolják. Témáját tekintve ugyanakkor a három fejezetben egy egységről beszélhetünk, mivel azok a lelki ajándékokról szólnak (1 Kor 12,1), melyek gyakorlásában a szeretetnek (13) és a gyülekezet épülésének (14) kell mértéket szabnia. Vö. Zimmermann 1984: 92k. 106; valamint Schnelle 1999: 76kk.

<sup>21</sup> Conzelmann 1969: 275.

<sup>22</sup> Vö. Wendland 1968: 125; Schrage 1999: 380.

dások meglétére.<sup>23</sup> Csupán egyetlen olyan rész van a fejezeten belül, aminek interpolációs karakterét elfogadhatónak tekinthetjük, a 34-35 versek, ahol a szöveg az asszonyok hallgatásáról szól a gyülekezetben.<sup>24</sup> De mivel ez a két vers témánk szempontjából nem tűnik fontosnak, így ezek részletes értelmezésével nem fogunk foglalkozni.

Ami igazán izgalmassá és számunkra különösen érdekessé teszi a prófétálás összevetését a nyelveken szólással, az két gondolat köré csoportosítható, melyek egyfelől az értelemhez (νοῦς) való kapcsolódás kérdése, másfelől a prófétálás tartalmát érintő fejtegetés. A prófétálásban fontos szerephez kell jusson az értelem, csakúgy, mint az imádkozásban és az éneklésben is. Talán furcsa lehet ez a kijelentés, de Pál meg is magyarázza, miként kell fontolóra vennünk mindezt, ismételten az építésre, a gyülekezet, pontosabban a hallgatóság építésére kell törekednünk ezáltal (14,19 vö. továbbá 2 Kor 5,13). Miközben egyetérthetünk *H. Conzelmann* megállapításával, miszerint az apostol szavaiból nem szűrhető le tanúságként, hogy a „ratio, mint olyan teológiai értékévé vált volna”<sup>25</sup> és a kijelentés inkább azt kívánja megvilágítani, hogy míg Korinthusban a Lélek általi cselekedetek elismertek voltak, addig „a νοῦς-nak még most kellett érvényt szerezni”<sup>26</sup>, azt is fontosnak látjuk kiemelni, hogy egyrészt az értelem, a gondolkodásban tökéletesnek lehet és kell lennie a gyülekezetnek (τέλειος — 14,20). Ami egyben arra is rávilágít, hogy az értelem nem ellentéte a Léleknek, hanem a keresztyén emberekben benne lehet a Lélek által megtisztított és megújított értelem (vö. Róm 12,2). Másrészt az értelem megjelenése a prófétai szó előbbre valóságának érvrendszerében konkrétan azt fejt ki, hogy ennek a beszédnek meg kell szólítani az ember értelmét, miközben maga is értelmes beszéd lesz. Nem elvont rébuszokban kell szóljon, hanem egzakt módon kell választ adjon aktuális kérdésekre és problémákra, így a tanítás fogalmához áll közel (vö. 1 Kor 12,28), ahogyan erre az apostol a fejezeten belül már korábban is utalást tesz, amikor a prófétálást egy sorba helyezi (a nyelveken szólással szemben) a kinyilatkoztatással, az ismerettel és a tanítással (14,6). Ugyanez a négy szó azonban két párnak is felfogható, mely ebben az esetben azt kívánná hangsúlyozni, hogy bár ez a négy fogalom szorosan összetartozik, mégsem képzelhető el a prófécia kinyilatkoztatás nélkül, mint ahogyan ismeret nélkül a tanítás sem.<sup>27</sup> Ennek a tanításnak pedig alapvetően két csoportot kell elérnie, nyilván azokat a gyülekezeti tagokat, akik már a közösséghez tartoz-

<sup>23</sup> Schrage 1999: 377.

<sup>24</sup> Az indoklás részletes kifejtéséhez Schrage 1999: 481kk.

<sup>25</sup> Vö. Wendland 1968: 128k.

<sup>26</sup> Conzelmann 1969: 281; vö. továbbá Schrage 1999: 398k.

<sup>27</sup> Vö. Schrage 1999: 390

nak, de a nyelveken szólást nem értik, még nem elég „képzettek”, rájuk utal az avatatlan (ὁ ἰδιώτης)<sup>28</sup> kifejezés a 14,16-ban. Ők azok, akik már együtt imádkoznak a többiekkel, de így értelmetlenné válik az általuk kimondott „ámen”. Így az első esetben azokra a beavatlatlanokra vonatkozik ez a csoportmegjelölés, akik a glosszolóliába nincsenek beavatva, a második alkalommal azokra, mint az a 23k versekből kiderül, az idegenekre, akik még egyáltalán nem tartoznak a gyülekezethez, de érdeklődnek Jézus evangéliuma iránt, tehát akik még a hitbe nincsenek beavatva. Ezen a ponton azonban beleütökünk egy ellentmondásba a szövegen belül. Míg a 22 versben az apostol arról beszél, hogy a nyelveken szólás nem a hívőknek, hanem a hitetleneknek szól, addig a prófétálás éppen fordítva, a hívőket szólítja meg, majd ugyanezt a párhuzamot alkalmazva a 24 vers érvelésében éppen azt bizonygatja, hogy a prófétálás az, ami a hitleneket és a be nem avatottakat megszólítja, akik ezáltal megtérnek és hirdetik, hogy Isten valóban jelen van a gyülekezetben. Miként oldhatjuk fel ezt az ellentétet, egyáltalán feloldható-e? Úgy véljük, itt is hasonló nyomon kell elindulnunk, mint azt a fentebb tettük. A nyelveken szólásról az apostol, mint jelről (τὸ σημεῖον) beszél, ami jel lehet a hitlenek számára<sup>29</sup>, hiszen mint az a törvényben áll, a hívők nem fogják érteni azt sem,<sup>30</sup> ha már előbb nem értették

<sup>28</sup> Ezzel a szóval kapcsolatban kétféle meggyőződéssel találkozunk. Vannak, akik a két versben ugyanazt a csoportot feltételezik a megjelölés háttérében. (vö. Budai 1938: 57.) Ugyancsak ezt a véleményt képviselik *Weiß* és *Bauer*, míg *Lietzmann* véleménye szerint itt csupán azokról a gyülekezeti tagokról lenne szó, akiket nem ragad magával az eksztatikus lelki állapot. (in *Conzelmann* 1969: 282) Megjegyzendő, hogy maga *Conzelmann* nem gondolja eldönthetőnek a kérdést, mivel véleménye szerint a szó formális értelme a 23 versben, ahol valóban az újonnan érkezetteknek vonatkozik (vö. 286) nem bizonyíték a 16 versben megjelenő jelentéstartalomra. (282) Ugyancsak *Lietzmann* véleményéhez közelít *Wendland* értelmezése, aki mindazokat érti a szó alatt, akik a nyelveken szólást nem értik (127). *Schrage* viszont egyértelműen két különböző csoportot gondol feltűnni a szövegben, akiket csupán az a tulajdonságuk kapcsol össze, hogy a nyelveken szólást képtelenek megérteni, hacsak valaki meg nem magyarázza számukra. (*Schrage* 1999: 401k).

<sup>29</sup> Itt csak utalhatunk arra, hogy vallástörténetileg is megáll Pál állítása, mert tudjuk, hogy az eksztatikus „nyelveken szólás” elterjedt és ismert volt a pogány kultuszok világában, tehát a gyülekezetbe betoppanó kívülállók számára különösebb meglepetést nem okozhatott, ha ott számukra érthetetlen nyelven történt a dicsőítés. (Vö. *Wendland* 1968: 134k) Sőt arra is érdemes felhívni a figyelmet, hogy ez nem is csupán az Újszövetség korában okozott problémákat JHVVH hívei és környezetük között, de már az Ószövetségben is megjelent a különbségtétel eksztatikus és tudatos próféták között, ahol ebbe az utóbbi csoportba tartoztak az igaz próféták. Vö. Tóth 1944: 13kk. Ebben a prófétai szóban pedig nem csupán a kijelentés szólalt meg, de a próféta saját személyisége is szerepet kapott. (vö. *Jenni* 1962: 7).

<sup>30</sup> A szövegben itt két érdekességre lehetünk figyelmesek, egyfelől Pál miközben azt mondja: „A törvényben meg van írva”, egy észaiási helyet idéz. Ez betudható annak,

a prófétai szót.<sup>31</sup> De a prófétálás tanítás, mely tanítást ugyan csak a hívők érthetnek meg teljes mértékben, ennek azonban arra kell sarkallnia a gyülekezet tagjait, hogy a bejövő hitetleneket és be nem avatottakat tanítsák, melynek színönimái ez esetben a „meginteni” és a „megvizsgálni” lesznek.<sup>32</sup> Csak ezáltal lesznek a szív titkai, tehát az érzelem és értelem titkai nyilvánvalóak, csak ily módon fognak ezek a kívülről megérteni, és arca borulva Istent imádni. Fontosnak tartjuk ezen a helyen felhívni a figyelmet arra, hogy itt a τὰ κρυπτά kifejezés szerepel, ami arra utal, hogy ezek a titkok nem a többiek előtt, hanem Isten (Róm 8,27) és az érintett ember előtt válnak nyilvánvalóvá (vö. Róm 2,16.29; 1 Kor 4,5), ellentétben a 2 versben szereplő τὸ μυστηριῶν kifejezéssel, ami pedig olyan titkokra utal, amit ismerni lehet és tanítani, értelmezni kell (vö. Róm 16,25; 1 Kor 2,7; 13,2; 14,3, 15,51).<sup>33</sup> „A nyelveken szólás titkos volta tehát csak abban állott, hogy a hallgató nem értette, csak magyarázattal.”<sup>34</sup> A szív titkának ismerete az ember felől nézve a megtérésre utal, ami csak Isten meghallott és megértett igéjének hatása lehet. Vagyis a prófétálás éppen úgy tanítja a hívőket, mint a hitetleneket, akik bejönnek a gyülekezetbe. Megállapítható tehát, hogy a prófétálás tartalmát tekintve éppen az által lesz több mint a nyelveken szólás, hogy nem csupán egy „jel”, amely ugyan túlmutat magán, de még értelmezést kíván, mely értelmezés nélkül akár őrjöngőknek is tarthatják a közösség tagjait, hanem tanítás, ami már önmagában értelmezés és a tudás bővülését célozza meg, és ami a hallgatókban életre kelti a felismerést, Isten ismeri a szív titkait. Ha a fejezet képvilágánál maradunk, akkor a nyelveken szólásnak a negatívuma a prófétálással szemben éppen az, hogy azt a titkot (τὸ μυστηριῶν), amit érthetővé kellene tennie nem képes megismertetni a hallgatókkal, a prófétálás viszont még arra a titokra (ὁ κρυπτός) is képes ráirányítani a hallgatók figyelmét, amit

hogy a korabeli nyelvezetben a teljes Szentírásra utalhat csupán ez az egyetlen szó is (vö. Róm 3,19). A másik fontos megállapítás, hogy Pál nem szó szerint idézi az Ézs 28,11k-et, utalásában sem nem a héber szöveget, sem nem az LXX-t követi, hanem egy ezekről eltérő fordítást használ. És az is valószínűsíthető, hogy a Sg. 1. alkalmazása az őszöveltségi szövegben magára az apostolra vezethető vissza. (vö. Conzelmann 1969: 285) Ugyancsak fontos eltérés az eredeti szövegtől, hogy ott a próféta nem a nyelveken szólásról beszél, hanem idegen nyelvről, amelyen Isten a népéhez szólni fog. Ez az ézsaiási idézet egyébként feltűnik a qumráni iratokban is (1QH 2,18; 4,16k) és ott a hamis prófétákra vonatkoztatják. Schrage 1999: 378k. 411.

<sup>31</sup> Vö. Budai 1938: 58.

<sup>32</sup> ἐλέγχω- 1. napvilágra hozni, megvilágítani, 2. vkit vmire rávezetni, vkinek vmit bizonyítani, 3. inteni, 4. megbüntetni; ἀνακρίω-1. megkérdezni, kikérdezni, megvizsgálni; 2. megítélni.

<sup>33</sup> TRE, 506. Itt csak utalhatok arra, hogy ugyanez a szabályszerűség a Máté evangéliumában is megfigyelhető, mint ahogyan azt a disszertációmban kifejtettem.

<sup>34</sup> Budai 1938: 56.

megismerni ők maguk csak Istenre tekintve képesek, alkalmasint olyan titok közvetítőjévé válik, ami túlmutat a próféta és hallgatói emberi korlátain.

A következő alfejezetben Pál az eddig elmondottakat összegzi, mégpedig olyan formában, hogy azt a gyülekezeti összejövelekre alkalmazza. Ezt a *diatribe* stílusra jellemző közbekérdezés jelzi a szövegben belül (14,26), ahogyan az a 14,15-ben is feltűnt már. Az apostol ismételten felsorolja az ajándékokat, melyekkel a gyülekezet (aktualizálás) rendelkezik és ezek alkalmazásának fő kritériumát ismét az „építésben” határozza meg. Itt is rábukkanunk egy érdekességre, ami különösen fontos témánk szempontjából, ez pedig a prófétálás megítélésének kérdése (14,29). Ugyan az Ószövetségben is példát találunk arra, hogy egyes prófétai kinyilatkoztatásokat más próféták meg-, ill. elítélnek (vö. a próféták és a prófétai körök vitái, akik egy szent hely köre épült szervezetben, biztos alkalmazásban álltak),<sup>35</sup> de általánosságban mégis megállapíthatjuk, hogy az igaz prófétai beszéd autoritása Istentől van, így annak tartalma megkérdőjelezhetetlen (pl. Exod 4,12). A próféták maguk hasonló módon értelmezték feladatukat, amikor önvallomásukban arról szólnak, hogy teljes életüket egy idegen szó és akarat szolgálatába állítani kényszerültek.<sup>36</sup>

„Aki bibliai értelemben a teljes hatalom birtokosa (sc. mint a próféták), az először tapasztalja a *rúah*-ot, azután részesül a *dábár*-ban. Az előbbtől kapja az ember az indítékot, az utóbbtól a tartalmat.”<sup>37</sup>

Ha viszont a Lélek által kap kijelentést valaki, miképpen lehet megítélni azt másoknak? Talán arra mutatna rá ezzel Pál, hogy sokan visszaéltek a kinyilatkoztatás ellenőrizhetetlenségével (vö. 1 Tesz 5,19kk)? Vagy inkább itt is arra kell gondolnunk, amire már eddig is többször utaltunk, hogy a prófétálás a tanításhoz kerül egészen közel, ami ugyancsak az Íráson alapult, de tekintélyét a próféta, tanító személye és hitelessége adta? Úgy vélhetjük, hogy ezzel a második lehetőséggel közelebb állunk a valósághoz, hiszen a 32 versben arról van szó, hogy a prófétákban levő lélek alárendeli magát a prófétáknak.<sup>38</sup> Vagyis egyfelől tudatos cselekedetről szól a prófétaság, az

<sup>35</sup> Vö. von Rad 2001: 57k.

<sup>36</sup> Jenni 1962: 5; vö. továbbá Tóth 1944: 12.

<sup>37</sup> Buber 1991: 84.

<sup>38</sup> Itt meg kell említeni azt a problémát is, ami a prófétai körre vonatkozik, vagyis, hogy kik tartoztak ebbe a csoportba? A fejezetben több helyen is megjelenik ez a csoport (5. 31. 39.), de ebből sem azt a következtetést nem vonhatjuk le, hogy ez egy zárt csoport lett volna a gyülekezetben belül, sem azt, hogy mindig más-más személy lett volna, aki alkalmanként megnyilatkozott ebben a formában. Sokkalta inkább egy alapvetően minden gyülekezeti tag számára nyitva álló lehetőségről szól az apostol, amikor erről a kegyelmi ajándékról beszél. Schrage 1999: 383k.

ember ura saját szavainak, másfelől az emberi tudatosság<sup>39</sup> megléte megengedhetővé teszi a tévedést, vagy félreértést is, vagyis a vitát bizonyos kijelentésekről. Tehát míg a prófétálás alapját az isteni kinyilatkoztatás adja (14,30) és alkalmanként víziók is (1 Kor 13,12; 2 Kor 12,1-5), addig annak tartalma a gyülekezeten belül megbeszélés, vita tárgyát képezheti, még akkor is, ha a kinyilatkoztatás ismeretének ajándékát, mint személyes kitüntetést tartották számon.<sup>40</sup> Sőt az igazi prófécia éppen az által ismerhető fel, hogy képes elhallgatni és meghallgatni a másik véleményét (1 Kor 14,30). Ez már csak azért is valószínűsíthető, mivel ugyanebben a fejezetben megjelenik az a kijelentés is, amivel nem lehet vitába szállni, vagy megítélni azt, bármennyire is felhatalmazva érezné rá magát valaki:

„Ha valaki azt tartja magáról, hogy próféta, vagy Lélektől megragadott ember, tudja meg, hogy amit nektek írok, az az Úr parancsa. És ha valaki ezt nem ismeri el, az ne ismertessék el.” (14,38k).

Jóllehet, meglehetősen nehéz meghatározni, mit is jelent a prófétaság karizmája és milyen tartalmi jellegzetességek állapíthatók meg arról, mégis eme rövid áttekintés után, próbáljuk meg összegezni Pál tanítását erről a témáról. Azt látjuk, hogy alapvetően a prófétálás, mint kegyelmi ajándék nagy becsben áll az apostol szemében és azt a gyülekezetek tagjai is gyakorolják. Szerepe a gyülekezet életében alapvetően a tagok hitének építése és a tanítás volt, illetve missziói céllal történt. Éppen ezért a próféciák tartalma sem a jövő megjósolása volt, hanem aktuális tanítást fogalmaztak meg és ráirányítják a hallgató figyelmét saját magára, egészen pontosan saját Istenhez fűződő viszonyára.<sup>41</sup> Ebben az összefüggésben válik különösen fontossá abban az értelemben szerepe, amely a korinthusi gyülekezetet és általában a születő keresztyénséget megóvjá attól, hogy valamiféle eksztatikus vallássá lényegüljön át. A prófétálásnak tanító, építő jellegéből adódóan a próféták nagy tekintéllyel rendelkeztek a gyülekezeten belül, őket tekinthetjük a gyülekezetek vezetőinek, akik megítélték, hogy bizonyos tanítások helyesek, vagy helytelenek. A keresztyén gyülekezetekben is kettős tartalma volt a prófétai szónak, továbbra is hirdetni Isten parancsait és vigasztalását a népnek, de immáron ez összekapcsolódott Krisztus megszentelő megjelenésével; most Krisz-

<sup>39</sup> „Pál sehol nem állítja, a Lélek bármennyire is munkálkodjék és lakjék az emberben, hogy az emberi és az isteni lélek valamilyen misztikus úton egymással keveredne, hogy végezetül egészen feloldódjon egymásban. Isten Lelke sokkal inkább a 'teremtő Lélek' marad (vö. 15,45) és csak ily módon tölti be feladatát, összekötni, és hidat verni Isten és népe között itt a földön...” Wendland 1968: 133.

<sup>40</sup> TRE, 505k

<sup>41</sup> Conzelmann 1969: 277; 286.



tus Lelke az, aki elhívja a gyülekezet tagjait a prófétákká, és ezzel az ajándékkal felfegyverzi őket.<sup>42</sup>

### 3. MÁTÉ TANÍTÁSA A PRÓFÉTÁKRÓL

Ha vetünk egy pillantást a „próféta” szó gyakoriságára a Szentírásban, ezen belül is a szinoptikus tradícióban (προφήτης Mt:35, Mk:6, Lk:29 — ebből 20 alkalommal redakcionális az első evangéliumban), úgy könnyűszerrel megállapítható, semelyik újszövetségi irat nem fektet akkora hangsúlyt a próféciák Jézus személyében és cselekedeteiben megtörtént betöltésére, mint Máté, aki összesen 22 esetben alkalmazza a szót olyan idézetekben, ahol azok betöltéséről van szó. Az első evangélista számára különösen fontos volt, hogy megmutassa, a Názáreti eljövetelel valóra vált mindaz, amit az Ószövetség megjövendölt (δια után προφήτης Mt:13, Mk:0, Lk:2), külön érdekesség, hogy mind a 13 előfordulás nagy valószínűséggel redakcionálisnak tekinthető. Megdöbbenő ez a számosság, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a páli anyagban csupán egyetlen egyszer szól arról az apostol, hogy Jézus betöltötte a próféciákat! Ebből egyértelművé válik, hogy Máté számára nagyon fontos volt bebizonyítani olvasói számára, Jézus nem hagyta el a zsidó gyökereket, sőt személyének és tanításának beágyazottsága a zsidó tradícióba megkérdőjelezhetetlen. De vajon mit tudunk meg az első evangéliumból arról a karizmáról, ami ezen jövendölések háttérben áll, vagyis a prófétálásról? Érdekes eredményt mutat a szó előfordulásainak vizsgálata. Az első evangéliumban csupán négyszer találkozunk a szó igei formájával, most ezt a négy szöveget vizsgáljuk meg részletesebben. Ebből a négy szövegből is csupán három lesz vizsgálatunk számára mérvadó, mivel a Mt 15,7-ben ugyan igei formában áll a szó, de az evangélista Ézsaiás egykori próféciájának igazságáról beszél, tehát annak jelentéstartalma inkább a főnévi előfordulásokhoz sorolandó. A következő jelen témánk szempontjából kevésbé hasznos szövegrész, amikor a Jézust kínzó katonák követelik a Messiástól, hogy prófétája meg, ki ütötte, vagy éppen köpte le Őt. A próféta mibenlétéről és aktuális megítéléséről ez a szöveg sem árul el túl sokat, így ezt is csak az említés szintjén kell most tárgyalnunk. Mindösszesen maradt tehát két olyan textus az első evangéliumon belül, ahol a mátéi Jézus a prófétálásról, a Mt 7,22 és a 11,13. Ugyanakkor feltűnik egy új kifejezés, ami a prófétákra vonatkozik, és a páli anyagban hiába is keresnénk, ez pedig az álpróféták, vagy hamis próféták meghatározás (ψευδοπροφήτης). Ezzel

<sup>42</sup> Wendland 1968: 125.

a szóval három helyen találkozunk az evangéliumunkban, a Mt 7,15-ben és a 24,11. 24-ben.

Elsőként nézzük meg, milyen csoportot sejtet a hamis próféták köre. Míg a Mt 7,13-14-ben arról a csábításról, csalásról olvashatunk, amit a környezet, a gyülekezetet körülvevő világ jelent, a második képben (Mt 7,15-20) a gyülekezet belső kísértéseiről olvashatunk, még ha a kísértők kívülről is jönnek, addig a harmadik képben (Mt 7,21-23) az evangélista az ön csalásról beszél, arról a hamis reménységről, ami minden hívőt fenyegethet, ha félreértelmezi Jézus tanítását.<sup>43</sup> Jóllehet, a nyáj és a rá támadó farkasok képe, mint a gyülekezeteket fenyegető veszély, feltűnik más helyeken is az Újszövetségben (Mt 10,16; ApCsel 20,29k; Jn 10,12), a „báránybőrbe öltözött” hamis próféták képét vizsgálva, nehézségekbe ütközünk. Ez a kép ugyanis nem fordul elő mástutt a szinoptikus tradícióban. Ebből adódóan elmondhatjuk, hogy ez mátéi külön anyag, a mondat tehát tradícióörténetileg szekunder,<sup>44</sup> amivel Máté vélhetőleg az eszkatológikus karaktert kívánta hangsúlyozni.

„A 15 vers redakcionális, de a benne szereplő motívumok tradicionálisak és a mondások előre készek voltak. A belül-kívül ellentétet megtaláljuk a Mt 23,27k-ben. A bárány-farkas szembeállítása megjelenik a Mt 10,16-ban. A hamis prófétákkal pedig a Mt 24,23kk-ben találkozhatunk.”<sup>45</sup>

A mondat szekunder volta mellett szól az is, hogy a kifejezés προφητεύω majd csak a 22 versben bukkan újra fel. Viszont ez jó okot szolgáltat feltételezni, hogy vagy az evangélista maga, vagy gyülekezete, akitől ezt a hagyományanyagot átvette, a két részt összetartozónak tekintette.<sup>46</sup> De vajon kik lehettek ezek a hamis próféták? Mint utalva volt már rá, a hamis prófétákról még két helyen olvashatunk Máténál, közvetlenül egymás után, a végidőkről szóló beszédben (Mt 24,11.24), de itt sem tudunk meg többet ezekről a személyekről, mint amit a hegyi beszéd is elárul róluk, vagyis nagy csodákat és jeleket fognak tenni, illetve a hamis próféták mellett feltűnnek a hamis krisztusok is. Ha az újszövetségi iratokat nagyító alá vesszük, úgy azt látjuk, hogy majd minden karizmatikus tevékenységnek egy idő elteltével megjelenik az „ál-” változata, aminek jelölésére az ószövetségi gyökerekkel bíró ψευδοπροφήτης mintájára (pl. LXX Jer 6,13; 33,7.8.11.16) megalkotják azok ψευδο- pártját (álapostolok: 2 Kor 11,13,

<sup>43</sup> Betz 1995: 539.

<sup>44</sup> Bergemann 1993: 239; Betz 1995: 351.

<sup>45</sup> Davies és Allison 1988: 705.

<sup>46</sup> A 7,22-ben Máté Jeremiás szavait adja vissza, ahogyan az a Jer 14,14-ben, ill. a Jer 27,15-ben áll, ez is alátámasztja, hogy a Mt 7,15-20-nak és a 21-23-nak ugyanaz a témája, mégpedig, a hamis próféták. Vö. Davies és Allison 1988: 693.

áltanítók: 2Pt 2,1, álkrisztusok: Mk 13,22; Mt 24,24).<sup>47</sup> Ez egyértelműen mutatja, hogy minden, a gyülekezeteken belül gyakorolt tevékenység mellett feltűnt annak hamisított változata, ami valószínűsíti, hogy az azt gyakorlónak jártasnak kellett lenni legalább részben ezekben a tevékenységekben, egyébként meglehetősen rövid idő alatt kiderül hamissága. Az is kézenfekvő, hogy ezek a cselekedetek mindennaposak voltak a gyülekezeten belül, hiszen máskülönben nem lett volna értelme éppen ezeket hamisítani. P. Luomanen tárgyalva ezeket a verseket megemlíti, hogy a megszólítás (κύριε) és az a tény, hogy Máté nem szól a hamis próféták kiközösítéséről, sok kutató, közöttük U. Luz szemében is alátámasztják azt a nézetet, hogy az első evangélista gyülekezetét, mint *corpus permixtum*-ot szemléli. Ezzel szemben P. Luomanen arra a tényre helyezi a hangsúlyt, hogy a próféták kívülről jönnek a gyülekezet tagjai közé (ἐρχονται πρὸς ὑμᾶς), és ezért nem beszél Máté azok kiközösítéséről. Csak abban az esetben beszélhetünk tehát — állapítja meg — a *corpus mixtum* nézet alátámasztásáról, ha Máté szeme előtt egy univerzális egyházkép jelent meg, amihez a kívülről érkezők is hozzátartoztak.<sup>48</sup> Ettől a szemléletmódtól erőteljesen eltér Lukácsé, hiszen ő csupán kétszer alkalmazza írásaiban a „hamis próféta” kifejezést és akkor is, mint a múlthoz, illetve üdvörtörténeti szempontból a régi szövetséghez tartozó jelenséget mutatja be azt (vö. Lk 6,26, ApCsel 13,6).

Megállapíthatjuk tehát, Máté a gyülekezetét egy sokszínű közösségnek tekinti, aminek kapui nincsenek bezárva, de számol annak a kockázatával, hogy akik kívülről jönnek, azok között hamis emberek is lehetnek. Ugyancsak ezt a szemléletmódot képviseli a későbbi Didakhé (11-13), ahol újból olvashatunk ezekről a vándor karizmatikusokról, akik között épen úgy akadnak igazak, mint álszentek. Ezek szerint a gyülekezeteket rendszeresen látogatták vándorpróféták, akik alkalmasint a gyülekezetnek tagjai voltak, vagy azzá válhattak. Több vélemény is akad a csoport meghatározására, melyek között éppen úgy szerepelnek zsidó közösségek tagjai (zélóták, farizeusok, esszénusok, rigorózus zsidó-keresztények),<sup>49</sup> mint hellenista antinomisták,<sup>50</sup> vagy maguk a tanítványok.<sup>51</sup> Mi három karakteresen eltérő nézetet emelünk csupán ki. Az egyik vélemény szerint, nem kizárt, hogy itt

<sup>47</sup> Vö. Betz 1995: 528.

<sup>48</sup> Luomanen 1998: 99k. bővebb kifejtése 265kk.

<sup>49</sup> Ezt az értelmezést támasztja alá a vers szövegkörnyezete is, ugyanis Máté mindenütt, ahol a gyümölcs termés képét alkalmazza a zsidó emberekre vonatkoztatja azt (vö. Mt 3,7-10; 12,33-35; 21,33-46)

<sup>50</sup> Bővebben vö. Luz 2002: 524k; továbbá Geist 1974: 140kk; ill. Betz 1995: 534k.

<sup>51</sup> „Míg a lukácsi megfogalmazásban a vádlókérdés minden kereszténynek szól, akik kétszínűen viselkednek, addig Máténál a tanítványoknak mondatik...”. Sand 1986: 154.

egy Márkra hivatkozó csoportra utal az evangélista. Ezt támasztaná alá, hogy a Mk 9,38-40-et, az idegen ördögűzőről szóló részt Máté elhagyja, és a végén szereplő összegező mondatot, miszerint: „Mert aki nincs ellenünk, mellettünk van” (Mk 9,40) fordított jelentéssel fogalmazza meg (Mt 12,30).<sup>52</sup> Van olyan vélemény is, hogy ebben a részben ugyanazt a közösséget bírálja Máté, és ugyanattól a csoporttól zárkózik el, akikre már korábban is utalt a törvény betöltéséről szóló részben (5,17kk), vagyis azoktól, akik szerint a törvény cselekedetéből nincs megigazulás (Gal 2,16kk). Éppen azok ellen a keresztyén próféták ellen emelne szót, akik *Kyrie* krisztológiájukkal (Mt 7,21) a törvény tekintélyét semmibe veszik, illetve Isten akaratát Krisztus törvényében látják kifejeződni (Gal 6,2), ami nem más, mint a felebarát szeretetének korlátlan volta (Gal 5,14),<sup>53</sup> tehát Pál tanítványaitól óvna olvasóit az evangélista. Ehhez az elmélethez azonban feltétlenül hozzá kell tennünk, hogy ugyanakkor számos hasonlóság is megfigyelhető a páli teológia és Máté tanítása között. Ezeket a közös vonásokat nagyszerűen elemzi P. Pokorný, rámutatva a Róm 12,9-21-et olvasva elképzelhető, hogy Pál ismert egy olyan csoportot, aminek tagjai a hegyi beszédet midrás szerűen magyarázták.<sup>54</sup> Ezen kívül azt is érdemes megjegyeznünk, hogy Máté is a szeretet nagy parancsolatában, illetve a felebarát szeretetében gondolja beteljesíthetőnek a törvényt. A harmadik és talán mondhatjuk, kompromisszumos megoldást G. Strecker veti fel, aki szerint, ha a hegyi beszéd a hamis prófétáktól óv, és ebben ószövetségi hagyományt karol fel, úgy nem egy bizonyos csoportról szól, hanem az egyház helyzetét írja le minden időben.<sup>55</sup> Ezt a véleményt támasztja alá az a megállapítás is, hogy a végidők leírásához általában hozzátartozott a hamis próféták feltűnése és megtéveszteni akaró tanítása. Ehhez semmilyen konkrét csoportnak a képe nem társult, ezzel egyszerűen csak fel akarták készíteni, ha úgy tetszik felfegyverezni a közösség tagjait a végidők ezen kísértéseivel szemben.<sup>56</sup> A vitát eldönteni nagyon nehéz, az azonban bizonyosnak tűnik, hogy keresztyén gyülekezeti tagokra kell gondolnunk a próféták elnevezést olvasva, hiszen csak belül farkasok, kívülről éppen úgy néznek ki, mint a többiek, tehát bárányok. A πρόβατων kifejezés pedig Máténál gyakran alkalmazott kép a gyülekezet tagjaira (Mt 9,36; 10,6.16; 15,24 stb.). Ugyancsak érdemes arra is felfigyelni, hogy a Bíró előtt feltűnő

<sup>52</sup> Luz 2002: 525.

<sup>53</sup> Betz 1995: 546kk; vö. továbbá Bultmann 1998: 59kk.

<sup>54</sup> Pokorný 1969: 51kk. kül. 53.

<sup>55</sup> Strecker 1984: 168.

<sup>56</sup> Bornkamm 1978: 424.

emberek az Úrra hivatkoznak,<sup>57</sup> akinek a nevében, az Ő nevének hatalmával mindezeket a cselekedeteket tették (Mt 10,7k), amiről ugyancsak evangéliumunkban azt olvashatjuk: „Valaki azért vallást tesz én rólam az emberek előtt, én is vallást teszek arról az én mennyei Atyám előtt” (Mt 10,32). Ezt a problémát érzekelte már a 2Kelemen levél szerzője is (2Kel 3-4), aki az Ézs 29,13-mal véli feloldani ezt az ellentmondást, kifejtve a cselekedetek fontosságát: „Ne csak Úrnak szólítsuk őt, mert ez még nem üdvözít bennünket!” (2 Kel 4,1).<sup>58</sup> Hasonlóan érdekes információ, amivel témánkhoz a Didakhé járul hozzá, ahol már objektív mércét is alkalmaz a szerző annak vizsgálatára, hogy valaki igaz, vagy hamis próféta. Ez azért nagyon fontos, mert vélhetően arról tanúskodik, hogy sok esetben a tanítás megítélése (vö. 1 Kor 14,29) a többiek által nem volt perdöntő, hiszen az érkezőt úgy kellett fogadni, mint az Urat magát (Did 11,4) és tanításának autoritása volt (Did 11,7), tehát olyan objektív mérce felállítására volt szükség, mint a gyülekezetben eltöltött napok száma (Did 11,5), a jutalmazás kérdése (Did 11,6) és a gyümölcsstermése (Did 11, 8kk).

Sokat segít a csoport kilétének meghatározásában az is, hogy a Mt 7,22-ben az Úr elé járulók arra hivatkoznak, miszerint ők Jézus nevében prófétáltak és vittek véghez számos csodát. A „te nevedben” értelmezéséhez, amint azt *W.D. Davies* és *D.C. Allison* kifejtik, még jó néhány jelentés társulhat, érthetjük úgy, hogy akik ezt mondják, azok saját magukat hirdetik a visszatérő Krisztusnak (Mt 24,5.23), vagy jelentheti csupán azt, hogy ezek az emberek a keresztyén gyülekezethez tartoznak. Az is elképzelhető, hogy a hamis próféták Jézus nevét, mint valamiféle varázsszót alkalmazzák (ApCsel 19,13-17). Ez utóbbi esetben a gyülekezeten kívüli emberekről van szó az Apostolok Cselekedetében,<sup>59</sup> ami a mi szövegünkben is hangsúlyos. Ez persze nem feltétlenül jelenti, hogy ne lettek volna keresztyének, de azt mindenféleképpen, hogy kívülről érkeznek a gyülekezetbe. Bármelyik esetet fogadjuk is el, az tény marad, hogy egyfelől, Jézus nevének hangoztatása, vagy csodák végrehajtása<sup>60</sup> még egyáltalán nem jelent biztosítékot a híveknek. Másfelől, nem az Uram, Uram és az Atya akaratainak cselekedete zárják ki egymást (nem *mindenki*, tehát lesz olyan aki igen), hanem az Atya akarata szerinti cselekedet (Mt 7,21c)

<sup>57</sup> „Az 'Úr' megszólítás Máténál a tanítványok használják, nem a gyülekezeten kívül állók.” Luz 2002: 527.

<sup>58</sup> *Apostoli Atyák* (Ókeresztyén Írók 3, szerk. Vanyó L.), Budapest 1988, 150.

<sup>59</sup> Vö. *Davies* és *Allison* 1988: 715k.

<sup>60</sup> Jézus ugyanúgy nem gondolja a csodákat önmagukban bizonyító erejűnek, mint ahogyan azt magával kapcsolatban sem gondolta annak, amikor Tőle jeleket kértek (pl. Mt 21,23kk). Vö. *Gerhardsson* 1982: 116kk.

és a gonosz cselekedetek (Mt 7,23). A tett, a hegyi beszéd tanításának naponkénti megvalósítása számít, ami az Atya akarata is egyben, csak ezáltal tartozik bárki is a gyülekezethez, Jézus fiverei és nővérei közé (Mt 12,50). Máté rámutat, a végső időkben minden csak látszólagosan pozitív cselekedetről, egyáltalán, általában a cselekedetekről ki fog derülni azok valós tartalma.

Van még egy támpont, ami közelebb vihet a megértéshez. Máténál Jézus ezekre az emberekre az *ἀνομία* kifejezést használja, míg Lukácsnál itt az *ἀδικία* kifejezés szerepel. Ha a LXX szövegét vizsgáljuk, úgy azt állapíthatjuk meg, hogy az *ἀνομία* több, mint 20 héber szó fordításaként szerepel és a legtöbb esetben a *ἀμαρτία* szinonimájának tekinthető.

„A héber szavak fordításának redukálása két görög szóra, azzal a következménnyel járt, hogy a kifejezés hozzákapcsolódása a törvényhez egyre inkább eltűnik. Kezdetét vesz egy fejlődés, ami az *ἀνομία*-nak sátáni színezetet ad.”<sup>61</sup>

A szó jelentése egyre inkább a „gonoszság, istentelenség” lett, ami a qumráni iratokban is megjelenik a gonoszság fiai kifejezésben. Így a szó ellenpólusa nem a törvény lesz, hanem Isten akarata. Ugyanez a jelentéstartalom figyelhető meg a Máté evangéliumán kívüli újszövetségi iratokban is (vö. Róm 6,19; 2 Kor 6,14; 2 Tesz 2,3; Zsid 1,9).<sup>62</sup> Evangéliumunkban még három helyen fordul elő ez a szó (13,41; 23,28; 24,12), de itt sem tudjuk meg egyértelműen, hogy milyen törvényről van szó, a töréről, vagy a Messiás törvényéről. Ebből kiindulva vélhetőleg a kifejezés sokkal inkább az eszkatológiához, mint a törvényhez kapcsolódik.<sup>63</sup> Mások véleménye szerint a mátéi Jézus nagyon pontosan körülhatárolható módon alkalmazza ezt a kifejezést: Nem csupán a törvény figyelmen kívül hagyását értve ez alatt (talán Mt 13,41; 24,12), hanem azt is, ha valaki a törvény alapjául szolgáló isteni akaratot félreértelmezte (Mt 7,23; 23,28).<sup>64</sup> Egy információval bizonyosan közelebb kerülünk a szó jelentéséhez megnézve ezeket a helyeket, különösen a 24,12-t, ahol ugyancsak a hamis prófétákkal összefüggésben olvashatunk gonoszságukról, a törvényeket nem tisztelő viselkedésükről, aminek oka és okozata is egyben, hogy a szeretet meghidegül bennük, úgy Isten, mint a felebarát iránt, vagyis a hegyi beszéd és egyben az első evangélium egyik fő mondanivalója szenved csorbát. Úgy gondoljuk, ha figyelembe vesszük a szó evangéliumunkon belüli használatát, és ezt összevetjük a LXX alkalmazásával, az

<sup>61</sup> Giesen 1982: 204.

<sup>62</sup> Giesen 1982: 205kk.

<sup>63</sup> Davies és Allison 1988: 218k.

<sup>64</sup> Stiewe és Vouga 2001: 243.

általában az Atya akaratával ellentétes cselekvést jelöl. Az Atya akara-  
ta szerinti cselekedetnek pedig a legplasztikusabb megjelenése éppen  
a szeretet. Mindennek egyenes következménye, hogy elutasításban  
lesz majd részük ama napon. Jézus válasza az Őt segítségül hívóknak  
meglehetősen rideg, elutasító és végleges. A válasz két részből áll.  
Elsőként közli, hogy a csoport tagjait sohasem ismerte (vö. Mt 25,12),  
majd a Zsolt. 6,9 jelenik meg, de nem szó szerint idézi Máté (vö.  
továbbá Num 16,26; Jób 21,14). Az ismerni kifejezés arra a jogi aktusra  
utal, hogy a vádlott mellett nem tanúskodhat az, aki nem ismerte őt,<sup>65</sup>  
ill. a γινώσκω szó jelentése mögött bizonyosan ott érezhető a héber  
*jáda'* kifejezés is, ami egy személyes ismeretséget feltételez. Itt tulaj-  
donképpen ugyanazt az ítéletet olvashatjuk, ami már a 15 versben  
szóhoz jutott, csak sokkal erőteljesebb hangvételben.

A másik szöveg, aminek megvizsgálása elengedhetetlen témánk  
szempontjából, a Mt 11,13 (par Lk 16,16a), amiből azt tudhatjuk meg,  
hogy a prófétálásnak vége szakadt Keresztelő János megjelenésével.  
Maga a 11. fejezet meglehetősen nehezen tagolható, mivel abban az  
evangélista egy csokorba gyűjti az eddig kimaradt Q-ból származó  
anyagot, és ebből alkotja meg a fejezet központi részeként Jézus  
beszédét (7-30), amely mégsem sorolható be az evangéliumban megje-  
lenő 5 nagy beszéd közé, mivel eltérően azoktól nincsen egy központi  
témája, viszont cserébe funkcionálisan tökéletesen beépül az elbe-  
szélés menetébe.<sup>66</sup> A beszéd két fő részre osztható, amit a 20 vers jelez,  
melyet vélhetőleg Máté iktatta be a szövegbe. Ha versünk közelebbi  
kontextusát vizsgáljuk, úgy megállapítható, hogy míg a 11,7-11 szinte  
szó szerint veszi át a Q anyagát (vö. Lk 7,24-28), addig 12k versekben  
Máté nem csak felcseréli a Lukácsnál szereplő sorrendet (Mt 11,12/Lk  
16,16bc; Mt 11,13/Lk 16,16a), de ki is egészíti az anyagot, majd a 14k  
versek teljesen redakcionálisnak tekinthetőek. Számunkra különösen  
fontos az a két kiegészítés, melyekkel az első evangélista toldja meg a  
13 verset, ugyanis ezek közül az egyik éppen az általunk vizsgált  
kifejezés (πάντες, ἐπροφήτευσαν). Hogyan értsük tehát ezt a verset?  
Könnyű feloldása lenne a problémának, ha ezt a kijelentést úgy értel-  
meznénk, mint ami csak és kizárólag az Ószövetségre vonatkozik.  
Megjegyzendő, hogy Lukácsnál ez így is van: „A törvényt és a prófé-  
tákat Jánosig hirdették, azóta az Isten országának örömhírét hirde-  
tik...”, hiszen itt, mint a hirdetés, igehirdetés tárgyai tűnnek fel ezek a  
fogalmak. És ez a gondolat tökéletesen bele is illik Lukács üdvtörté-  
neti szemléletébe. Ez azonban másként van Máténál, ahol a törvény és  
*minden* próféták a *prófétálás* alanyai. Elsőként arra kell fényt deríte-

<sup>65</sup> Betz 1985: 115.

<sup>66</sup> Luz 1990: 162.

nünk, mit ért Máté a „törvény<sup>67</sup> és a próféták” kifejezés alatt. Az evangéliumban a két kifejezés egymás mellett ezzel a hellyel együtt összesen négyszer fordul elő, egy alkalommal arról olvashatunk, hogy Jézus nem eltörölni jött a törvényt vagy a prófétákat (Mt 5,17), másik két helyen az Aranyszabály, ill. a szeretet nagy parancsolata foglalja össze, mit is jelent ez a szókapcsolat (7,12; 22,40; ebben a két esetben mátéi betoldásról van szó). Érdekes megfigyelés, hogy az 5,17-ben, az egyébként mindenütt másutt szerepelő „és” (καί) kötőszót Máté felcseréli a „vagy” (ή) elválasztó szócskára. Ez vélhetőleg a mondat negatív megfogalmazásából adódhat, és azt kívánja hangsúlyossá tenni, hogy sem a törvényt, sem a prófétákat, tehát mint önálló egységeket,<sup>68</sup> nem kívánja feloldani, eltörölni a jézusi szó.<sup>69</sup> Általában elfogadott, hogy a teljes Ószövetségre utal Máté a két kifejezés együttes használatakor,<sup>70</sup> illetve talán még pontosabb *U. Luz* meghatározása:

„Itt Isten akaratáról van szó, ami mindkettőben proklamálódott és engedelmesség által betöltetett. Máté a törvény betöltéséről szólva elsősorban a szeretetre gondol”,<sup>71</sup>

ezt nem cáfolva, de kicsit pontosítva *M. Stiewe* és *F. Vouga* úgy vélik:

„A mátéi Jézus ‚a törvény és a próféták’ kifejezés alatt Isten akaratát érti, amely az Írásban jelenik meg, ha az ember helyesen értelmezve, szakszerűen magyarázza azt”.<sup>72</sup>

Versünkéből pedig az válik egyértelművé, hogy utolsónak ezt Keresztelő János tehetta meg, mint utolsó próféták sorában, alkalmasint a

<sup>67</sup> A törvény kifejezés Lukácsnál is többször előfordul, de ott – ellentétben Mátéval – soha nem formálódik teológiai fogalommá. Sok mindent elárul Máté gondolkodásáról, hogy ellenfeleinek istentelen voltát éppen a törvény kifejezésből képzett ἀνομία (törvénytelen) szóval adja vissza (lásd fentebb). Máté több helyen beilleszti a törvény kifejezést a szövegbe: 23,23; 22,36; 15,6. Vö. Barth 1961: 58.

<sup>68</sup> Sand 1974: 185.

<sup>69</sup> Érdekes kérdés, ki kapcsolta hozzá a kifejezéshez a „vagy a próféták”-at, hiszen a „feloldani a törvényt” tökéletesen értelmezhető volt Máté számára, ugyanakkor ezzel a kiegészítéssel a kifejezés sokkal nehezkesebbé vált (vö. Davies és Allison 1988: 484). Lehet, hogy igazat kell adnunk *Flusser*nek, amikor azt állítja, hogy itt a próféták kifejezés Máté betoldása lenne és eredetileg csak a törvény szó állt volna itt, amit azzal támaszt alá, hogy ezután Jézus csak a mózesi törvényeket magyarázza, tehát a törvény alatt Mózes 5 könyvét értette volna. (vö. Flusser 1987: 25) Bár ez esetben továbbra sem egészen világos, hogy akkor mi célt szolgált ez a kiegészítés?

<sup>70</sup> Az ószövetségi iratok három részre osztásával csupán egyetlen helyen találkozunk az Újszövetségben, a Lk 24,44-ben és egyedül Lukács beszél a zsolttárokról (Lk 20,42), jóllehet Máté is több ízben idézi a zsolttárokat. Feltételezhető, hogy Lukács idejében az Ószövetség három részre osztása már ismert volt, legalábbis a lukácsi gyülekezetben bizonyosan. Vö. Sand 1974: 33.

<sup>71</sup> Luz 2002: 511; Vö. továbbá Frankemölle 1996: 92.

<sup>72</sup> Stiewe és Vouga 2001: 54.



visszatérő Illés, akinek a zsidó gondolkodás szerint valóban prófétai feladatai lesznek majd.<sup>73</sup> Miközben egyértelműen elfogadhatjuk, hogy ezzel a kijelentéssel Máté fel akarja hívni olvasói figyelmét a Jézus mellett való döntés fontosságára és sürgető voltára, joggal merül fel a kérdés, milyen feladatuk lesz ebben a gondolatmenetben a tanítványoknak? Erre az első evangélium végén kapunk választ, a missziói parancsban, ahogy Jézus tanítványait kétszeresen is a tanításra hívja el és szólítja fel (Mt 28,19k), míg ugyanezen a helyen a prófétálás meg sem jelenik.

#### 4. PRÓFÉTÁK, VAGY TANÍTÓK?

Máté különösen fontos, krisztológiai kifejezésként alkalmazza evangéliumában a διδάσκω igét. Ha a szó ószövetségi előfordulásait vizsgáljuk, megállapítható, hogy az ugyan a LXX-ban nem korlátozható csupán a vallás területére, de abban feltétlenül eltér a profán nyelvhasználattól, hogy az ószövetségi szövegekben a tanítás mindig a teljes embert célozza meg, és a tanulás igénybe veszi a teljes embert. Az Újszövetségben 95 alkalommal találkozunk a kifejezéssel, ennek két-harmada az evangéliumokban és az ApCsel első felében van. Ezáltal nyilvánvalóvá válik, hogy hol lelhető fel a διδάσκω ige újszövetségi használatának súlypontja: Jézus környezetében és az ósgyülekezetben. Az evangéliumok egyöntetű bizonyágtétele szerint leginkább a tanítás az a tevékenység, amivel Jézus a tömeg elé áll. Ugyanezt támasztja alá az a tény is, hogy főleg tanítói jellegűek azok a szövegek, melyek a legnagyobb valószínűséggel Jézustól magától származónak tekinthetőek. Mindez azt mutatja, hogy főként Jézus az, aki tanít, de Máté evangéliuma még ennél is többet mond, *csak Jézus az, aki helyesen tanít*, „Ő a tanító *par excellence*”.<sup>74</sup> Máté „A Tanítóról” alkotott felfogása mögött azonban ott sejthető a *Kyrios* megjelölés hellenisztikus jelentéstartalma is (főként a csodatettekről szóló elbeszélésekhez kapcsolódik), ami azért érdekes, mert ez túlmutat a zsidóság gondolkodásán:

„az evangélista a *Kyrios* megjelölést sokkal többször alkalmazza, mint Márk és nem csupán, mint udvarias megszólítást, hanem mint a földi Jézus krisztológiai méltóságjelzőjét: A *Kyrios* Isten akaratának tanítója”.<sup>75</sup>

A kifejezés gyakorisága Máténál azért is lényeges, mivel a hitvallás „Jézus Úr” különösen a hellenista-páli gyülekezetnek volt jellegzetes

<sup>73</sup> Vö. Luz 2002: 179.

<sup>74</sup> Müller 1999: 157. 171.

<sup>75</sup> TRE, 608; Vö. továbbá Vermes 1995: 165.

hitvallása,<sup>76</sup> ami persze még egyáltalán nem zárja ki, hogy a zsidó-keresztyének ezt ne alkalmazták volna, sőt jellegzetesen mátéi vonás, hogy a csodatetteknél nem csupán az idegenek nevezik így Jézust, de négy alkalommal a rendszeresen vele levő követői is.<sup>77</sup> Fontos témánk szempontjából, hogy Jézus, mint törvénytanító — aki Isten akaratát tanítja, ezért egyben törvényadó is — ugyancsak jól beleilleszthető a hellenista gondolkodásba. Jézus hatalmát közvetlenül Istentől kapja (Mt 11,27; 28,18), ezért tanít hatalommal. A hellenizmusban hasonlóan ehhez, a törvényadók sem saját megítélésük alapján cselekedtek, hanem egy istentől kapták a törvényeket, sőt esetenként ők maguk is isteni származással büszkélkedhettek.<sup>78</sup> Az első evangéliumban szinte kizárólag Jézussal összefüggésben szerepel a *διδάσκω* ige, csupán 5 helyen használja az evangélista úgy, hogy nem Jézus a tanító. 15,9-ben Ézsaiást idézi, két alkalommal szerepel az 5,19-ben, mint a példázatban szereplő általános alany cselekvése, a 28,15-ben az örökről szólva említetik meg, hogy megtanították velük, mit kell mondjanak, ha az üres sírról kérdezik őket és végül a fentebb említett missziói parancsban, mint a tanítványok feladata (28,20). Ennek kapcsán feltétlenül utalnunk kell Máté finom humorára e témával kapcsolatban. Az evangéliumban csupán egyetlen egyszer találkozunk azzal, hogy nem Jézus tanít, a Mt 28,15-ben. Itt arról olvashatunk, hogy a főpapok és a vének tanítják a katonákat, némi készpénzzel segítve a memorizálást, mit kell mondaniuk a test eltűnésével kapcsolatban, majd rögtön ezt követően az evangélium elbeszélésében a Feltámadott jelenik meg, aki a valóság tanítója, és aki utasítja tanítványait evangéliuma hirdetésére. Mindaz tehát, amit az emberek taníthatnak, ha ennek a tanításnak nem maga Jézus a forrása, csak valótlan lehet, és erre a valótlanúságra gyorsan fény derül.

Pálnál meglehetősen kevésszer találkozunk a „tanítani” kifejezéssel, összesen öt alkalommal. A Róm 2,21-ben arra utal az apostol, hogy a törvényt ismerő zsidó tanítók arra alapozva tanítják az oktalanokat és kiskorúakat, de vajon ők maguk tanulnak-e mindabból, amit tanítanak? Majd meg is válaszolja Pál az általa feltett kérdést „Bizony ’miattatok káromolják az Isten nevét a pogányok között’, úgy amint meg van írva.” (Róm 2,24). Ugyanebben a levélben a 12,7-ben a tanítók és a tanítás tevékenysége egy felsorolásban szerepel, ahol az apostol a kegyelmi ajándékokról beszél, ami a hívőknek adatott, és ami más és más lehet. Fontos megjegyeznünk, hogy ebben a felsorolásban az első helyen a prófétálás áll, majd rögtön a második

<sup>76</sup> Gnilka 1999: 228.

<sup>77</sup> Vermes 1995: 161k.

<sup>78</sup> Zeller 1988: 309.

helyet a tanítás foglalja el, ez azonban semmiféle képpen nem jelenti azok fontossági sorrendjét, hiszen ez szöges ellentétben állna a szöveggel, mely éppen arról tanúskodik, hogy bár az ajándékok különbözőek lehetnek, de ezek ugyanazon testnek a tagjai, vagyis értékkülönbség nincsen közöttük. Az 1 Kor 4,17-ben Pál saját magáról beszél, mint tanítóról, aki Jézus Krisztusban élve tanít a gyülekezetekben, majd arról szól, hogy néhányan Korinthusban annyira felfuvalkodtak, hogy mindazt, amire korábban oktatta őket, semmibe veszik. Ez a tény teszi elengedhetetlenül szükségessé, hogy az apostol ismételten ellátogasson a gyülekezetbe. Ugyancsak az 1 Kor 11,14-ben arról olvashatunk, hogy a férfiak és asszonyok helyes viselkedésére maga a természet is megtaníthat. Végül a Gal 1,12-ben fogalmazódik meg Pál hitvallása arról az ismeretről, melynek birtokában apostoli tevékenységét végzi. Ebből megtudhatjuk, hogy annak egyetlen forrása van csupán, Jézus Krisztus kinyilatkoztatása, ezt pedig nem lehet megszerezni az emberi tanítás által, csak kegyelemből. Vagyis mindaz, amire az emberek taníthatnak, értéktelenné válik Krisztus evangéliumának hirdetője számára.

Még döbbenetesebb eredményre jutunk, ha a „tanító” kifejezést keressük a páli levelekben, ugyanis ezzel csupán két alkalommal találkozhatunk az autentikus iratokban. Egyszer a már fentebb szóba került Róm 2,20-ban, ahol a zsidó tanítókról beszél Pál, amiből adódik, hogy csupán egyetlen egyszer említi a keresztyén tanítókat (διδάσκαλος) az apostol, az 1 Kor 12,28k-ben, mindenütt máshol kerüli ezt a kifejezést, mint ahogyan azt a Gal 6,6 mutatja, ahol ugyan tanítókról beszél, de őket καθηκούμενος-nak nevezi. Ahogyan azt már említettük, az 1 Kor 12-14 egy egységnek tekinthető, bármelyik felosztási javaslatot is vesszük alapul. A három fejezet témáját a 12,1 adja meg, majd részletes felsorolást is találunk arra nézve, hogy melyek azok a lelki ajándékok, melyekről az apostol beszélni fog. Ezek között szerepel a tanítás, illetve a tanítók, mint ugyanannak a testnek a tagjai (12,12-27), mely testet a Lélek hat át és mozgat (12,4-11).<sup>79</sup> Mindezek után meglehetősen furcsán, idegenül hat a 28 vers, ahol éppen arról van szó, hogy valamiféle sorrend, de legalábbis tekintélyelvű megkülönböztetés van a különféle ajándékok között. Ennek ellenére a szöveg egységnek tekinthető.<sup>80</sup> A versben két csoportját különböztethetjük meg a kegyelmi ajándékoknak, egyfelől három tisztséget (apostolok, próféták, tanítók),<sup>81</sup> másfelől négy csodatévő erőt (gyógyítás, gyámolítás,

<sup>79</sup> Zimmermann felosztását vettem alapul in Zimmermann 1984: 100kk.

<sup>80</sup> Érvék és ellenérvék a szöveg egységessége mellett in Zimmermann 1984: 104k.

<sup>81</sup> Ez a három tisztség *Harnack* tézise szerint kettős tisztet tölt be a tisztségek között, mivel gyülekezeti tevékenységükön kívül összegyházi szerepet is magukra vállalnak, azzal, hogy vándorolnak gyülekezetéről gyülekezetre. Ezzel szemben megjelenik az a

vezetés és nyelveken szólás), melyek sokkal tágabb kategóriák, mint az előző három. Ugyancsak érdekes, hogy míg az első három esetben konkrétan megjelenik a sorrendiség (először, másodsor, harmadszor), addig a másik négynél ez hiányzik és a mondat szintaktikai felépítésében is megfigyelhető a törés. Mindez arra enged következtetni, hogy ez esetben Pál egy korábbi tradíciót dolgoz fel, épít be a szövegbe, amit csak még inkább alátámaszt az a tény, amit már fentebb kimutattunk, vagyis a tanítók kifejezés keresztyén tanítókra alkalmazva ezen a helyen *hapax legomenon* az apostol leveliben.<sup>82</sup> Mi lehet az oka annak, hogy az apostol ennyire tartózkodik ennek a kifejezésnek az alkalmazásától? Mint láthattuk az korinthusi levél elején, Pál arra hivatkozik, hogy az evangéliumot nem emberektől kapta és nem is ember tanította rá, hanem azt csak Isten kinyilatkoztatása képes felismertetni az emberrel (vö. 1 Tesz 4,9: θεοδιδάκτοι). Hasonló módon érvel az 1 Kor 2,13-ban is, hangsúlyozva, amit tanít, az nem származhat emberi szóból. Ugyanakkor arra is találunk utalásokat az 1 Korinthusi levélben, hogy az istentiszteletnek voltak kifejezetten tanítói részei (1 Kor 14,6.26), tehát a tanítás maga (*διδασχίη*) eltért a prófétálástól, az eucharistiától és a gyülekezeti alkalmak egyéb tevékenységeitől.<sup>83</sup> Mindezt figyelembe véve azt gondolom, hogy az apostol éppen azért tartózkodik a keresztyén gyülekezet vezetőit tanítóknak nevezni, mert egyfelől, annak jelentéstartalmába óhatatlanul belemosódik a zsidó tanítók képe, akik a törvényt magyarázzák és egymás tanítását fejtegetik tovább — bizonyosan nem véletlen, hogy Pál magáról is főképpen olyan szövegkörnyezetben beszél, mint tanítóról, ahol zsidó-farizeusi múltjából kiindulva érvel.<sup>84</sup> Másfelől, annak a lehetősége, hogy a tanítás tévtanítássá válhat, ami különösen ebben a levélben válik fontossá, ahol Pál éppen ilyen tévtanítók hamisságát akarja leleplezni. Harmadrészt, talán elfogadható *F. W. Grosheide* véleménye, aki a tanítók tisztjét ellentétben a másik kettővel, inkább az elhíváshoz (*vocatio*) köti, és nem mint karizmatikus tevékenységet szemléli.<sup>85</sup> Ebben az esetben viszont miért használja fel mégis Pál ezen a helyen ezt a tradíciót a levelében? Vélhetően éppen azért, hogy ezzel rámutasson az egységre, ami a látszólagos különbségek ellenére

vélekedés is, amit pl. *Greeven* képvisel, aki éppen a 14. fejezetre hivatkozva azt tartja valószínűnek, hogy a próféták és a tanítók nem, csak az apostolok vándoroltak. In *Conzelmann* 1969: 253; *Wenland* pedig úgy vélekedik, hogy e három tevékenység azért különül el a többi négytől, mert csak ez a három csoport tekinthető „Isten szava hordozójának”. *Wendland* 1968: 113.

<sup>82</sup> Vö. *Zimmermann* 1984: 107k.

<sup>83</sup> Vö. *Zimmermann* 1984: 109.

<sup>84</sup> *Zimmermann* 1984: uo.

<sup>85</sup> *Grosheide* 1976. 298k.

fennáll, miközben a megjelenő sorrendiséggel utal arra is, hogy neki, mint apostolnak nagyobb tekintélye kell legyen a gyülekezetben, mint a tanítóknak. Ezzel tulajdonképpen Pál elismeri a tanítók jelentőségét (vö. 1 Kor 1,12; 3,22; 9,5), de egyszersmid felhívja a figyelmet arra, hogy mindez Krisztus alatt maradhat egység, akinek evangéliumát ő hirdeti. Ugyancsak ezt teszi valószínűvé, ha a 12,28 eredetét vizsgáljuk.

Mint azt fentebb láttuk, a vers idegenül hat a fejezeten belül. Mégsem tekinthető későbbi betoldásnak, azt maga Pál illesztette erre a helyre, viszont ez arra enged következtetni, hogy abban egy korábbi tradíció jelenik meg. Már *A. v. Harnack*, majd később *H. Merklein* is ezt az ősrégi, még hierarchikus rangsort bemutató gyülekezeti rendet az antiochiai közösséghez vezetik vissza (vö. ApCsel 13,1). Azzal, hogy itt az antiochiai triászt idézi, Pál ellenfelei tudomására akarja hozni, a péteri ekkleziológia szerint is meg van a tekintélye, ami alapján az ellentéteket csitítani akarja.<sup>86</sup> Lukácsnál ez a vers fontos átvezető funkciót tölt be a könyvön belül. Míg az első 12 fejezetben a Pál előtti ősegyház képe jelenik meg, a könyv második felében az apostol missziós tevékenységére helyeződik a hangsúly,<sup>87</sup> melynek bázisa az antiochiai gyülekezet lesz (lásd fentebb). Az ApCsel 13,1 egy pillanatra megtöri az elbeszélés menetét és felhívja az olvasók figyelmét egy olyan információra, ami magyarázatot ad a következő versekben megjelenő történésekre és elő is készíti azokat. A vers egy listát közöl az Antiochiában tevékenykedő prófétákról és tanítókról (Lukács más helyeken is alkalmaz hasonló listákat az elbeszélésben vö. Lk 6,14kk; ApCsel 1,13; 6,5), akik közül a Lélek irányításával kiválasztatik az a két misszionárius, Pál és Barnabás, akik az evangéliumot hirdetik majd a zsinagógákban és a pogányok között. A nevek sorrendje is fontos információkkal látja el az olvasót, mint ahogyan a többi Lukács által felhasznált listában, úgy itt is feltételezhetjük, a sorrend rangsort is jelöl. Eszerint az antiochiai gyülekezetben a legnagyobb tekintéllyel Barnabás rendelkezett és Pálnak csupán az utolsó hely jutott.<sup>88</sup> A lista érdekessége, hogy az abban szereplő öt személy közül csak kettőről nem szerepel semmiféle kiegészítő információ,<sup>89</sup> éppen azokról, akiket az olvasónak már ismernie kell (ApCsel 11,30; 12,25) és akik a további események főhősei is lesznek. További fontos észrevétel, hogy a teljes

<sup>86</sup> Zimmermann 1984: 110. 112.

<sup>87</sup> Ezt a felosztást nyilvánvalóan nem tekinthetjük sematikusnak, hiszen már az ApCsel első felében is többször találkozunk Pállal: 7,58; 8,1.3; 9,1-31; 11,25k.30; 12,25.

<sup>88</sup> Pesch 1986: 16.

<sup>89</sup> Itt utalnunk kell arra is, hogy viszont arról a három személyről, akik itt megjelennek, több információ nem is áll rendelkezésünkre, csak annyi tekinthető bizonyosnak, hogy diaszporában élő zsidók voltak, legalábbis neveik erre következtethetünk. Vö. Zimmermann 1984: 128kk; továbbá Pesch 1986: 17k.

lukácsi két könyvben csak ezen a helyen tűnnek fel a keresztyén διδάσκαλος-ok, akárcsak Pálnál az 1Kor,12,28-ban, ami alátámasztja, hogy maga az evangélista is hűen követve forrását, egy tradíciót dolgoz fel ezen a helyen a történet elbeszélésében.<sup>90</sup> „A διδάσκαλος tisztesség, mint az őskeresztyénség régmúltjának egy relikviája tűnik fel, amiről Lukács semmi többet nem tud.”<sup>91</sup> Általánosságban megállapítható, hogy Lukács nem tesz éles különbséget a próféták és a tanítók között, pontosabban e két tevékenység között,<sup>92</sup> így Barnabás és Pál többször tanít (ApCsel 11,26; 15,35), mégis első renden prófétáknak tekinti őket. Ugyanezt támasztja alá, hogy az itt felsorolt nevek között sem határozza meg, ki a próféta és ki a tanító, ebből adódóan viszont bármelyikükre eshetett volna a választás, hogy az első missziós út igehirdetője legyen. Nála már a feledés homályába vész a Korinthusi levélben még megfigyelhető sorrend. Ha elfogadjuk, mint ahogyan az valószínűnek látszik, hogy Pál ugyanazt a tradíciót idézi fel levelében, mint amire később Lukács is utal és az apostol ennek a hagyományanyagnak egy korábbi verzióját rögzítette, akkor az bizonyosnak tűnik, hogy az antiochiai gyülekezetben három olyan csoport jelenik meg, melynek meglehetősen nagy tekintélye volt, az apostolok, a próféták és a tanítók, sőt feltehetjük, hogy az itt felsorolt személyekben a helyi gyülekezet vezetőit tisztelhetjük.<sup>93</sup> Ugyanakkor az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy Lukácsnál hiányzik az apostol megjelölés, talán ő maga hagyhatta ki a sorból, aminek magyarázatát abban találhatjuk meg, hogy a harmadik evangélista ezt az elnevezést műveiben csak a tizenkettőnek tartja fenn, bárha ez alól is találunk kivételt pl. ApCsel 14,4. 24. Ezt a kivételezést talán azt teszi érthetővé, hogy éppen ezzel a három versel mutatja be Lukács, miként lesz Pál és Barnabás apostolokká. Ez megmagyarázza azt is, miért hivatkozik erre a tradícióra Pál az 1 Korinthusi levélben, hiszen így a többi csoporttal való vitájában egy olyan tekintélyt idézhetett fel ellenfelei emlékezetében, ami megkérdőjelezhetetlen volt számukra.

Mindez miképpen viszonyul Máté írásához? Az első evangélista az apostol kifejezést csupán egyetlen helyen alkalmazza könyvében, amikor a tizenkét tanítvány nevét (par. Lk 6,13) felsorolja, így ez a fogalom nála csupán Jézus legközelebbi tanítványi körére vonatkozik. A másik két fogalommal kapcsolatban viszont, látva vizsgálódásunk eredményeit, érdekes következtetéseket vonhatunk le. Miközben feltételezhetjük, hogy úgy a próféták, mint a tanítók a gyülekezet

<sup>90</sup> Vö. Pesch 1986: 15.

<sup>91</sup> Zimmermann 1984: 134.

<sup>92</sup> Vö. Haenchen 1968: 338.

<sup>93</sup> Vö. Pesch 1986: 16. „Ezek a férfiak az apostoli szolgálat mellett a legmagasabb egyházi tisztégeket viselték: próféták és tanítók voltak.” Budai 1938a: 160

vezetői voltak, sem egyik, sem a másik tevékenység nem bír önálló tekintéllyel. A prófétákról kiderül, hogy számosan közülük báránypőrbbe öltözött farkasok, sőt csak ilyenekről olvashatunk az első evangéliumban, a tanítóknak sincsen önálló hatalmuk és autoritásuk, csak Jézus által, aki ezzel a feladattal megbízza őket. A Pál apostol idejében új lendületet kapó prófétálás pár évtizeddel az apostol ténykedése után elveszti tekintélyét, illetve ez a tekintély megkérdőjelezhetővé válik, annak szerepét a tanítók veszik át, akiket alapvetően meg kell határozzon, hogy maguk is tanítványok. Csak sejtéseink lehetnek arra nézve, milyen események következményeként történtek ezek a változások. Csak utalásszerűen jelenik meg az első evangéliumban, hogy az álpróféták éppen azzal éltek vissza, ami tekintélyüket adta, a bizalommal. Az a bomlás tehát, ami Pál idejében a korinthusi gyülekezet összetartozását veszélyeztette, és a különböző csoportok acsarkodásában, vitájában nyilvánult meg, az első evangélium írója számára is keserű valóság. Mint ahogyan az erre adott válasz is sok hasonlóságot mutat. Máté csakúgy, mint Pál a próféták megítélésére szólítja fel a gyülekezet tagjait (vö. Mt 7,15kk/1 Kor 14,29), mindkettőjüknél a szeretetben magvalósuló cselekedetek döntik majd el a hitelességet (Mt 7,12/1 Kor 13) és mindketten végső tekintélyként eme tanításokkal szemben, az Úrra hivatkoznak (Mt 7,23/1 Kor 14,37). Bizonyosan az sem véletlen, hogy már Pálnál is a próféták legfőbb feladata a gyülekezetben a tanítás lesz, úgy Máténál is csak ez az egy tevékenység marad meg az antiochiai triászából. Ami pedig a környezetre gyakorolandó hatást illeti, a prófétai szó feladata a misszió, mint ahogyan a tanítás is a missziói parancsban válik a tizenkettő feladatává. Lehet, hogy ezek a hasonlóságok csupán a keresztyén egyház fejlődésének következményei, vagyis Máté csupán arra reagál ahogyan az egyházát aktuálisan látta, és Pál teológiája semmilyen hatást nem gyakorolt az első evangélista prófétákról és tanítókról alkotott elképzelésére. De ebben az esetben is feltétlenül megérte közösen gondolkodni arról, miként tűnik fel egy rövid időre és kap új erőre az prófétálás, majd miként tűnik el néhány évtized leforgása alatt és adja át a helyét a tanításnak, mely innentől kezdve az egyetlen oktatói tevékenység marad a keresztyénségen belül.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- E.L. **Abel**, 1971: „Who wrote Matthew?“, *NTS* 17: 138-152. • G. **Barth**, 1961: „Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus“, in *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1, szerk G. Bornkamm, et al.), Neukirchen, 54-154. • T. **Bergemann**, 1993: *Q auf dem Prüfstand*, Göttingen. • H.D. **Betz**, 1985: *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen. • **Betz** 1995: *The Sermon on the Mount*, Mineapolis. • G. **Bornkamm**, 1978: „Der Aufbau der Bergpredigt“,

NTS 24: 419-32. • **M. Buber**, 1991: *A próféták hite*, Budapest. • **Budai G.**, 1938: *Pál apostol korinthusbelliekhez írt első levelének exegese*, Budapest. • **Budai**, 1938a: *Az Apostolok cselekedetéről írott könyv*, Budapest. • **R. Bultmann**, 1965: „Die Erforschung der synoptischen Evangelien“, in idem, *Glauben und Verstehen* (IV.) Tübingen, 1-41. • **Bultmann**, 1998: *Az Újszövetség teológiája*, Budapest. • **K.W. Clark**, 1980: „Die heidenchristliche Tendenz im Matthäusevangelium“, in *Das Matthäus-Evangelium* (WdF 525, szerk. J. Lange), Darmstadt. • **H. Conzelmann**, 1969: *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen. • **W.D. Davies** és **D.C. Allison**, 1988: *Matthew I.* (ICC), Edinburgh. • **Davies**, 1970: *Die Bergpredigt*, München. • **Farkas J.**, 1987: „Jézus és a törvény“, *TheolSz* 30: 37-41. • **P. Fiedler**, 1986: „Die Tora bei Jesus und die Jesusüberlieferung“, in *Das Gesetz im Neuen Testament* (szerk. K. Kertelge), Freiburg. • **D. Flusser**, 1987: *Entdeckungen im Neuen Testament* (Bd. 1.), Neukirchen. • **R.T. France**, 1984: *Matthew, Evangelist and Teacher*, Michigan. • **H.** 1983: *Biblische Handlungsanweisungen*, Mainz. • **Frankemölle**, 1996: „Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker“, in *Schrift und Tradition* (FS. J. Ernst), Paderborn. • **H. Geist**, 1974: „Die Warnung vor den falschen Propheten – eine ernste Mahnung an die heutige Kirche, zu Mt 7,15-23; 24,11f. 24“, in *Biblische Randbemerkungen, Schülerschrift für R. Schnackenburg* (szerk. H. Merklein és J. Lange), Augsburg, 139-49. • **B. Gerhardsoon**, 1982: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, *EvTh* 42: 113-26. • **H. Giesen**, 1982: *Christliches Handeln, Ein redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium*, Frankfurt. • **J. Gnilka**, 1999: *Die frühen Christen*, Freiburg. • **F.W. Grosheide**, 1976: *The First Epistle to the Corinthians*, (ICNT) Michigan. • **E. Haenchen**, 1968: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen. • **T. Holtz**, 1985: „Zur Frage des Ortes der Jesusüberlieferung in der frühen Gemeinde“, (*Wiss. Z. Univ. Halle XXXIV*), 103-12. • **E. Jenni**, 1962: *Die alttestamentliche Prophetie*, (ThSt), Zürich. • **P. Luomanen**, 1998: *Entring the Kingdom of Heaven*, (WUNT 101) Tübingen. • **U. Luz**, 1990: *Das Evangelium nach Matthäus, I/2.* (EKK), Zürich. • **Luz**, 2002: *Das Evangelium nach Matthäus I/1.* (EKK), Zürich. • **M. Müller**, 1999: „The Theological Interpretation of the Figure of Jesus in the Gospel of Matthew: Some Principal Features in Matthean Christology“, *NTS* 45: 157-73. • **R. Pesch**, 1986: *Die Apostelgeschichte* (EKK), Zürich. • **P. Pokorný**, 1969: *Der Kern der Bergpredigt*, Hamburg. • **A. Sand**, 1974: *Das Gesetz und die Propheten, Untersuchungen zur Theologie des Evangelium nach Matthäus*, Regensburg. • **Sand**, 1986: *Das Evangelium nach Matthäus*, (RNT), Regensburg. • **U. Schnelle**, 1999: *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen<sup>3</sup>. • **W. Schrage**, 1999: *Der erste Brief an die Korinther* (EKK), Zürich. • **M. Stiewe** és **F. Vouga**, 2001: *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen. • **G. Strecker**, 1984: *Die Bergpredigt*, Göttingen. • **G. Theissen**, 1997: *Soziologie der Jesusbewegung*, Gütersloh. • **Tóth K.**, 1944: *A próféták és a történelem*, Pápa. • **G. Vermes**, 1995: *A zsidó Jézus*, Budapest. • **G. von Rad**, 2001: *Az ószövetség teológiája II.*, Budapest. • **H.D. Wendland**, 1968: *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen. • **K.-Ch. Wong**, 1992: *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium*, (NTOA 22), Göttingen. • **D. Zeller**, 1988: „Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5-7) und des hellenistische



Gesetzgeber“, in *Studie zum Matthäusevangelium* (FS W. Pesch, szerk. L. Schenke), Stuttgart, 299-317. • A.F. Zimmermann, 1984: *Die urchristlichen Lehrer*, (WUNT 12), Tübingen.



**Die Propheten bei Paulus und Matthäus,  
oder die Spuren der Theologie des Apostels  
in dem ersten Evangelium**

Viktor Kókai Nagy

Es kann sich bestimmt vielen grundsätzlich dissonant anhören, wenn wir die Lehre des Matthäus-Evangeliums mit der Theologie von Paulus vergleichen. Den Grund dafür kann man im Denken der protestantischen Orthodoxie finden, wo man schon die Identität dieser beiden aufzuzeigen versucht hat und viele daraus gezogenen Folgerungen als Irrtümer gewertet wurde. Unserer Meinung nach soll trotz diesem wirkungsgeschichtlichen Hintergrund wertvoll sein, über dieses Problem nachzudenken, wenn man die Frage anders aufstellt. Wir sollen nicht die Theologie von Matthäus durch die Brille der paulinischen Lehre betrachten, sondern diese als Ergebnis einer Tradition sehen, in welcher Tradition auch die Theologie von Paulus mitgewirkt hat. So wir werden den folgenden Punkten nachfolgen: Erstens, wir wollen die Frage beantworten, ob es geschichtlich vorstellbar ist, dass die Lehre von Paulus in der mt Gemeinde erscheinen und auf ihre Theologie eine Wirkung ausüben konnte. Zweitens, wir sollen untersuchen, was und wie Paulus über die Propheten und Prophetie gelehrt hat, danach müssen wir das gleiche Thema im ersten Evangelium unter die Lupe nehmen. Am Ende sollen wir die zwei verschiedenen Lehren miteinander vergleichen und die Ähnlichkeiten, wie auch die Unterschiede aufzeigen. Der Artikel will nachforschen, wie die Gestalt der Propheten sich in der Urkirche gestaltet hat, wie das Bild dieses Charisma sich in diesen einigen Jahrzehnte verändert hat.

Als Ergebnisse unserer Untersuchung können wir feststellen, dass die Propheten die wichtige Rolle, welche sie noch in den paulinischen Gemeinden als Charismatiker gehabt hatten, im Matthäusevangelium verloren. An ihre Stelle traten die Lehrer als Gemeindeleiter und die Aufgaben, welche auch der Apostel als Hauptaufgaben der Propheten bestimmt hat, übernehmen die christlichen Lehrer. Wir müssen aber auch die Ähnlichkeiten in der Lehre über die Propheten ernst nehmen. Matthäus wie früher schon Paulus fordert die Gemeinde zur Beurteilung der Propheten auf (Mt 7,15 / 1Kor 14,29), bei beiden werden die in der Liebe sich vervollständigen Tun die Echtheit eines Propheten entscheiden (Mt 7,12 / 1Kor 13) und beide berufen sich gegen die Falschprophetie auf die letztgültige Autorität des Herrn (Mt 7,23 / 1Kor 14,37). Es darf auch kein Zufall sein, dass die wichtigste Aufgabe der Propheten schon bei Paulus in den Gemeinden die Lehre und nach aussen die Mission ist, wie auch bei Matthäus das Lehren als die Aufgabe der Jünger das Grundelement des Missionsbefehls ist. Es kann auch sein, dass die Ähnlichkeiten nur die Folge der Entwicklung der christlichen Kirche sind, Matthäus

hat also nur beschrieben, was er aktuell in der Kirche gesehen hat und seine Lehre über die Propheten und Lehrer mit paulinischen Denken nichts zu tun hat. Aber auch in diesem Fall war es doch wertvoll nachzudenken, wie das Prophezeien für eine kurze Zeit in den christlichen Gemeinden erschienen ist und in einigen Jahrzehnten wieder untertaucht hat. Seinen Platz übernimmt ab jetzt das Lehren die einzige Unterrichtstätigkeit im Christentum.



## A JELENÉSEK KÖNYVE MINT PRÓFÉTAI MŰ

Takács Gyula  
Rábagyarmat

TARTALOM: 1. A Jelenések könyve műfaja és stílusa; 2. A Jelenések könyve irodalomszerkezete; a. Reáliák szintje a műben; b. Historikus szint a műben; c. A mű apokaliptikus szintje; 3. Két rész-elemzés; a. Az Egyház tanúságtétele a Római Birodalomban (Jel 10); b. Az Egyház tanúságtétele a zsidóságban (Jel 11)

### 1. A JELENÉSEK KÖNYVE MŰFAJA ÉS STÍLUSA

A Jelenések könyve az Újszövetség egyetlen apokaliptikus stílusú írásműve. A könyv kezdő szavai így mutatják be a művet: „Jézus Krisztus apokalipszise” (Jel 1,1a). A későbbi hagyomány az első vers összevonásával János Apokalipszisének nevezi a könyvet.<sup>1</sup> Ez az általánossá vált elnevezés is erősíti azt a benyomást, amely szerint ez az írás műfaja szerint beletartozik az 1. század táján elterjedt, zsidó és keresztény szerzők által alkotott apokaliptikus írásművek csoportjába, amilyenek például a Hénok nevével jelzett gyűjtemény, a Jubileumok könyve, Mózes mennybemenetele, Ezdrás 4. könyve, Ábrahám Apokalipszise, Báruk Apokalipszise.<sup>2</sup>

Ugyanakkor a mű alapos vizsgálata nyilvánvalóvá teszi, hogy nem tisztán és merőben apokaliptikus műfajú alkotás. Rendelkezik ugyan

<sup>1</sup> G. Segella, *Panorama letterario del Nuovo Testamento*, Brescia 1991<sup>2</sup>, 195.

<sup>2</sup> Lásd bővebben P. Grelot, „Les Apocryphes (ou Pseudépigraphes) du judaïsme palestinien”, in *Introduction à la Bible, Le Nouveau Testament, 1. Vol. Au seuil de l'ére chrétienne* (szerk. A. George és P. Grelot), Paris 1976, 116.120, 127-30, 235-38; C. van der Waal, „The Last Book of the Bible and the Jewish Apocalypses”, *Neotestamentica* 12, 1978, 11-132.

az apokaliptikus stílus számos karaktervonásával, és ezek dominánsan jellemzik a művet, másrészt viszont hiányzik belőle az apokaliptikus művek több lényegi sajátossága, illetve olyan vonásokat visel, amelyek más műfaj-kategóriákhoz közelítik, főként a prófétai és a bölcsességi irodalom műveire.

Az apokaliptikus műfajról tudnivaló, hogy a prófétai műfajból származik,<sup>3</sup> és így ahhoz számos vonással kötődik<sup>4</sup>. Ugyanakkor lényeges különbség is van a prófétai és az apokaliptikus stílus között. Ha a két műfaj összetartozását és eltérését lényegszerűen szeretnénk meghatározni, azt mondhatjuk, hogy a próféta a transzcendens valóság ismeretében részesül, de azt a historikus inkarnálódás célzatával kapja meg. A prófétánál az isteni „ige” történelmi „testté” lesz. Ilyen értelemben a próféta mindig messiási próféta, mert a megtestesült ige előképe a benne megfogant és belőle világra jött prófétai szó. A prófétai szóban a földre száll az Isten transzcendens akarata, az üdvözítő emberszeretet (vö. Tit 2,11), hogy vele lakják az emberrel (vö. Jn 1,14), hogy a testvére legyen (vö. Zsid 2,11), a fogságba menőkkel fogságba megy, és a szabadulás igaz útja az, hogy előttük jár, hazaérkezésük városa pedig abban áll, hogy velük lakik (vö. Jel 21,3). A prófétai szó lényege az, hogy az égből a földre érkezik, hogy örömhírt vigyen a szegényeknek, szabadulást a foglyoknak és látást a vakoknak (vö. Lk 4,18; Iz 61,1-2; 29,18; 58,6). Az apokaliptikus viszont a mennyei utazásáról már vissza sem kíván térni, szeretne elköltözni a testből (vö. Fil 1,23), elmenekülni a világ bajából, a romlott nemzedékből (vö. 2 Pét 1,4), és megoldást csak a transzshistorikus transzcendenciában talál. A próféta is és az apokaliptikus is a földi káoszról indul el. Mindkettő a transzcendens valóság ismeretéhez érkezik. Itt azonban kettéválik az útjuk. A prófétát Isten irgalmának optimizmusa visszatéríti a bűnösök közé, hogy megtérjenek. A próféta az inkarnáció hitének apostola. Az apokaliptikus viszont a mennyei édes íz misztikusa marad. Őt az ítélet pesszimizmusa gátolja abban, hogy a kiengesztelődés hirdetője legyen.

Vajon a Jelenések könyve szerzője, János melyik csoportba tartozik? Elvitatható-e tőle a menyasszony vágya, a szüntelen hívó kiáltás (vö. Jel 22,17)? És aki látta a Szent Várost, az új Jeruzsálemet, elfeledkezhet-e róla (vö. 21,2)? De nem állt-e ő ott a kereszt alatt (vö. Jn 19,26)? És nem tanulta-e meg — hiszen ő a tanítványok között a „szeretett” — a kimondhatatlan titkok fölött a legmagasztosabbat:

<sup>3</sup> A. Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question*, Paris 1963, 7.

<sup>4</sup> M.E. Boismard, „L'Apocalypse de Jean”, in *Introduction à la Bible, Le Nouveau Testament*, 4. Vol. *La tradition johannique* (szerk. A. George és P. Grelot), Paris 1977, 16.

hogy „ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν”, „az Isten szeretet” (1 Jn 4,16)? János apokaliptikus – de prófétikusan és bölcsen.

A Jelenések könyve szoros kapcsolatban áll az Ószövetség könyveivel,<sup>5</sup> így például a Kivonulás könyvével, az Énekek Énekével,<sup>6</sup> legfőként pedig a prófétai művekkel, Izajással,<sup>7</sup> Joellel, Dániellel,<sup>8</sup> illetve Ezekiellel.<sup>9</sup> Ezért Szent János Apokalipszisének megértéséhez az apokaliptikus műfajjal való rokonság mellett fontos figyelembe venni az ószövetségi művekhez, ezen belül pedig a prófétai stílushoz való kötődését.<sup>10</sup> Jelen tanulmányunkban erre az utóbbi szempontra szeretnénk a figyelmet irányítani.<sup>11</sup>

A Jelenések könyve önmagát is szívesen társítja a próféta kategóriájához. A szerző gyakran nevezi magát „prófétának” (Jel 10,7; 11,18; 22,6.9), a könyvet pedig a „prófécia igéi” kifejezéssel jelöli mind a prologusban (Jel 1,3), mind az epilógusban (Jel 22,7-18). A „prófécia igéi” meghatározás így inklúzióként veszi körül a művet, és ezáltal nyomatékos minősítésnek számít. Ha a mű benső természetét nézzük, az apokaliptikusokra jellemző víziók mellett a Jelenések könyvében az audíciók is fontos helyet foglalnak el. Az audíció pedig inkább a próféták sajátja, bár náluk sem hiányoznak a víziók sem (vö. Ám 1,1; Mik 1,1; Náh 1,1; Iz 6,1 skk; Jer 1,11; 18,1-4; 24,1 skk). A vízió, mint a prófétai üzenet közlésének eszköze fokozottan érvényesül a száműzetés utáni prófétáknál, például Aggeusnál és Zakariásnál, és csúcspontját Dánielnél éri el (Dán 7-12), aki mint utolsó próféta, az apokaliptikusok zsengeje is.<sup>12</sup>

A Jelenések könyve prófétikus karakterét jelzi az a tény is, hogy a mű erőteljesen kötődik a realitás szintjéhez. Szintén a prófétikus vonás a mű parainetikus jellege. Az apokalipszisnek jellemzője a földön kívüli utazások, a gyakran fantazmagórikusan irreális látomások, amelyek „mennyei” szintéren történnek, és „mennyei” objektumokra

<sup>5</sup> J. Cambier, „Les images de l’Ancien Testament dans l’Apocalypse de saint Jean”, *NRTh* 1955, 113-22; E. Lohse, „Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes”, *ZNW* 1961, 122kk; U. Vanni, *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi*, Roma 1987<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> A. Feuillet, „Le Cantique les Cantiques et l’Apocalypse”, *RecSR* 49 (1961) 321-53.

<sup>7</sup> J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation* (JSNTSup 93), Sheffield 1994.

<sup>8</sup> G.K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham 1984.

<sup>9</sup> A. Vanhoye, „L’utilisation du livre d’Ézéchiél dans l’Apocalypse”, *Biblica* 43 (1962) 436-76; J. Lust, „The Order of the Final Events in Revelation and Ezekiel”, in: *L’Apocalypse johannique et l’Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (szerk. J. Lambrecht), Gembloux és Leuven 1980, 179-83; J.-P. Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*, Frankfurt am Main 1989.

<sup>10</sup> E.B. Allo, *Saint Jean, l’Apocalypse*, Paris, 1933<sup>3</sup>, lxiv.

<sup>11</sup> D. Hill, „Prophecy and Prophets in the Revelation of St. John”, *NTS* 18 (1972) 401-18.

<sup>12</sup> Segalla, *Panorama*, 195.

vonatkoznak. Ehhez kapcsolódik az ítéletre, a végeseményekre vonatkozó üzenet fátumszerű jellege, amely kizárja a megmenekülés lehetőségét, és így a megtérés esélyét is.<sup>13</sup> A Jelenések könyve viszont az apokaliptikus nyelv- és képvilág közepette is történelmi asszociációkat hordoz, és az ítéletek legsúlyosabb leírásai kapcsán is megtérésre buzdít. Az Ötödik Harsona (Jel 9,1-11) szörnyű csapása „próbatétel”-nek minősül (Jel 9,5). A Hatodik Harsona (Jel 9,13-21) lamentációja: „nem tértek meg” (Jel 9,20.21). A „próbatételnek” minősítés, a „megtérés” hiányolása arra utal, hogy ezek az „ítéletek” nem a végső leszámolás pusztítása kívánnak lenni, inkább a pusztulástól megmentendő megtérésre buzdító exhortációként működnek. Ezt az alapcél fogalmazza meg a mű nyitánya is: „Íme jön a felhőkkel. És látni fogja őt minden szem, és mindazok, akik őt kínozták. És sírni fognak felette a föld minden törzsei. Igen! Amen!” (Jel 1,7). A „jövétel” üdvöztető ítélet, amely a boldog „látást” eredményezi, és ebbe az ünnepbe a „síró” megtérés révén a bűneikben lévén ellenségeket is bevonja. A buzdítás, a tökéletességre nevelés képzi a Hét Levél (Jel 2,1-3,22) alaphangját, és ugyanez érvényes a Hét Angyal (Jel 17,1-22,5) sorozatára is, amely ha a „Nagy Paráznán” (Jel 17,1) bűneit és büntetéseit részletezi is hosszasan, mégis a „Menyasszonyra, a Báránka Asszonyára” (Jel 21,9) emeli a tekintetet, mint eszményre.

A Jelenések könyve használja a korabeli apokaliptikus műfaj nyelvezetét, stílusát és képeit, ugyanakkor viszont az ószövetségi próféták hivatástudatával kora és környezete emberéhez szól, vizsgálva őket problémáik közepette, figyelmeztetve hibáikra és az őket fenyegető veszélyekre, megtérésre illetve hűségre buzdítva őket.<sup>14</sup> Az ószövetségi próféták stílusa ismerhető fel abban a nyelvi sajátosságban, hogy a Jelenések könyve gyakran használja a „perfectum propheticumot”, azaz előszeretettel beszél befejezett múlt időben a jövőbeli eseményekről, avagy jelen idővel írja le a közeli jövőben várható történéseket.<sup>15</sup>

## 2. A JELENÉSEK KÖNYVE IRODALOMSZERKEZETE

A mű irodalomszerkezte<sup>16</sup> arról tanúskodik, hogy a hangsúly a történelmi tapasztalatokon és a tapasztalatok pozitív befolyásolásán van. A Jelenések könyve ugyanis nagyon gondosan megszerkesztett alkotás. És ez a felépítés adja meg a mű mondanivalóját, helyezi el a benne foglaltakat sajátágos, helyesen értendő kontextusba.

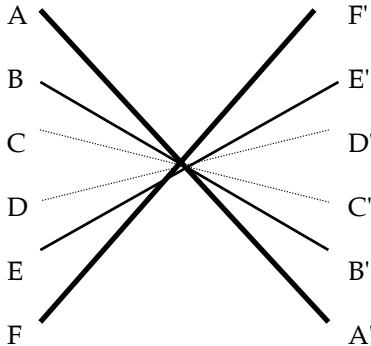
<sup>13</sup> J.J. Collins, *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, Missoula 1979, 6-8.

<sup>14</sup> Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question*, 8.

<sup>15</sup> A. Lancellotti, *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse*, Assisi 1964, 42.

<sup>16</sup> N.W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942, 323-411.

A műben egységeket, nagy blokkokat ismerünk föl. Ezen egységek sorozata chiasztikus módon megismétlődik a műben. A mű tehát A-B-C-D-E-F jelű egységek sorozatával; majd ennek inverz módon megfelelő F'-E'-D'-C'-B'-A' elem-sorral épül fel. Az első megfigyelésünk tehát, hogy a műben egymásnak chiasztikusan megfelelő egységek kettős sora található.



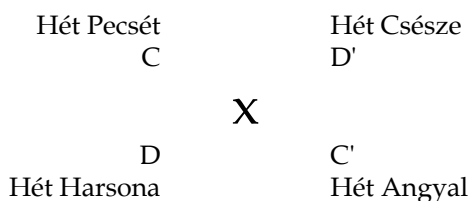
Az A egység a prolóógus (1,1-20); amelynek szimmetrikus párja az A' egység, az epilógus (22,6-21). A B egység a Hét Levél (2,1-3,22); ennek párja a B' egység a Hét angyal (17,1-22,5). A harmadik, C egység a Hét Pecsét (4,1-7,17; 8,1.3-5).

Itt kell megjegyezni, hogy ennek a rendszernek bizonyos szépséghibája, hogy a szövegben némi áthelyezés szükséges. Ezeknek azonban megvan a maga megfelelő eszmei és irodalom-szerkezeti indoklása. Például a Hét Pecsétnél a hetedik pecsétet mintegy elrejt, eltoltan későbbi periódusba illeszti, és másik csoporthoz tartozó eseményt vételez előre. Emiatt vannak a szakaszok megjelölésénél bizonyos szakadások.

A C egység párja a C' egység, a Hét Angyal (14,1-20; 15,2-4). A negyedik, a D egység a Hét Harsona (8,2.6-12; 9,1-21; 11,14-19). Itt a hét harsonánál is a hetedik áthelyezése történik, és emiatt későbbi szakasz kapcsolódik a Hét Harsonához. Párja a D' egység, a Hét Csésze (15,1.5-8; 16-1-21).

Ha megfigyeljük, a C', a Hét Angyal és a D', a Hét Csésze szakasz nem a kívánt sorrendben, nem a folytatólagosságnak megfelelő sorrendben, hanem inverz módon helyezkedik el, vagyis a C-D, illetve a C'-D' sorrend a chiasmus alkalmazásával helyezkedik el. A szövegben magában előbb a C', és utána a D'. Így ezen párok chiasztikusan találhatóak a műben. A chiasztikusság nem rombolja le az összetartozások rendszerét, hanem színesíti, erősíti az összetartozást azzal hogy bonyolultabbá teszi.





Az E egység az Egyház tanúságtételéről szól a Római Birodalmon belül (10,1-11); és ennek párja, az E' egység az Egyház üldözését írja le a Római Birodalmon belül (13,1-18).

És a legbensőbb kör az F és F' egység. Az F egység az Egyház tanúságtételéről szól a zsidóságon belül (11,1-13); az F' egység az Egyház üldözéséről a zsidóságon belül (12,2-17).

a. *Reáliák szintje a műben*

Ezeknek az egységeknek a benső tartalmát vizsgálva újabb csoportosítást lehetősége tárul föl. Az A és B egységek, valamint az A' és B' egységek egyetlen blokkba tömöríthetők azon szempont alapján, hogy ezeknek az egységeknek a tárgya mintegy a konkrét, reális élet tárgyai, valami konkrét, kézzelfogható és mindennapos valóság.

Gondoljunk pl. arra, hogy a prológusban (A elem) beszámol arról a szerző, hogy ő éppen Patmosz szigetén van számkivetésben, éppenséggel az Úr napján elragadtatásba esik, és az elragadtatás konkrét képét közli. Vagy gondoljunk arra, hogy a hét levél (B elem) egyház-községek konkrét életszerű képeit villantja fel, az ő aktuális problémáikkal, az éppen ott felbukkanó eretnokség vagy üldözés problémájával, avagy a közösség erényeinek megmutatásával, amelyek szintén tapasztalható, konkrét jelenségek. Úgy nevezhetjük el ezt a tömböt, hogy a reáliák, valóságok tömbje.

Ehhez viszonyítottan a hét angyal (B' elem) ciklusában a mennyből alászállott Jeruzsálem szinte mértanilag nyomon követhető rajzát kapjuk. Az epilógusban (A' elem) pedig a látnok, illetve a vele együtt lévők benső, de reális vágya hangzik el a „jöjj el” kiáltásban. Jeruzsálem ugyan mennyből alászállott, mégis a szó sajátos értelmében reális. Azokat a viszonyokat tárja fel, amelyek ha nem is a mindennapok tapasztalatai, de a keresztény létezés mennyei valóságának reális része. A keresztény reálisan vágyódik az Istennel való eggyé olvadás után, és a keresztény reálisan jelen van az Isten jelenlétében. Még akkor is, ha ez a reália nem fizikai természetű. Ilyen értelemben tekinthetjük tehát a záró tömböt is a reáliák síkjának.

És így létrejön a műben e csoportosítás révén egy réteg, egy sík, amelyet a valósághoz kötött jellege jellemez.

### b. *Historikus szint a műben*

A mű benső tömbjei, E, F, valamint F' és E' tömbök vizsgálata ugyan a nyelvezetük akár félvezető is lehet, hiszen erőteljesen szimbolikus nyelvezetet használnak. A közlendő azonban, amit ezen a szimbolikus nyelvezeten közölnek valami olyan, ami a történelemben történik, az Egyház történelmében. Ez a szint az Egyház történelmi viszonyok között való megértése, azoknak az üldözéseknek a számbavétele, amelyekkel az Egyház találkozik. Találkozott és találkozik — múltban és jelenben. A múlt annak a hivatottságnak a megállapítása, amelyet az Egyháznak a történelemben be kell töltenie. Ha a történelemben őt ért tapasztalat az üldözés szavával jelölhető meg, akkor a történelemben betöltött küldetése a tanúságtétel szóval jelölhető meg.

Arról szólnak ezek az egységek, hogy az Egyházat történelmi kategóriái között üldözés jellemzi. Továbbá arra hívják fel a figyelmet, hogy az Egyház történelmi szintjén betöltött hivatása a mártírium, a tanúságtétel. A mű centrumában elhelyezkedő blokkok csoportjai historikus tablót alkotnak az Egyházzal, vagyis az Egyház történelmi értelmezését nyújtják.

Itt is találunk olyan kettősséget, hogy a történelem egyrészt megtörtént esemény, olyan, ami történik az Egyházzal, például üldözések, másrészt a történelem eszmény, feladat, amit valósággá kell váltani a tanúságtétellel.

### c. *A mű apokaliptikus szintje*

A mű két valóságközeli rétegébe, a reális és a historikus szintbe ágyazottan található a sajátosan vett apokaliptikus szint, amelyet a C és a D, valamint a C' és a D' egység alkot. Ezeknek a rétegeknek a természete, aránya és elhelyezkedése azt tanúsítja, hogy a Jelenések könyvében csupán egy részletelem az apokaliptikus jellegű anyag, nem egyedülálló és nem a művet teljességében uraló motívum.

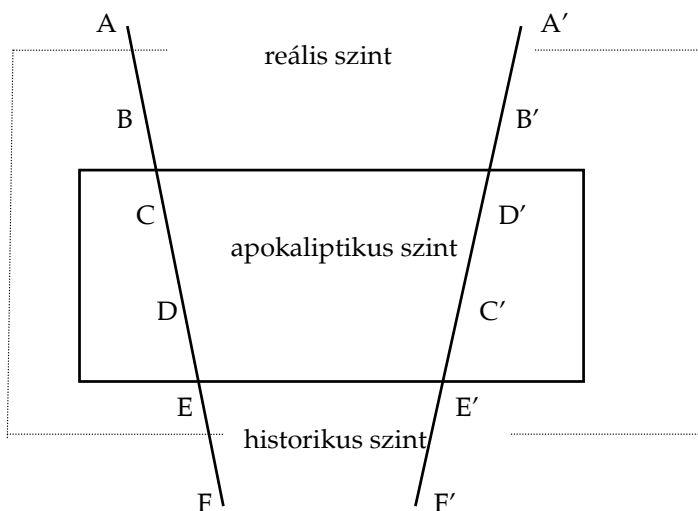
Ha a mű elején és végén, valamint a mű közepén található szinteket összevetjük, akkor ezek összeköthetők egymással, hiszen a mindennapok tapasztalatai, a mindennapok históriája, a história eszményei, a mindennapok vágyai jelennek meg bennük. Ha méreteiben különbözőségek is vannak, valóságában azonban az egymással homogen természetű reáliák és azoknak a historikus kiértékelése rokonok egymással. Ezáltal is elkülönül az Apokalipszis anyagában a sajátosan vett apokaliptikus jellegű ciklus.

Mind a reális, mind a historikus réteg a kézzelfogható, a közvetlen valósághoz tartozik. Közvetlen valóság az, hogy a Római Birodalom üldözi a kereszténységet; közvetlen valóság, hogy neki az a hivatottsága, hogy tanú legyen a hite mellett ebben az üldözésben; közvetlen,

kézzelfogható anyag, hogy János Patmosz szigetén van; vagy az a jelenség, hogy az efezusi egyházat figyelmeztetni kell arra, hogy elhagyta az első szeretetet; de közvetlen az a hívó ima is, amellyel a Lélektől támogatott menyasszony a Jegyeshez kiált: Jöjj el, Uram, Jézus!; és közvetlen az a tudás, amely a mennyei Jeruzsálemet bejáró lélek ismerete a valós Isten közösségéről.

Ezen egymással rokonítható két réteg közepette találhatjuk azt a réteget, amelyet nevezhetünk valóban apokaliptikusnak. Ebben a rétegben az történik, hogy a közvetlen tapasztalat helyéről, az átélt történelem színteréről fölemelkedik a szerző abba világba, ahonnan uraltak tudja mind az önmagára vonatkozó élettapasztalatait, mind a történelem által reá rótt szenvedéseket, vagy ott betöltendő feladatait. Ha az *apokaliptikus* szót etimológiailag értelmezzük, annyit jelent, mint a lepel levétele a titokzatosról. Ebben a rétegben elvonatkoztat, eltávolodik a tapasztalati, a földi színtértől, de az ezen színtérnek megfelelő mennyei erővonalakat tárja fel. Nem úgy szakad el tőle, hogy el akar feledkezni róla, hanem úgy, hogy annak megoldásait, az odatartozó problémák kulcsait másik szinten keresi meg, és találja meg.

A középső réteg, az apokaliptikus szint az elemek variációja révén is elkülönül a két egymással összetartozó, rokonítható másik két rétegtől, hiszen itt nem követi az inverz sorrendet úgy, ahogyan a A-B-nek megfelelően B'-A'; az E-F-nek megfelelően F'-E' sorrendet találunk, hanem chiasztikus megfordítással a C-D elem után C'-D' elem következik. Ezzel a szerkezetben érvényesített változtatással is kiemeli a mű szerkezeti egységéből, és különállóvá teszi, mint ahogyan jellegében is elkülönül a mű rendszerétől.



A Jelenések könyve apokaliptikus rétegében nem az ún. utolsó ítéletet írja le. A Jelenések könyvében ahogyan a reáliák szintje és a historikus szint az aktuális jelen ábrázolása, vállalása, és megmutatása, úgy az apokaliptikus szint az aktuális egek, az egek aktuális uralma, jelenléte abban a tapasztalatban, amit reálisan vagy historikusan átél a szerző vagy az ő olvasója. Nem az utolsó ítélet, nem a historikusan eltávolított esemény alkotja tehát az apokaliptikus szint anyagát. Nem azt akarja elmondani, hogy majd valamikor mi lesz. Azt kívánja megmondani, hogy most mi van. Azok a csészek, vagy azok a lovasok, amelyek szerepelnek ebben a szintben, most cselekszenek, és most valósulnak meg. A mostnak, az aktuális pillanatnak az értelmezése végett tárja fel az apokaliptikus szint azokat az erőket, azokat a törvényeket, amelyekre reflektál. A látnok belép az égbe, és az égi liturgia jeleneteit szemléli. Az égi erőket, az ítélettel megbízott szereplőket sorakoztatja fel, amelyek betörnek az ember világába, és ott felszabadítják az ítélet rombolásait; vagy megjelenik fehér lovasként az élet Igéje, a Krisztus, és az Ő menete nyomán nagy csendesség és békesség árad ki a teremtésben.

Tulajdonképpen ebben a ciklusban a megtörténő történelmi események, az átélt reális élet-élmények más szinten való értelmezése, szemlélése, az ezen erők kiegészített, teljes képe fogalmazódik meg. Nem abban áll a világ és a történet, hogy a Római Birodalom üldözi a keresztényt, és nem marad meg a történet abban a hűségben, amellyel a keresztény megőrzi a fehér követ, amelyet kapott, s a nevet tanúsítja, amelynek ismerete rábízott. A világ, a valóság tágabb, mint a tapasztalás és a história köre. A világ teljessége az Isten, aki mindenkiben mindent maga alá rendelt, és mindent átítat azzal a lehetőséggel, amely az élet Igéjének ünnepét teremti bele a világba. Ebben a világban nincs napnak sugára, és nincs temploma ennek a városnak, hanem Isten a temploma, és Isten a fény benne. De ennek világnak nincsenek értelmetlen tragédiái sem, nincsenek vigasztalan könnyek, és nincsenek éhezések. Ennek a reálisan átélt, olyannyira és oly sokszor nyomorúságosnak és oly kínosan küzdelemmel teljesnek átélt világnak a hangulata az a csendes ünnep, amely a Lélektől inspirált lélek, a menyasszony bátorítással és bizalommal teli hívó imája: Jöjj el, Uram, Jézus!, amely hívásra rögtön hangzik a válasz. És ismétlődően mindig, törvényszerűen, mert ennek a világnak törvénye az az Isten, aki a Szeretetet. Erről szól a Jelenések könyve.

Leírása anyaga, nyelvezete egy-egy pontján emlékeztethet a kor történelmi eseményeire, vagy emlékeztethet a kor társadalmi felépítettségére, stílusában az apokaliptikus szimbólumok alkalmazásával találkozunk, de ezek a vonások nem válnak autonómmá a műben. Eszközök ezek, amelyek mindösszesen alá vannak rendelve annak a

célnak, hogy megvallja az Isten irgalmának az uralmát, és azt a vigasztalást, amit ez az uralom jelent.

A mű irodalomszerkezete megerősíti a stílus vizsgálata nyomán leszűrt állítást, hogy tudniillik ez az írásmű nem pusztán apokaliptikus jellegű alkotás, hanem magába ötvözi a prófétai karaktervonásokat is. Érdeklődési területe ugyanis a „mennyei” szintér mellett kiterjed a földi, a historikus valóságok terére is. A prófétai tevékenység sajátossága, hogy a világ piacán kiáltja ki az isteni dekrétumot. Az irodalomszerkezet arról is meggyőz, hogy a hangsúly a prófétai jellegre tevődik át. Ez a mű a valóság kimondásának [φημί] szenteli magát, amely kimondás az Isten színe előtt, vagy az Isten helyett [προ] történik, mert az Isten-szintű valóságot jelenti ki. Ez a valóság pedig az irgalom vigasztaló üzenete. Ezzel a szerző a próféták hagyományát folytatja, valóban prófétai lélekkel alkot.

### 3. KÉT RÉSZLET-ELEMZÉS

A mű makrostruktúrájának elemzése után két egység (E és F, Jel 10.11) mikrostruktúrájának elemzésével nézzük, minként jelenik meg a mű anyagában a prófétai jelleg. Az elemzés arra kíván rámutatni, hogy az apokaliptikus színvilág tán túlbujánzóan erőteljes vonásai közepette mégis felfedezhetők a terjedelmükben ugyan gyakran elenyészőnek tűnő, fontosságukban azonban a lényegyet hordozó prófétikus utalások.

#### a. Az Egyház tanúságtétele a Római Birodalomban (Jel 10)

A tömböt (10,1-11) két egységre (10,1-4; 10,5-11) oszthatjuk az angyal két szereplése alapján. Így kezd: „láttam angyalt erőset” (10,1); majd újabb kezdőpontot jelöl meg: „és az angyal, akit láttam” (10,5). Az *angyal* szereplése és a *láttam* ige közös a két nyitómondatban. A két motívum elhelyezkedése chiazmust képez.

|                |               |
|----------------|---------------|
| <i>láttam</i>  | az angyal     |
| <b>X</b>       |               |
| <i>angyalt</i> | <i>láttam</i> |

Mindkét egységet két részegységre tagolhatjuk az alapján, hogy az angyal leírásához egy hang megszólalása kapcsolódik: „kiáltott nagy hanggal” (10,3); „és a hang, amelyet hallottam az égben, ismét szólt velem” (10,8). Az első részegységek (10,1-2 és 10,5-7) az angyal leírását adják; a második részegységekben (10,3-4 és 10,8-10) a hang idézése és kiértékelése történik.

Az első egység (10,1-4) első részegységében (10,1-2) az angyal külső megjelenésének elemeit két részre bonthatjuk. Az első részben (10,1) az angyal hat transzcendens vonása található: *erős, leszálló az égből, felhővel körülvett, szivárvány a fején, arca, mint a nap, lábai, mint tűznek oszlopai*. A hat vonást két csoportra oszthatjuk: az *erős*, az *égből leszálló*, illetve a *felhővel körülvett* az angyalt önmagában kapcsolja az égi szférához. Az *erő* eleme Istenhez, a Pantokratorhoz, az ég és a felhő eleme szintén Istenhez kapcsolja az angyalt. Az angyal vonásainak második hármass csoportja pedig annak testrészeihez kapcsolódik: fejhez, archoz, lábakhoz.

Ezután nem az angyalt jellemző, hanem az angyal cselekményét megfogalmazó elemet találunk: „bíró az ő kezében könyvecskét” (10,2a). Ezt az elemet tekinthetjük a jellemzés centrumának. Ezt követően ismét az angyalt jellemzi, de most nem az Istenhez, hanem a földhöz kapcsolódó helyzetével (10,2b). A kozmoszt a tenger és a föld két összetevő tárggyal jelöli meg, amelyekkel a kozmosz teljességét meríti ki. A jobb és bal lábnak a tengerre, illetve a földre való tétele azt fejezi ki, hogy az angyal kapcsolatban áll a kozmosszal.

Az angyal leírásának kettős sorozata középpontjában a könyvecske bírása található. Az első jellemzősor az angyal transzcendens voltát kifejező hat tulajdonságból áll úgy, hogy a vonásokat 3 + 3 jellemzőre tudjuk tagolni; a második jellemzés két vonásból áll, amelyek az angyalnak a kozmoszhoz való viszonyát jelölik meg; a centrumban pedig az angyal missziója található, amely a Kis Könyv birtoklása, hozatala a kezében.

Ennek az apró mikrostruktúrának a tanulsága az, hogy az apokaliptikus vonásokkal feldíszített mennyei szereplő, az angyal prófétai missziót tölt be. Az angyal epifániájának centrumában, a szerkezet eminens helyén a prófétai asszociációt hordozó „kis könyv”, a *bibliaridion* motívuma áll. Így az angyal Isten írnokának, vagy üzenetvivőjének minősül.

Majd az első egység második részegysége (10,3-4) következik, amelyet a hang megszólalása jellemez, és különít el az első részegység néma jelenetétől, amely egy látvány leírása. A *hang* szót kétszer találjuk (10,3 és 10,4b), ami a jelenetet két részre tagolja. A két hangeffektus közepette pedig a szerző megjelenése található: „szándékoztam írni” (10,4a). Ez a centrum nem a kiemelkedő eseményt foglalja magában, mintegy zárójeles centrum ez, ami tévesztés a szerző részéről. Az első centrumban az eminens eseményt találtuk, a könyv birtoklását az angyal kezében, és az angyalt jellemző listák arra szolgálnak, hogy kihangsúlyozzák a centrumot.

Az első leírás (10,3) a hangjelenség transzcendens voltát fejezi ki; a második hangjelenség a hangnak a szerzőhöz való viszonyulását jelöli meg (10,4b). Ebben a kettősségben párhuzamos motívumot találunk,

mint az imént az angyal leírásában: az első leírás transzcendens, ezt követi a kozmikus; és itt is: az első hangjelenség a hang transzcendenciáját; a második a hangnak a szerzőhöz való —ilyen értelemben kozmikus — viszonyát írja le.

Először azt találjuk: „kiáltott nagy hanggal, amint oroslán ordít” (10,3a). A hangot két, prófétai asszociációt magában hordozó jellemző fejezi ki: a *nagyság* és az *oroszlánordítás*. A *nagy* hanggal való kiáltás a prófétai megnyilatkozás jellemzője, mivel a nagyság az abban foglalt isteni szó epitetonja; amely hasonlítható az *oroszlánordításhoz* is. Az angyal hangja tehát isteni eredetű szózat. A második jellemzés a hang rezonanciáját, kísérő hangzását írja le, amely szintén arra szolgál, hogy a hang transzcendens jellegét fejezze ki: „amikor kiáltott szólták a hét mennydörgések ugyanazoknak a hangját” (10,3b). Az angyal kiáltása tehát párhuzamos a hét mennydörgés hangjával, amely nem kozmikus jelenséggént, hanem a hang transzcendenciájának kifejezésékként található itt.

Ezután következik a centrum: „szándékoztam írni” (10,4a), amely voltaképpen a hanggal ellentétes cselekvést fejez ki, a hanggal kifejezett közlés ugyanis nem kívánja a leírást. Az írás és az élő hang mint egymás ellentétei foghatók fel, mivel az írás elnémitja a hangot. Ezenkívül írás inkább illik a bölcsességi meditációhoz, semmint a prófétai hivatáshoz. A prófétának ugyanis a vett transzcendens hangot, az Úr hangját *hangként* kell kiáltania. A prófétikusság azt jelenti, hogy hang alakjában őrzi meg a hangot. Itt tehát nem csekély tévesztést látunk a szerző részéről. A hanghoz való viszonyulásának tévesztésével saját misszióját téveszti el.

Majd újabb hallomás következik: „és hallottam hangot” (10,4ba). A hang jellemzését adja meg: „az égből mondót: Pecseteld le, amiket szóltak a hét mennydörgések, és ne azokat írd!” (10,4bβ). A hangnak a szerzőhöz való viszonyulása tisztázódik két egymással ellentétes cselekménnyel: a pecsételésre vonatkozó pozitív utasítással és az írásra vonatkozó negatív tiltással.

Nagyon nehéz volna eldönteni, hogy mit is fejeznek ki ezek a cselekmények, ezért egyenlőre maradjunk csak meg a hanggal kapcsolatos kettős utasításnál a szerző számára. A *hanggal* kapcsolatos utasításként azt várnánk, hogy *mond*, vagy *kiáltsd*, ekkor nem volna probléma a rendszerben, mert ellentéte lenne a *ne írd* tiltásnak, és érthető volna, hogy a nagy hanggal kiáltott szózatot a próféta hivatásának megfelelően kiáltaná. A lepecsételés okozza a nehézséget, ami azzal is szemben áll, hogy az angyal kezében tartott könyv felnyitott könyv, tehát már nincs pecsét alatt.

Az angyali jelenés címzettje, a látnok majd prófétai küldetését kap a jelenet során: „kell... jövendölj” (10,11). Itt első lépésben a prófétai szerep negatív tisztázása a téve koncepciótól való elhatárolás történik:

„pecsételd le... ne ird” (10,4b $\beta$ ). A próféta Isten írnoke, de nem mechanikus gépezet, azonosulnia kell az isteni közléssel, hogy autentikus hírnök lehessen. Ezért kapja majd a „vedd és fald fel” (10,9b) parancsot. Ennek a jelenetnek az összegzéseként is azt állapíthatjuk meg, hogy az apokaliptikus képvilágba ötvözötten hangsúlyosan megjelenik a prófétikus vonás.

Az első egység két részegysége tehát egymással párhuzamos felépítésű: mindkettő középponti elem körül elhelyezkedő transzcendens, illetve kozmikus-személyes elemet tartalmaz, ahol minden esetben kettős csoportokat találunk. A két részelem párhuzamossága, egymást fedő rendszere is igazolja, hogy kerek egész egységet alkot az elem.

A második egységet (10,5-10) az angyalra vonatkozó újabb utalás kezdi: „és az angyal, akit láttam” (10,5a). Az első részegység (10,5-7) kettős elemmel — leírással és cselekménnyel — mutatja be az angyalt, és a kettő között centrális elem található. Az azonosítás az angyal jellemzésének második, a kozmikus részével történik: „állót a tengeren és a földön” (10,5ba). Az angyal cselekménye azonban inkább transzcendens irányú: „emelte az ő kezét, a jobbat az égre, és esküdött” (10,5b $\beta$ ). A két cselekmény egymással párhuzamos: a jobb kéz fölemelése az égre az eskü gesztusa, és ugyanezt írja le az eskü szavának idézésével is. Az eskü formulája (10,6a) Istenre utal, az *előre*, az *örökök örökeire*, aki a *Teremtő*. Istent önmagában, mint az örökök örökeire élő, valamint a teremtő tetteiben jelöli meg, mint az eskü vonatkozási pontját. A teremtéshez a teljes kozmosz vázlata tartozik: az ég, a föld és a tenger, és mindegyikhez kapcsolódnak az azokat betöltő lények is. Teljes és részletes kozmosz ábrázolás kapcsolódik a teremtés cselekményéhez.

Ezután mint centrális elemet különválaszthatjuk az eskü idézését, illetve az eskü közlésének megerősítését: „hogy idő már nem lesz” (10,6b). Az állítás után megint az angyal hangjára való utalás történik (10,7a), amellyel összekapcsolva az ekkor bekövetkező eseményt jelöli meg (10,7ba). Az eseményt kozmikus eseményként foghatjuk fel, mert a helyszíne, ha nem is kimondottan jelöli meg a kozmikus elemeket, de egyrészt a hetedik angyal harsonájára utal vissza, amely kozmikus csapás jelenete (11,15.18); másrészt a *szolgái*, a *próféták evangelizálásának* (10,7b $\beta$ ) a megvalósulásáról van szó, amely szintén az emberekkel kapcsolatos esemény. Olyan értelemben kozmikus tehát, hogy az eseménynek az emberre vonatkozó része.

Az angyal epifániáját uralják az apokaliptikus vonások. A centrális, azaz eminens helyen viszont itt is az eskü és a közlés prófétai motívuma áll. Az angyal Isten akaratának prófétájaként működik.

A második egység második részegységében (10,8-10) ismét a hang motívuma jelenik meg. Először utasítást találunk: „Menj, vedd a könyvet a felnyitottat az angyalnak a kezében az állónak a tengeren és a



földön” (10,8b). Az utasítás az angyalhoz irányítja a szerzőt, így a szerző transzcendens irányulását fejezi ki: vegye a mennyei, az *égből leszálló*, az angyal kezében tartott transzcendens tárgyat, a *könyvet*. Itt az angyal jellemzésének második elemére utal: a *tengeren és a földön álló*, holott a leírásnál a könyv tartása inkább az *égből leszálló* alakzat-hoz kötődik.

Ezután a középponti elemben (10,9) a szerző szereplése hasonlatos mint az első egység a párhuzamos helyén álló „szándékoztam írni” (10,4a) megállapítás: „odamentem az angyalhoz mondó neki: Add nekem a könyvecskét!” (10,9a).

Majd ezután második utasítás következik, amely a cselekménynek a szerzőre vonatkozó részét írja le, hogy mi történik vele, amikor a könyvet veszi. Az esemény két végpontja: a könyvet veszi transzcendens helyről — a könyvet véve vele személyesen történik valami; közben pedig a szerző cselekményét beszéli el: odamegy az angyalhoz, és mondja neki: add nekem a könyvecskét.

Ez a jelenet a szerzőre vonatkozó következményt két egymással ellentétes, egymást kiegészítő mozzanattal írja le: „a gyomorban keserű lesz, a szájban pedig édes” (10,9b). A két mozzanat a folyamat-hoz képest fordított sorrendben található, hiszen ha veszi a könyvet, akkor először a szájában érzi, azután következik a gyomorban kifejtett hatás. Itt azonban először találjuk a gyomorban kifejtett keserű hatást, ezután következik ennek ellentétéként a szájban kifejtett édes hatás. A parancs (10,9b) szerkezetében chiazmust fedezhetünk fel: a *keserű* és a *gyomor* első sorozata után fordított sorrendben találjuk a második sorozatot, a *száját* és a *mézet*.

|                  |                 |
|------------------|-----------------|
| <i>keserűvé</i>  | <i>szádban</i>  |
| <b>X</b>         |                 |
| <i>gyomrodát</i> | <i>mint méz</i> |

Ezután (10,10) a *vedd* parancs megvalósításának következményét is leírja. A következménynél ugyanezek az elemek szerepelnek a folyamatnak megfelelő sorrendben, vagyis az előzőhöz képest fordított sorrendben: először a szájban kifejtett hatás, majd a gyomorban kifejtett hatás. Itt is chiasztikus rendszert találunk, amely fordítottja az előző chiazmusnak: először említi a *száját*, amelyhez kapcsolódik a *méz*, majd a *megkeserített* és a *gyomor*.

|                 |                      |
|-----------------|----------------------|
| <i>számban</i>  | <i>megkeserített</i> |
| <b>X</b>        |                      |
| <i>mint méz</i> | <i>az én gyomrom</i> |

Többszörösen variált inverzek találhatók itt tehát, és ezzel a bonyolult rendszerrel még inkább összeszövötté, tudatossá, rendszeressé teszi a képet.

Ebben a jelenetben a címzettnek a prófétai elhivatottsága hangsúlyozódik ki az isteni közléssel való azonosulás motívumával. Az epizód a prófétai meghívás-jelenetek hangulatát idézi, és azokra való finom és bonyolult utalások nyomait tartalmazza. A prófétai üzenet átvételének módja szintén prófétikus, hiszen nem egyszerűen valamilyen közlésnek a mechanikus közvetítője a személy, hanem az isteni közlés prófétikus közlője lesz, ami annyit jelent, hogy teljességgel azonosul a közléssel úgy, hogy a közlés vonja önmaga hatalmába a személyt. A próféta az a személy, aki beleolvad az isteni szózatba, az isteni szózat teljességgel uralja a prófétát. A próféta mintegy átformálódik az isteni szózattá, és jele, megjelenítése, mintegy epifániája lesz az isteni megnyilatkozásnak. A próféta nem annyiban áll, hogy az isteni akaratnak megfelelő szavakat mond el, még kevésbé abban, hogy még ennél is alacsonyabb szinten leírtan rögzíti a közlést. A próféta abban áll, hogy a prófétában helyet kap az Isten nyilatkozata, a próféta átalakul az isteni szózattá, és valóban istenien hangzik el a szózat a prófétában, mint eszközben. Ezt fejezi ki az a jelenség, hogy a könyvet *venni* és *felfalni* kell. A könyv teljességgel átítatja és uralja őt, azt tesz vele, amit akar, olyanná teszi őt, amilyen maga a könyv: a szájban édes, a gyomorban keserű.

Ezután az egész eddig elmondott rendszertől különálló záradék található (10,11), amely a leghangsúlyosabb elem, mindannak a célja, ami eddig elhangzott, hiszen ez az egység arra szolgál, hogy kifejezze az Egyház missziós küldetését a világban, az Egyház tanúságtételét a Római Birodalomban. A záradékot formailag elkülöníti az eddigiektől a „mondják” többes szám használata. Az előző jelenetek során a látnok egy angyallal volt kapcsolatban, most viszont az általános többes szám váltja fel az eddigi egyes számot. A záradék stilisztikailag is különbözik az előzményektől. Míg a fejezetben mindvégig erőteljesen érvényesült az apokaliptikus kifejezésmód, és ehhez rendelődtek a prófétikus vonások, itt egyedül és tisztán historikus távlatú prófétai küldetés-parancsot kapunk.

A misszió a záró elemben található, amely nem része a rendszernek: „Kell te ismét jövedőlj, a népek és nemzetek és nyelvek és sok királyok felett” (10,11b). A Római Birodalmat a *népek, nemzetek, nyelvek, királyok* listája fejezi ki, a tanúságtételt pedig a *jövedőlés*. A *jövedőlés* megfelel a prófétikus jellegnek, amelyet a *hang* jelenléte, a transzcendens eredet és a kozmoszhoz irányított cél is jelzett.

Az egység (10,1-11) aprólékos elemzése során világossá válik, milyen átfogó és alapvető jelentősége van ebben a szövegben a prófétai

jellegnek. Mind az angyal, mind a látnok alakját és misszióját a prófétai vonások uralják, noha ezek apokaliptikus képekkel ötvözötten jelennek meg. A záradék (10,11) szinte felkiáltójelként erősíti meg a szöveg vizsgálata során felismert következtetést: ennek a szövegegységnek az alapvető mondanivalója az Egyház („látnok”) prófétai küldetése a világban.

b. *Az Egyház tanúságtétele a zsidóságban (Jel 11)*

A két egység (E és F, Jel 10 és 11) között formailag, benső rendszerében semmilyen kapcsolat nincsen. A 10. fejezet teljesen a transzcendens és a kozmikus helyszínen játszódik; a 11. fejezet historikus, illetve szociologikus helyszínű. A kozmikus magában foglalja az emberi létezést, de felette áll az ember tapasztalati, mindennapokra lebontott létezésének, és függvénye a transzcendensnek. Most viszont egészen konkrét historikus esemény jelenik meg, amelyhez az ember életének szisztémája, a szociologikus karakter kapcsolódik. Itt nem angyal, hanem emberi szereplők jelennek meg, akik konkrét, jól azonosítható földi szintéren találhatóak, a velük történt események többé-kevésbé konkretizálható történések még akkor is, ha egészen biztosan és egyértelműen nem tudjuk azonosítani őket, de tudjuk, hogy lehet vagy lehetne azonosítani, csak mi nem ismerjük már a pontos azonosítást. Az olvasók és a szerző szintjén minden bizonnyal konkrét nevekhez kötődő konkrét eseményeket megjelenítő sorok voltak ezek.

A formai különbözőség ellenére nagyon lényeges a két egység összetartozása. Mindkettő az Egyház prófétai misszióját hivatott megfogalmazni. Az E egység (Jel 10) az Egyháznak a Római Birodalomban betöltendő prófétai küldetéséről beszél; az F egység (Jel 11) az Egyháznak a zsidóság körében betöltött prófétai misszióját idézi fel. A formai, stilisztikai eltérés és a tartalmi rokonság révén a két egység egymást kiegészítő és értelmező viszonyba kerül. Az F egység teljesen és evidensen prófétikus és historikus kontextusa segíti az E egység rejtett prófétikus karakterének a felismerését. Az E egység apokaliptikus jellege pedig erősíti az F egységben megfogalmazott prófétai misszió transzcendens jellegét.

Az első jelenet (11,1-2) a templom megmérése, amely feladat a látnok megbízatása. Az első elem két egymással antitetikusan párhuzamos mozzanata a *megmérés* és a *nem megmérés*, amelynek kettőssége foglaltatik az utasításban. Mindkettőhöz előzetes utasítás is csatlakozik: *ébredj*, illetve *vedd ki kővil.* A *kivetés* és a *nem megmérés* egyértelműen egymás szinonimái; az *ébredés* és a *mérés* ugyan nem ilyen egyértelműen egymás szinonimája, de így foghatjuk fel a második pártól erősítetten. A *felébredés* az *örködés*, a *megóvás* cselekménye, ugyanaz, aminek szimbóluma a *megmérés*; a *kívülvetés* pedig az oltalom alól való

kivetés, amelynek szimbóluma a *nem megmérés*. A két ellentétes cselekményt tehát két-két párhuzamos mozzanattal fejezi ki.

Ezután a záradékban minden bizonnyal mindkét cselekményt motiváló történelmi utalást találunk: „mivel adatott a nemzeteknek, és a szent várost taposni fogják negyvenkét hónapig” (11,2b). Zárójelben értendő magyarázat: azért kell ugyanis megmérni, mivel veszélyhelyzet van, illetve azért kell kivülvetni, mert pusztulás lesz annak a területnek a sorsa. A záradékot is két mozzanatra bonthatjuk. Az „adatott a nemzeteknek” annyi, mint Isten átadta a nemzetek számára; a „szent várost taposni fogják” pedig a jövőbeli távlat, az esemény megjelenítése. Az esemény, a szent várost érintő támadás az isteni dekrétumból eredő esemény.

Ezt követően másik szereplő jelenik meg, és ezzel másik jelenet kezdődik, a két mártír jelenete (10,3-6), amely a fejezet középpontja. Először (11,3) leírja a két mártír jellemzését két sorozatban, amelyek között pedig a középponti elem található. Az első jellemzés a két mártír hatalmát mint Istentől eredő hatalmat jelöli meg. Három mozzanattal jellemzi a két mártírt: az *adni fogok* és a *prófétálni fognak* ígével, és a *szórsákokkal való körülvétellel*. Az első mozzanat: *adni fogok* — Istentől ered az ő képességük; a második mozzanat, hogy az Istentől adott képesség avatja őket annak a misszióknak megvalósítóivá, amelyet betöltenek: *prófétálni fognak*; a harmadik mozzanat pedig ennek összefoglalása, hiszen a szórsák a prófétai öltözet, amely mint őket körülvevő minőség Istentől eredő felhatalmazást jelent.

Ezután a középponti elem (11,4) egy képpel azonosítja a két mártírt: „ezek a két olajfa és a két világító a föld ura előtt állók”. A kép stílusában teljesen elkülönül az előző és a következő egységtől.

Majd (11,5-6) visszatér a két mártír jellemzéséhez, a cselekményüket, életük sorsát mondja el két részben. Az első részben (11,5) ellenségeik viszonylatában bekövetkezett eseményt jelenít meg: „ha valaki őket igaztalanítani akarja, tűz jön ki a szájukból, és felfalja ellenségeiket, és ha valaki akarja őket igaztalanítani, úgy kell, hogy az megölessék” (11,5). A velük szembenállókat, az igaztalanítókat találjuk itt két mozzanatban. Mindkét esetben győzelmet aratnak felettük: a tűz felfalja az ellenségeket, illetve a megöletés lesz az osztályrészük.

Ezután a cselekmény leírásának második részében (11,6) nem az ellenségekkel való összeütközés epizódjait idézi fel, hanem a cselekvésük egyes elemeit mutatja be három epizódban: az *ég bezárása*, a *vizek vérré fordítása*, illetve a *föld minden csapással való sújtása*. Az első elem az *ég*, amelynek megfelel az utolsó elem, a *föld*. Az ég bezárása, illetve a föld csapása középpontjában a vizek vérré fordítása található, amely eltér az ég, illetve a föld egymással kapcsolatos párvjától. Itt tehát nem valakivel való összeütközésben, kontroverziában, hanem a cselekvésük természetszerű folyamatában látjuk a két mártírt.

Ezután a második részegység (11,7-13) következik, a Vadállat periódusa. A két mártír már beteljesítette a tanúságát, szerepük befejeződött; most másik történet következik, amelynek aktív szereplője a Vadállat. Ennek a periódusnak is két ciklusa van: az első ciklus (11,7-9) az ő megöletésük; a második ciklus (11,11-13) a feltámadásuk; a kettő között a középpontban (11,10) találjuk az ünneplést, amelyet a sorsuk kapcsán tartanak a földön.

Az első epizód tehát a megöletésük: „a Vadállat az alvilágból feljövő harcot tesz velük, legyőzi őket, és megöli őket” (11,7). Az első elem első mozzanata három részelemből álló esemény: a harc, a legyőzés és a megöletés. Ezután következik a történetük második epizódja, a holttestüknek a város utcáján való megszegyenyítése (11,8-9). Itt is három részelemet találunk: az első megszegyenyítés a holttest a város utcáján; a második megszegyenyítés a népek báméskodása; és a harmadik megszegyenyítésben visszatér a holttesthez, amelyet három és fél napig nem tesznek sírba.

A középponti elem (11,10) az ünneplés, amely független az előzőtől, nem a két mártír sorsa: „a lakók a földön örülnek fölöttük és gyönyörködnek, és ajándékokat fognak küldeni egymásnak”. Az ünnepet is három mozzanattal fejezi ki, amelyek fokozódó sorozatként foghatók fel: az örömmel, a gyönyörködéssel és az ajándék küldésével.

Ezután (11,11-13) a két mártír sorsának a második fázisa, a feltámadás, a megdicsőülés található. Az epizódot három részelemre tagoljuk. Az első részelem (11,11a) a két mártír feltámadásának eseménye, amely két mozzanatból tevődik össze: „Istennek lelke jött beléjük” és „ők álltak a lábaikra”. Ezt követi a feltámadásuk hatása a környezetre (11,11b-12): egy vízió hatása, a félelem; majd audíció: „hallottak nagy hangot az égből és felléptek, az égbe a felhőkön”; és ismét vízió: „és szemlélték őket az ő ellenségeik”. A mennybemenetel, az ascensio elemét találjuk itt, amelyet a szemlélés vesz körül. A harmadik mozzanat (11,13) pedig a megdicsőülésük leírásában a kozmosznak Isten előtt való hódolása: *nagy földrengés, félelem* — amely szinonimája az *adtak dicsőséget Istennek* elemnek. A város tizedének leölése, és a földrengésben megölt emberek hétezersz száma azt hivatott kifejezni, hogy teljes, kozmikus méretű meghódolás történik Isten előtt. Itt a *dicsőség* az Isten dicsőségét jelenti, de ez a két mártír fénykoszorúja. Az Isten dicsősége jelenti az ő megdicsőülésük mértékét, hiszen Isten dicsőségebe kerülnek be.

A két mártír halálát és megdicsőülését az első jelenet párhuzamként foghatjuk fel, hiszen ott is a szent város oltalma és az azt fenyegető pusztítás jelenik meg. Itt a két mártírt ért támadás a Vadállat részéről, és ebben a támadásban a megoltalmazottságuk, megdicsőülésük fejeződik ki.



A Jelenések könyve prófétai jellegében a mű aktualitásának egyik biztosítékát láthatjuk. A prófétai mű aktuális, mert az adott „jelen” kor akut problémáival szembesül, és azokra ad választ és megoldást. Éppen ezért érvényes és alkalmazható az új és új korokban megújuló problémák közepette. Mert hiszen mégis új a nap alatt, legalábbis a bajokban nincs, azok folyton ismétlik önmagukat. A prófécia azért érvényes minden korban, mert a valóban újat, az örök Igent mondja ki, aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökre, és aki a változások sokasága ellenére is egy helyben toporgó hiábavalóságok valótlán káosza fölött lebegve valami „más”, valóban újat alkot. Ez az örök ugyanaz az üdvözítés Igenje: „Igen, hamar eljövök!” (Jel 22,20). A Jelenések könyve ennek az örök Igen-nek prófétai hitvallása, ezért ez a könyv ma is aktuális, ma is ugyanaz, mint tegnap. Hiszen az Igen mindig ugyanaz marad.



### L'Apocalisse — un libro profetico

Gyula Takács

Questo articolo si occupa dell'Apocalisse di san Giovanni. Vorremo chiarire la tesi, che questo libro contiene accanto al carattere apocalittico anche qualità profetiche. Nel libro dell'Apocalisse troviamo tantissime allusioni ai libri profetici del Antico Testamento, specialmente ai libri di Isaia, Gioelle, Daniele, ed Ezechiele. La sua concezione sta vicino alla concezione dei profeti, cioè partendo da una situazione concreta problematica ed elevando al livello trascendente divino, dove trova la soluzione, torna alla situazione storica. Questo arco ha lo scopo di un certo tipo dell'incarnazione del verbo divino. L'Apocalisse così esorta e consola i suoi destinatari, e li guida verso il trono celeste.

Il nostro lavoro dimostra questa tesi esaminando la struttura letteraria del libro, ed analizzando un testo particolare (Ap 10-11). Dalla struttura si vede, che fra i brani apocalittici hanno il loro posto importante anche i brani reali-storici, e così è evidente, che l'autore si dirige verso la situazione concreta. Il brano analizzato testimonia, che nel linguaggio apocalittico è possibile esprimere un messaggio attuale e storica per la chiesa.



## A GRAMMATIKALIZÁCIÓ MINT A BIBLIA ÉRTELMÉT BEFOLYÁSOLÓ TÉNYEZŐ

Koltai Kornélia  
ELTE-BTK, Budapest

TARTALOM: 1. Igék segédigévé válása: a héber *kj* (hif'il) ige grammatikalizációja; 2. Igétől az adverbiumig: a héber *ʔ*hige grammatikalizációja; 3. Igétől a prepozícióig: a héber *tʔ* ige grammatikalizációja; 4. Főnévtől a viszonyzóig: a héber *kgc* főnév grammatikalizációja; 5. Adverbiumból rekonstruált főnév: a héber *kgn* grammatikalizációja; 6. Konklúzió: a grammatikalizáció átfogó vizsgálatának szükségessége

Köztudott, hogy valamely szöveg megértését, illetve értelmezését számtalan tényező befolyásolja. Szent Irat esetében, így a Biblia esetében is, különösen fontos annak tudatosítása, hogy az adott, aktuális olvasat — ha fordításról van szó, maga a fordítás is — különféle értelmezések, olvasatok közti választás eredményeként jön létre.

Ebben a tanulmányban egy olyan ún. forrásnyelvi tényező<sup>1</sup> befolyásoló szerepére hívom fel a figyelmet, amely szorosan nyelvi természetű, és amellyel — tudomásom szerint — eddig még senki sem foglalkozott. Egy 17. sz. elején, Erdélyben keletkezett bibliafordításunk, Péchi Simon Genesis-fordításának<sup>2</sup> segítségével azt a kérdést tárgyal-

<sup>1</sup> A forrásnyelv jelen esetben a héber, a forrásnyelvi tényező: valamely, a héber nyelvvel összefüggésben lévő faktor. A fordításelmélet tevékenységét leíró fogalmi apparátus tekintetében a modern fordításelmélet, illetve fordítástudomány által használt terminuskészletre támaszkodom. A fordításelmélet, illetve fordítástudomány történetének, kutatási tárgyának, módszereinek, eredményeinek megismerésében Klaudy Kinga elméleti és gyakorlati alapvetése jelentett nélkülözhetetlen segítséget: Klaudy, Kinga, *A fordítás elmélete és gyakorlata*, Budapest: Scholastica 1994.

<sup>2</sup> Péchi Simon (1565/70–1644k.) a székely szombatosszékely dogmatikusa volt. 1634-ben keletkezett bibliafordítása kéziratban (a Magyar Országos Levéltár P. 667 / 10).



juk, hogy hogyan változik az Ószövetség egyes részeinek, kisebb egységeinek (verseinek, mondatainak stb.) az értelme, ha tekintettel vagyunk az eredeti héber nyelv egy konkrét sajátosságára: a *grammatikalizációra*. A grammatikalizáció — valamely önálló szónak a grammatikai elemmé válása — időben zajló folyamat, amely a klasszikus héber nyelv bizonyos kifejezéseit, szavait is érintette a Héber Biblia megírásának, illetve szerkesztésének, létrehozásának az idején.

Hogy a fordítások lehetséges variációját megismerjük, CNySz rövidítéssel — amely konvencionálisan a célnyelvi, azaz a lefordított szöveg, a fordítás jelölése — a Péchi-féle megoldás mellett a Magyar Bibliatanács által 1979-ben kiadott bibliafordítás megoldását is feltüntettem,<sup>3</sup> FNySz-szel pedig — amely a forrásnyelvi, azaz az eredeti szövegnek a rövidítése — a maszoréta héber szöveg „nyers” változatát hozom, saját fordításban. Ezt követi a Héber Biblia adott szöveghelye.<sup>4</sup> A szövegadatok beazonosítását a megfelelő térbeli elhelyezéssel igyekszem szemléletessé tenni.

Elemzésemben elsőként arra látunk példát, hogy hogyan lehet tetten érni néhány héber *igének* az egyidejű *főigei* és *segédigéi* jelenlétét (a *segédigékre* jellemző tulajdonságait) a Héber Biblia — szorosabban a Genesis — korpuszában, és mindez hogyan hat ki a szöveg értelmezésére. Az igék *segédigévé* válása mellett különböző szövegbeli megvalósulások az igéknek egyéb szófajú, grammatikai funkcióval bíró elemmé válását is regisztrálják. Második lépésben az *igék adverbiummá* vagy *prepozícióvá* grammatikalizálódását láthatjuk néhány bibliai példán keresztül, és ezzel összefüggésben azt a fordítástechnikai jelenséget vizsgáljuk, hogy hogyan feszíti szét a szó szerinti fordítás kereteit a jelentés elvesztésével járó grammatikai folyamat. Végül kitekintünk az igék kategóriájából, és *főneveken* is bemutatjuk ugyanezt a sajátosságot.<sup>5</sup>

számú jelzetén), töredékes formában maradt fenn: a Genesis 5. fejezetétől az Exodus 12. fejezetéig tartó fordítást és az ehhez fűződő magyarázatokat (Péchi saját terminusával: „Jedzegetess”-t) tartalmazza.

<sup>3</sup> *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése* (2. kiadás), Budapest: Magyar Bibliatanács 1979.

<sup>4</sup> A Héber Bibliából származó részeket a Karl Elliger és Wilhelm Rudolph által szerkesztett kritikai kiadásból idézem (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1967-77).

<sup>5</sup> A grammatikalizáció témakörében felhasználom Elizabeth Traugott *Meaning-Change in the Development of Grammatical Markers* címmel publikált szemantikai-pragmatikus vizsgálatát, ennek kibővített változatát, amelyben a szerző a grammatikalizációs kutatás időközben elért eredményeit is figyelembe veszi (*From Propositional to Textual and Expressive Meanings: Some Semantic-Pragmatic Aspects of Grammaticalization*, 1982); valamint Bernd Heinének a segédigék természetéről írt nagyszabású monográfiáját (*Grammatikalization*, in: *Auxiliaries: Cognitive Forces and Grammatikalization*, 1993), amely a grammatikalizációt szemantikai, szintaktikai, morfológiai és fonológiai oldalról egya-

1. IGÉK SEGÉDIGÉVÉ VÁLÁSA: A HÉBER *kkj* (HIF'IL) IGE  
GRAMMATIKALIZÁCIÓJA

Az alábbi szövegrészletben (Gen 9, 20) a héber *kkj* (hif'il) ige szokatlan mondatrészi szerepben jelenik meg. Az igének ez az „általánostól” eltérő magatartása magyarázza, hogy a fordítási megoldások az eredeti szó szerinti szöveg leképezésétől elrugaszkodva, valamely átváltási művelettel operálnak, amelyekben a *kkj* (hif'il) „általános” jelentésének, mondatbeli viselkedésének a hatása, *besugárzása* mutatható ki.

|                 |                                                              |
|-----------------|--------------------------------------------------------------|
| CNySz / Péchi:  | <i>Kezdé</i> azért Noach az földet művelni                   |
| CNySz / Biblt.: | <i>elkezdte</i> a földet művelni                             |
| FNySz:          | <i>kezdet</i> [lenni] Noé a föld embere<br>vnst alt j bkj hu |

A héberben a „kezd” jelentésű, *segédigei* tulajdonságokkal bíró lexéma ebben a realizációban *önálló főigei* jelentéssel bír, nincsen igei bővítője — névszói bővítőmennyel rendelkezik. A fordítások ugyanakkor a forrásnyelvi névszói szerkezetet igei szerkezetté alakítják át:<sup>6</sup> mind a 17. századi változat, mind pedig a Bibliatanács az eredeti ige és annak *kettős tárgyi* — egy ragozott névszói, valamint egy igei, azaz főnévi igeneves — bővítőmennyel ellátott olvasata mellett dönt. Az átalakítást az érthető, világos, kifejtett célnyelvi mondat létrehozásának az intenciója motiválja — szükségszerűen indukálva ezzel a grammatikai átváltási művelet alkalmazását. A fordítók tehát eltekintenek az adott realizációtól, úgy értelmezik a héber szövegrészletet, mintha az aktuális héber ige itt is *segédigei* vagy ahhoz hasonló szerepkörben jelenne meg.

Heine elméleti alapvetésében felsorolja azokat az *esemény-sémákat* („basic event schemas”), amelyeket önálló igék fejeznek ki az egyes nyelvekben, és amelyek — elsősorban jelentésükből adódóan — alkalmasak arra, hogy grammatikai kategóriák kifejezőivé váljanak. A *cselekvés / aktivitás* („activity”) *sémában* említi többek közt a „kezd” igét is (például az angol *begin-t*), melynek tehát konkrét nyelvtől független, univerzális tulajdonsága, hogy *aspektus-kifejező* legyen. Az igék segédigévé válásának modellálását fogalmi, morfoszintaktikus és fonológiai síkon is elvégzi, és ennek értelmében *deszemantizációról* („desemanticization”), azaz az eredeti lexikális jelentés fokozatos el-

ránt kimerítően tárgyalja. Tudománytörténeti érdekesség, hogy Traugott vizsgálata a grammatikalizáció szemantikai vetületének kutatásában olyan stádiumot tükröz, amelyet Heine a segédigékkel kapcsolatos elméletével már túlhaladott.

<sup>6</sup> A szófajváltást a fordítástudomány hagyományosan a *grammatikai csere* átváltási kategóriájának tekinti.

vesztéséről, *dekategorizációról* („decategoryalization”): az igei sajátosságok elhagyásáról, *klitikummá válásról* („cliticization”): a független, önálló helyzet feladásáról, valamint *erózióról* („erosion”): a fonológiai forma pusztulásáról beszél. *Átfedésnek* („The Overlap Model”) nevezi az *ambiguitás* („ambiguity”) esetét, vagyis például azt a morfoszintaktikai megvalósulást, amikor az igei és a grammatikai morfológia egyidejűleg van jelen. Talán a Gen 9,20-ban a szóban forgó héber ige is ezt az *ambiguitást* tükrözi.

Az ige ugyanis az eredeti, lexikális jelentésével bír („kezd”), fonológiai formája teljes, független szóként jelenik meg a mondatban és névszói bővítője van, ugyanakkor mégis hiányoljuk névszói bővítője előtt a létige infinitivusi alakját (az infinitivust jelölő k prepozícióval együtt), amely már a megváltozott grammatikai morfológiára utal.

Ez a megváltozott grammatikai morfoszintaxis manifesztálódik azonban a következő szöveghelyen (Gen 10,8):

|                 |                                         |
|-----------------|-----------------------------------------|
| CNySz / Péchi:  | <i>kezde lenni hatalmas az feöldeön</i> |
| CNySz / Biblt.: | <i>kezdettt hatalmaskodni a földön</i>  |
| FNySz:          | <i>kezdettt vitéz lenni a földön</i>    |
|                 | . r t c r c d, <b>u</b> v k k j v       |

A *kkj* (hif’il) ige itteni viselkedése annyiban különbözik a Gen 9,20-beli viselkedéstől, hogy itt valóban kiegészül a létige *k* prepozíciós infinitivus constructusi alakjával — a névszói (pontosabban NP-típusú)<sup>7</sup> bővítője előtt. Ez azt jelenti, hogy sem szemantikai, sem grammatikai értelemben nem áll meg független szóként a mondatban. A *kkj* (hif’il) ige tehát a klasszikus héber nyelv idején a *dekategorizáció* és a *klitikummá válás* folyamatában eljutott a második stádiumig. Vagyis: fokozatosan elvesztette azon igei tulajdonságát, hogy kizárólag névszói bővítője legyen, és bizonyos mértékig kötötté vált a helye a mondatban, hiszen a kötelező infinitivusi bővítője *előtt* helyezkedhet el.

A Héber Biblia korpuszában tehát egyidejűleg van jelen a Gen 9,20-beli, a létige infinitivus constructusa nélküli, és a Gen 10,8-as, a létige infinitivusával mint kötelező bővítőjével kombinált előfordulás. A fordítások, láthattuk, a két esetet nem differenciálják, a forrásnyelvi szöveghagyományt *szinkrón* (azaz leíró) rendszerként értelmezik. A Bibliatanács ráadásul az előző fordítási megoldásával összhangban, itt is *igésít*: főnévi igenévvel fordít.

Lássunk azonban az ige egyéb *segédigei* vagy *arra utaló* szerepkörére is példát (Gen 6,1). Mivel a fordítások ebben az esetben megegyez-

<sup>7</sup> Noun Phrase: névszói szerkezet.

nek (a szórendi váltástól<sup>8</sup> eltekintve az eredeti részletet szó szerint közvetítik), a *kkj* (hif'il) igének — talán nem túlzás kijelenteni — ez lehet az „általános”, szokásos megjelenési formája.

|                 |                                 |
|-----------------|---------------------------------|
| CNySz / Péchi:  | kezdenek sokasodni az emberek   |
| CNySz / Biblt.: | az emberek kezdtek elszaporodni |
| FNySz:          | kezd az ember sokasodni         |
|                 | crk ost v kj v                  |

A *kkj* (hif'il) ige itt sem önmagában áll, hanem infinitivusi bővítőnyélvel együtt nyer értelmet. S mivel ez nem a létige, elhagyható minden további bővítőnyél. Érdekessége a forrásnyelvi mondat szórendiségének, hogy az ige és a kötelező infinitivus közé beékelődik az alany. Ez azt jelenti, hogy az igének *nem kell közvetlenül* az igei bővítőnyél előtt elhelyezkednie. A *klitikummá váltástól* még messze van tehát. A *dekategorizáció* során sem jutott túl a 2. stádiumon — ezt az alábbi, ún. *nominalizációs* képessége is bizonyítja (Gen 11,6):

|                 |                                             |
|-----------------|---------------------------------------------|
| CNySz / Péchi:  | most ezt kezdötték cselekedni               |
| CNySz / Biblt.: | ez csak a kezdete annak, amit tenni akarnak |
| FNySz:          | és ez a kezdésük [hogy] cselekedjenek       |
|                 | , u gk okj v vzu                            |

Heine a *segédigévé* válás folyamatának 3. lépéseként olyan igei tulajdonságok elvesztését jelöli meg, mint a *főnevesülés*, az *imperativoussá*, a *passzívóvá* formálhatóság stb. A *kkj* (hif'il) ige azonban főnévként és a mondat alanyaként viselkedik a fenti szövegrészletben (infinitivus constructusban áll és ún. tárgyi vagy névmási suffixummal van ellátva), a *nominalizációs* képességét tehát nem veszítette el.

Szokatlan mégis ez a konstrukció — nem véletlen, hogy a fordítások el is térnek az eredeti fogalmazásmódtól. Péchi a *verbum finitum*-használattal az ige „általános”, „megszokott” viselkedése szerint fordít, és egyben magyarossá, gördülékennyé teszi a célnyelvi szöveget.<sup>9</sup> A Bibliatanács a főnévi forma megőrzése mellett dönt, így viszont elég messzire jut a forrásnyelvi megfelelőőtől: vonatkozói alárendelést hoz

<sup>8</sup> Azaz *grammatikai áthelyezést* hajtanak végre a magyaros megfogalmazás, illetve az eredeti hangsúlyviszonyok visszaadása érdekében. A *kezdenek sokasodni* ugyanis a mondatnak (sőt a fejezetnek, illetve ebben az értelemben a fejezeten túlmutató tágabb kontextusnak is) az új információt hordozó eleme (*rémája / commentje*). Péchi a kiemelt információs minőséget a kiemelt szórendi pozícióval is érzékelteti.

<sup>9</sup> A forrásnyelvi névszói konstrukció igei alaptagú átültetése *grammatikai cserének* minősül. További változtatásával, a forrásnyelvi kötőszónak időhatározószóra való *felcserélésével* is az alaphelyzetet, a szituációt kívánja egzaktabban meghatározni, valamint az élőbeszéd nyelvi fordulátát evokálja Péchi.

létre, és egy eredetiben nem szereplő, ún. *betoldott* lexémán jelöli az alany számát és személyét.<sup>10</sup>

A továbbiakban néhány példán keresztül vizsgáljunk meg egy olyan igét, amely a *grammatikalizációs láncon* („chain”) előbbre jutott, mint a *kkj* (hif’il).

## 2. IGÉTŐL AZ ADVERBIUMIG: A HÉBER ; xHIGE GRAMMATIKALIZÁCIÓJA

Az alábbi szövegrészletben a ; xH „folytat” ige még látszólag a *kkj* (hif’il) igéhez hasonló tulajdonságokkal rendelkezik: infinitivusi bővítmenyt vesz fel, amelynek *k* prepozíciója az infinitivus jelölőjeként határozható meg, illetve közvetlenül az igei bővítmeny előtt foglal helyet (Gen 8,21):

|                 |                                                                                            |
|-----------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| CNySz / Péchi:  | Nem átkozom <i>többször</i> meg                                                            |
| CNySz / Biblt.: | Nem átkozom meg <i>többé</i>                                                               |
| FNySz:          | [Nem <i>folytatom</i> „átkozódni” <i>többé</i> ] / Nem átkozom újra <i>sg kkek ; xt tk</i> |

A célnyelvi megoldásokban ugyanakkor hiába keressük a ; xH (itt: hif’il) ige átültetését. Sem a 17. sz.-i változatban, sem „napjaink” bibliafordításában nem találjuk meg. A magyarázata ennek az, hogy a ; xH — az *sg* („újra”, „még”, „többször”) adverbiummal együtt szerepelvén — elveszíti a *forrásjelentését*: a *lexikális* jelentést, ahogy Heine fogalmaz, vagy *tartalmas* jelentést, ahogy Traugott definiál,<sup>11</sup> és adverbialis jelentést vesz fel. Az ige fogalmi eltolódása a *főigei* jelentéstől a *grammatikai* jelentés felé a célnyelvi leképezésekből nyilvánvaló: a ; xH csak árnyalja, színezi a bővítmeny: a mondat főigéjének (*kke*, pi’él: „átkoz”) a jelentését. A *deszemantizáció* azonban, ahogy korábban utaltunk rá, az *sg* adverbium hatásának is tulajdonítható — ez alátámasztja Traugott szemantikai megállapítását, aki a jelentés elmozdulását *textuális, attitudinális* szempontokkal hozza összefüggésbe (bár alapvetően intenzitás-jelölőkről beszél).

A következő példák újabb állomást jeleznek a ; xH *grammatikalizációjában* (Gen 8,12):

|                 |                                                                                                   |
|-----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| CNySz / Péchi:  | ki nem jöve <i>többször</i> meg őhozzája                                                          |
| CNySz / Biblt.: | de az már nem tért vissza hozzá                                                                   |
| FNySz:          | [és nem <i>folytatta</i> a visszatérést hozzá <i>többé</i> ] / nem tért vissza hozzá <i>többé</i> |

<sup>10</sup> A mellékmondatban való kifejtés a *grammatikai felbontás (felemelés)* kategóriájába tartozó átváltási eljárás, az „akarnak” *beiktatása grammatikai és lexikai betoldás*. A fordítás egészére a *grammatikai csere* a jellemző.

<sup>11</sup> Vö. in: *Meaning-change in the Development of Grammatical Markers*

suḡ ukt cūa vpxht ku

A „folytat” forrásjelentésű ige itt még annyiban sem őrzi *főigei* minőségét, hogy kötelező bővítménye infinitivus-markert (k prepozíciót) venne fel.<sup>12</sup> A ; xh(itt: qal) jelen esetben is az suḡ adverbiummal együtt áll a mondatban: a fordítások meg sem kísérlik visszaadni a ; xh eredeti jelentését, grammatikai szerepét. Tanulságos a Bibliatanács fordítása, amely teljesen eltekint az időhatározószó lefordításától — szemben Péchi „többször” megoldásával, aki itt is *összevonja* a két elemet —,<sup>13</sup> csak a forrásnyelvi mondatban főigeként szereplő cūa („visszatér”) átültetését hajtja végre, értelem szerinti, azaz ragozott formában.

A Héber Biblia korpuszában megfigyelhetjük ugyanakkor a ; xh nak a tényleges adverbiumként való viselkedését is (legalábbis szemantikai vonatkozásban). A Gen 8,10-ben való előfordulása erről a tulajdonságról tanúskodik:

|                 |                                                                               |
|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| CNySz / Péchi:  | és <i>ismét</i> kibocsátá az galambot                                         |
| CNySz / Biblt.: | és <i>ismét</i> kiengedte a galambot                                          |
| FNySz:          | [és <i>folytatta</i> az elküldését a galambnak] / és újra elküldte a galambot |
|                 | v <sub>h</sub> v <sub>h</sub> , t j ka ; xhu                                  |

A ; xh(itt: hif'il) ezúttal is k prepozíció nélküli bővítménnyel rendelkezik (j ka, pi'él: „küld”, „elbocsát”), amely a mondat főigei szerepű mondatrészévé (állítmány) válik.<sup>14</sup> Ebben a mondatban (mondategységben) azonban már nem szükséges az suḡ adverbium jelenléte (szemantikai besugárzása) ahhoz, hogy a ; xh *grammatikai* (adverbiális) értelmet szerezzen. Ahogy ez a fordításokból is látszik, határozószóként lehet csak megfeleltetni. Ugyanakkor morfoszintaxisát tekintve nem viselkedik teljes értékű adverbiumként, hiszen kötött a helye a mondatban: a j ka (pi'él) főigétől függ.

Az igeek kategóriájában végezetül vizsgáljunk meg egy speciális esetet: a t uC ige prepozícióként való használatát.

<sup>12</sup> Bolinger a valódi segédigei státusz kritériumaként éppen az infinitivusi bővítmény elhagyását jelöli meg (ld. Heine, i.m., 79.). Heine az angol *need* példáján mutatja be azt a *grammatikalizációs* előrelépést, amikor már nincs szükség minden helyzetben a *to* infinitivus-jelölőre.

<sup>13</sup> Több forrásnyelvi lexikális vagy grammatikai elem egy célnyelvi lexémába való összevonása *grammatikai* és *lexikális összevonásnak* minősül.

<sup>14</sup> A *dekategorizáció* folyamán az ige elveszíti minden igei tulajdonságát és az eredeti bővítmény szerzi meg azokat.

## 3. IGÉTŐL A PREPOZÍCIÓIG: A HÉBER תּוּע IGE GRAMMATIKALIZÁCIÓJA

A héber תּוּע ('jön') ige szokatlan szerepkörben jelenik meg az alábbi szövegrészletekben (Gen 10, 19):

- CNySz / Péchi: -tul fogva *mentedben...felé* / mikor *mennél ...-ra*  
/...fogva...*felé* *menvén*  
CNySz / Biblt.: -tól *irányában -ig* / *x irányában -ig*  
FNySz: [jöveteled, járásod] / -tól *keresztül -ig*  
sgv<sup>2</sup>... **וּפָעַל**... in

(Gen 13, 10):

- CNySz / Péchi: mikor ... *felé* *mennél*  
CNySz / Biblt.: *egészen... -ig*  
FNySz: [jöttöd] – *-felé, -ig*  
**וּפָעַל**

A héber **וּפָעַל** kifejezés irány és távolság meghatározásakor, az egyik határterületet, határpontot a másikkal összekötő *terminus technicus* minőségben szerepel a bibliai kontextusban. A fordítások is igazolják, hogy az eredetileg a תּוּע „jön” igéből származó partikula *teljességgel elveszítette* lexikai jelentését és szófajiságát, morfofonológiailag *redukálódott* (pontosabban egy bizonyos, eredetileg általánosságra utaló alakban szilárdult meg, hiszen alakilag tárgyi, ill. névmási suffixummal ellátott infinitivus constructus). *Klitikus és erozív* tulajdonságra tett szert, hiszen önmagában nem, csakis egy földrajzi névvel együtt állhat a mondatban, pontosabban előtte mint *prepozíció* — szoros szintaktikai egységet alkotván vele.

A vizsgált igék közül tehát a תּוּע ige jutott el legmesszebbre a *grammatikalizációban*. Érdekes ezért táblázat formájában külön is szemléltetni a „megtett útját”, illetve annak karakterisztikus állomásait.

## A תּוּע ige grammatikalizációs fejlődése

| grammatikalizáció                                 | תּוּע                                    | <b>וּפָעַל</b><br>(pl. 1Sám 29, 6:<br>הַ תּוּעַ וְיָמַתְּ מִיְּדֵי עַיִן) <sup>15</sup> | <b>וּפָעַל</b> / <b>וּפָעַל</b>                                     |
|---------------------------------------------------|------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| deszemantizáció:<br>fogalmi eltolódás             | lexikális<br>jelentés: „jön”             | lexikális és grammatikai<br>jelentés: „jöveteled”                                       | grammatikai<br>jelentés: „keresztül”<br>/ „-ig”                     |
| dekategorizáció:<br>igei képességek<br>elvesztése | igei morfoszintaxis (igei tulajdonságok) | igei és grammatikai morfoszintaxis (korlátozott igei tulajdonságok)                     | grammatikai morfoszintaxis (valamennyi igei tulajdonság elvesztése) |

<sup>15</sup> FNySz (szó szerint): 'és jó az én szememben / jó nekem / a te ki- és bejöveteled velem' stb.

|                                                   |                              |                                         |                                                                                                             |
|---------------------------------------------------|------------------------------|-----------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| klitikummá válás:<br>a függetlenség<br>elvesztése | független szó a<br>mondatban | nem független szó, de<br>nem is affixum | nem független szó,<br>de nem is affixum                                                                     |
| erózió: fonológiai<br>pusztulás                   | teljes fonológiai<br>forma   | redukált fonológiai forma               | redukált (s egy<br>mater lectionis-szal<br>állandósult)<br>fonológia:<br>megkülönböztető<br>hangsúly nélkül |

A „valameddig” funkcióra *grammatikalizálódott* partikulát (prepozíciót) a fenti szövegrészetekben mindkét fordítás helyesen felismeri: kifejti, *felbontja*, névutóval és raggal ülteti át. Péchi közben az eredeti igei jelentéstartalommal is operál.<sup>16</sup>

Természetesen a klasszikus héber nyelvben sem csak az igék képesek arra, hogy grammatikai jelölökké váljanak, a *grammatikalizáció* a főnevek csoportját is érinti. A tanulmány befejező részében a főnevek *grammatikalizációjára* látunk két példát.

#### 4. FŐNÉVTŐL A VISZONYSZÓIG: A HÉBER KGC FŐNÉV GRAMMATIKALIZÁCIÓJA

A héber, elsődlegesen „úr”, „birtokos” jelentésű kgc főnév az alábbi, Genesis-beli mondatban (Gen 14,13) nem önmagában, hanem szoros szemantikai-szintaktikai kapcsolatban (birtokviszonyban) áll egy másik főnévvel, a „szövetség” jelentésű , *ḥc*-tel:

KNySz / Péchi: *mindeneknek Abrammal frigyek vala*  
KNySz / Biblt.: *Abrám szövetségesei voltak*  
FNySz: *és ők Ábrám szövetségesei [voltak]*  
*orct , ḥc ḥkgc ovu*

A birtokviszony a legszorosabb jelzős szerkezet a héberben: tagjai közé semmi sem kerülhet.<sup>17</sup> Erre utal a jelzett szó, az alaptag státuszának megnevezése is: *status constructus*. A kgc főnév tehát *status constructus*-ban fordul elő az adott szöveghelyen, azaz morfoszintaktikailag és fonológiailag teljesen a szerkezet meghatározó tagjától: a birtokos jelzőtől (, *ḥc*) függ: szigorúan kötött a helye, elveszíti az önálló hangsúlyát, külön „erre a célra” állandósult alakkal rendelkezik stb. Ez az eleve *dekategorizált* és *kliticizált*, valamint az *erózió* szempontjából is előrehaladott státusz (azaz a *status constructus*) tehető felelőssé azért a szemantikai változásért is, amely a kgc esetében bekövetkezett.

<sup>16</sup> A *lexikai és grammatikai felbontás grammatikai felemeléshez vezet* a fordítási megoldásokban. Az időhatározói mellékmondatban való kifejtés Péchinél az utalószó *betoldását* is implikálja.

<sup>17</sup> A *directivusi* v<sup>2</sup>végződésen kívül.



A kgc ugyanis a birtokviszonyban pusztán képzőértéket vesz fel, a vele birtokviszonyt alkotó meghatározótag (*nomen rectum*) jelentését egészíti ki a „személy” („tulajdonos”, „birtokos”) szemantikai komponenssel. A jelentésösszevonásos, morfoszintaktikai változás „a szövetség urai” / „a szövetség birtokosai” eredeti szintagmatikus jelentésből indulhatott el és jutott el, ahogy például a Bibliatanács fordításában is láthatjuk, a kgc lexikális jelentésének teljes elvesztéséig. A héber , $\text{hrc}^{\text{h}}\text{kgc}$  szerkezet így leíró értelemben pusztán „szövetségeseket” jelent.

Szembetűnő különbség az eredetihez képest Péchi megoldása. A forrásnyelvi szöveg ugyanis a személyek statusára nézve fogalmaz, a személyekről szolgáltat információt, Péchi pedig magára a szövetségre, a kapcsolat jellegére koncentrál. A „szövetséges” „frigre” való váltása több, mint a grammatikai minőség (szófaj) megváltoztatása. Péchi a „szövetségekötés” fogalomkörében a személyek helyett az eszmére összpontosít. Ehhez egy jelentős *grammatikai* átváltásnak a megtételére volt szükség, pontosabban valamely elem figyelmen kívül hagyására, *kihagyására*. Ez az elem pedig nem más, mint éppen a szerepében meggyengült kgc birtokszó. Péchi tehát ettől a komponenstől tekint el és így jut el a jelentés „felcseréléséig” a fordításában.<sup>18</sup> Míg a , $\text{hrc}^{\text{h}}\text{kgc}$  szerkezet értelmezésében és fordításában — a kgc egyéb, birtokos jelzős szerkezetben tanúsított hasonló viselkedése folytán — meglehetősen széles a konszenzus (Péchinél egyszerű hibáról lehet szó), addig a következő *grammatikalizálódott* kifejezés már komoly akadályt képez a szöveg megértésében.

##### 5. ADVERBIUMBÓL REKONSTRUÁLT FŐNÉV: A HÉBER $\text{kg}^{\text{h}}$ GRAMMATIKALIZÁCIÓJA

Bár a  $\text{kg}^{\text{h}}$  („magasabb rész”) önálló főnévként nem szerepel a Héber Biblia korpuszában, mégis felépítéséből, prepozicionális és adverbialis megjelenéséből, valamint más lexémákkal való összehasonlítás alapján arra következtethetünk, hogy főnévből vált grammatikai tényezővé. Az alábbi, Gen 7,20-beli,  $\text{vkg}^{\text{h}}\text{kn}^{\text{h}}$ -ként („föle”?) való előfordulása az adverbiummá válás végső stádiumát tükrözi. Jelentését azonban elég nehéz megfejteni:

|                 |                                                                                                          |
|-----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| CNySz / Péchi:  | <i>magassággal</i> haladának meg az vizek <i>mindeneket</i>                                              |
| CNySz / Biblt.: | <i>áradt</i> a víz <i>azután</i> , hogy <i>elborította</i> ...                                           |
| FNySz:          | <i>föle</i> (?) erősödtek a vizek                                                                        |
|                 | $\text{oh}^{\text{h}}\text{v}^{\text{h}}\text{urcdv}^{\text{h}}\text{kg}^{\text{h}}\text{kn}^{\text{h}}$ |

<sup>18</sup> Péchi célnyelvi szövegéből a *grammatikai kihagyáson* és a *jelentés átalakításán* kívül számos *grammatikai cserét* is rekonstruálhatunk.

A szövegértést tovább nehezíti, hogy éppen a vkgnkn-nál van a bibliai versben a tagolójel, azaz a tagmondathatár (a mondat egység vége), így az tkp. még az előző részhez tartozik. A pontos jelentésre azonban így sem derül fény. A fordítások elrugaszkodnak a forrásnyelvi háttértől és különböző *átváltási műveletekkel* próbálják a szövegkörnyezetből az adverbium lényegét megragadni.

A *grammatikalizálódott* kifejezés megértéséhez a héber nyelvi rendszer, a héber nyelvi gondolkodás „ismerete” vihet közelebb. A héber nyelv tömör, implicit természetének köszönhetően ugyanis gyakran mondatszintű jelentések is egy szó kontextuális jelentésében sűrűsödnek,<sup>19</sup> amint azt a fenti forrásnyelvi kifejezés fogalomköre, a Péchi által kibontott *implikátum* is bizonyítja. Jelen esetben az adverbium *szemantikai összetettségét formai összetettsége* felől érthetjük meg: a *grammatikalizálódott* kifejezés magában hordozza alapszavának, a rekonstruált kgn „magasabb rész” főnévnek és különböző morféma-összetevőinek a jelentéseit: az *v*<sup>2</sup> directivusét („felé”), valamint a *k + in* összevont prepozíció értelmét („-tól / -től”). A 17. sz.-i célnyelvi szövegben tehát voltaképpen a forrásnyelvi adverbium *etimonjai* jelennek meg (az adverbium határozószóként való megfeleltetése helyett), a Bibliatanács pedig többszörös *grammatikai és jelentésbeli* módosítással — a tágabb kontextus alapján — egyszerűen eltekint a vkgnkn lefordításától.<sup>20</sup>

A vkgnkn problematikus, nehezen megfeythető jelentésével egyúttal arra is felhívja a figyelmet, hogy a klasszikus héber nyelv szó- és morfémakészletében is szükség volna alapos, szisztematikus *grammatikalizációs* vizsgálatokra.

## 6. KONKLÚZIÓ: A GRAMMATIKALIZÁCIÓ ÁTFOGÓ VIZSGÁLATÁNAK SZÜKSÉGESSÉGE

Tanulmányomban nem vállalkoztam rendszerszerű analízisre. Néhány *grammatikalizációs* jelenség, *grammatikalizálódott* vagy a *grammatikalizációban* bizonyos fokig eljutott lexéma bemutatásával azonban remélem sikerült igazolnom azt az előfeltevést, hogy a *grammatikalizációs háttér feltárása* újabb horizontot nyit meg a Héber Biblia értelmezésében, megértésében. A tisztán nyelvészeti szempontok mellett tehát *exegetikai* érvek sürgetik a héber *grammatikalizáció* átfogó vizsgálatát.

<sup>19</sup> Ez a rendszerbeli sajátosság a héber nyelv fejlődése során mind inkább karakterisztikussá válik, a nyelv későbbi állapotaiban — egyéb tipológiai jellemzők mellett, úgymint a nominalitás preferenciája — a szövegek szerkezetét, stílusát alapvetően meghatározza.

<sup>20</sup> A fordítás során alkalmazott eljárások: grammatikai és lexikális betoldás, grammatikai és lexikális felbontás (felemelés), grammatikai áthelyezés stb.

## FONTOSABB TANULMÁNYOK

- A new concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms* (szerk. A. Even-Shoshan), Jerusalem: Kiryat Sefer 1988.
- Heine, Bernd, *Auxiliaries: Cognitive Forces and Grammaticalization*, New York és Oxford: Oxford University Press 1993.
- Klaudy Kinga, *A fordítás elmélete és gyakorlata* (2. kiadás), Budapest: Scholastica 1994.
- Traugott, Elizabeth Closs, „Meaning-Change in the Development of Grammatical Markers”, in *Language Science 2*, Mitaka – Tokyo: The International Christian University Language Sciences Summer Institute 1980.
- Traugott, Elizabeth Closs, „From Propositional to Textual and Expressive Meanings: Some Semantic-Pagmatic Aspects of Grammaticalization”, in *Perspectives on Historical Linguistic Science* (szerk. W. Lehmann és Y. Malkiel), Amsterdam és Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 1982.



**Grammaticalisation as an Aspect  
Influencing the Meaning of the Bible**

Kornélia Koltai

Present paper focuses on a linguistic phenomenon, the so-called grammaticalisation, a grammatical process concerning certain words of classical Hebrew, which I shall examine with the help of expressions taken from the Hebrew Bible.

One of my first examples serves to illustrate how certain Hebrew *verbs* are simultaneously present in the form of main, as well as auxiliary verbs (they have characteristics attributed to *auxiliary verbs*) and what impact this phenomenon has on the interpretation of the text. As a second step, I shall analyse how *verbs* are transformed into *adverbs* or *prepositions* through grammaticalisation and how this transformation produces a unique phenomenon in the translation of the text, as a result of which the grammatical process entails the loss of meaning and makes word for word translation impossible. Finally, I shall demonstrate the same phenomenon in the case of *nouns*.

My aim is to illustrate the different ways of interpreting the Hebrew Bible—depending on to what degree one recognizes and adapts the phenomenon of grammaticalisation—with the help of excerpts from various Hungarian Bible translations dating back to different eras (such as excerpts from Simon Péchi’s Bible translation from the early 1700’s, as well as alternatives offered by the Bible translation published by the Hungarian Bible Council in 1979), including my own attempts at „rough” translation.

## KRITIKA

KARASSZON István, *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana* (2., bővített kiadás, Simeon könyvek 1 és Pápai Teológiai Kézikönyvek 3), Pápa: PRТА 2004, x +171 pp., ISBN 963-86458-0-6.

Módszertani könyvet — különösen ószövetségi exegézishez — írni talán a leghálátlanabb feladatok közé tartozik, egyrészt, mivel a kutatás és exegetikai munka során alkalmazott módszerek lehető legapróbb részletekig való kidolgozása és bemutatása rendkívüli alaposágot és körültekintést igényel a szerző részéről, ugyanakkor a leggyorsabb kritikát váltja ki az olvasóból részint esetleges eltúlzott skrupulusága miatt, részint követendő példaként való megjelenése okán. Karasszon István hazai ószövetségi irodalmunkban először vállalta fel e feladat ódiúmát, és a rá jellemző elemző alaposággal, ugyanakkor lényegre törő hangsúlyelhelyezéseivel teremtett rendet és tört követendő utat sokak számára a magyar ószövetségi exegetikában. Könyve jól forgatható, sőt elmondható, hogy nélkülözhetetlen a teológiát tanuló egyetemi hallgatók számára, mivel az Ószövetség területén elsőként definiálja magyar nyelven is használható módon a különböző exegetikai módszerek közötti különbségeket és teszi világossá azok használatát. Ám éppen példátlan volta miatt lenne jó, ha minden magyar igehirdetőhöz is eljuthatna, hogy végre ne csak az angoltól fordított negatív értékelésekből, bírálatokból tudjanak arról, hogy ezek a módszerek léteznek, hanem azok jellemzőit megismerve felfedezhessék használhatóságukat, hogy rádöbbenjenek: a tudománnyal haszonnal lehet élni, s alkalmazása nem egyenlő a visszaéléssel.

Módszertani könyvet írni hálátlan feladat, mert a módszerek sora folyamatosan bővül, alakul, formálódik. Karasszon István jelen könyvének első kiadását 1990-ben publikálta, mely mögött korábbi évek kutatása, exegetikai munkája húzódik meg, s az eredményt, mint feltétlenül bejárando utat, egymásra épülő lépések sorozatát látatja az olvasóval. Az új kiadásban hozzácsatolt „Narratív kritika” fejezet egyfajta kakukktójas a korábbi *hódosz* szinte zárt struktúrájú rendszerében,<sup>1</sup> amint az bevezető megjegyzéseiből is kiérezhető, s igen nyil-

<sup>1</sup> Bár az első kiadásban már szerepelt a strukturalista módszer ismertetése, annak irodalmi jellege helyett éppen történeti kötöttségét hangsúlyozza a szerző: „a strukturalista kutatás tárgya mindig, kizárólagosan történeti tényező lehet, s az ilyen kutatás adta

vánvaló, amikor felidézi Timo Veijola véleményét D. M. Gunn egyik narratív kritikát alkalmazó művével kapcsolatban: „a munka szándékosan lemond az irodalom-kritikai ismeretek fölhasználásáról, s ez több esetben megkérdőjelezi a szerző eredményeit...” Vagy, ahogyan záró gondolataiban összefoglalva a módszer lényegét, annak legfőbb hibájaként rója föl, „hogy a tudományos ellenőrzés talán a narratív exegézisben tűnik a legnehezebbnek”. S bár lényegileg egyet is értünk megállapításával — különösen az emberi szárnyaló fantáziát ismerve —, azt mégis meg kell jegyezzük, hogy ez a módszer az irodalomtudomány eszközeit alkalmazza a bibliai szövegre, csakúgy mint a korábban elemzett irodalomkritika, csak más eszközeit, így javarészt kontrollálható és kontrollálandó. Vagyis mindezeket látva úgy tűnhet az olvasónak, hogy a Karasszon-féle metodikában a történeti módszerek élveznek prioritást.<sup>2</sup> Ezt a megérzést alátámasztja az a tény is, hogy bár már az első kiadás irodalomjegyzékében és a hivatkozások, idézett részletek között szerepel John Barton könyve, melyben már akkor komoly teret kapott az angol nyelvterületen csak „New Criticism”-nek, *új kritikának* nevezett irodalomkritikai irány bemutatása,<sup>3</sup> (mely valóban a szövegre mint szövegre koncentrált, de új volta a 70-80-as évekre mondható az irodalomtudományban, s a ’80-90-es években a bibliai exegézisben), erre Karasszon mégsem reflektál sem az első, sem a második kiadásban. Talán ezen irányzattól való távolságtartás okozhatta azt is, hogy Karasszon nem ír a kánonkritikáról sem, mely bár az utolsó, még jórészt történetkritikai módszerekre támaszkodó értelmezési irány, ugyanakkor már megjelennek benne az új kritikára jellemző alapelvek: ahogy például a nagyobb irodalmi korpuszba betagolódnak önmagában vett szöveg mint végső forma (s nem mint a szerző gondolatát hordozó eszköz), párhuzamot mutat a Childs-féle végső kanonikus forma mint a mondanivaló igazi hordozója gondolattal.

Módszertani könyvet írni hálátlan feladat, mert felvetődik a kérdés, és joggal, hogy milyennyi princípiumok alapján válogatott a módszerek ismertetésekre a szerző, és hol keressük a kimaradtak bemutatását. Amennyiben a fenti feltételezés igaz, s Karasszon István számára a történetkritikai módszereknél meglévő objektív ellenőrizhetőség biztosítja a tudományos kontrollt, akkor ez elég indok lenne arra, hogy ne foglalkozzon mélyrehatóan az újabb irodalmi megközelítésekkel. De vajon valóban két olyan egymástól eltérő módszertani körről van szó a történetkritikai módszerek és az újabb irodalomkritikai módszerek esetében, melyek kevés vagy nem jellemző közös halmazt tartalmaznak? Egy példát maga Karasszon ad nekünk a strukturalista módszer bemutatásakor, melyet mint „a történeti kutatás ellenpárját” határoz meg (124-125. old.), mégis felveszi listájára és kimutatja történeti kötődéseit. Vagyis átfedéseket az egyes módszerek között talán mindig lehetne találni. Másrészt

értelem társulhat a történelmi értelem mellé, magyarázhatja (helyreigazíthatja?) azt, ám nem eliminálhatja” (206. old.).

<sup>2</sup> Csak kérdésként marad meg az olvasóban, hogy vajon a történeti megközelítések mennyire állnak közelebb a teológiai jelentéshez, mint az irodalmi megközelítések.

<sup>3</sup> J. Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, London 1984, 140-97. Megjegyzendő, hogy maga Barton igen kritikus ezen új irányzatokkal szemben, s legalább 100 oldalt szán ezek elemzésére és fenntartásainak megfogalmazására.

érdemes megemlíteni azt a hermeneutikai korszakolást is, amely a filozófiai gondolkodással párhuzamosan jelenik meg, s a *premodern, modern, posztmodern* analógiájára prekritikai, kritikai és posztkritikai jelzőket is viselhet, mégis tartalmát tekintve hasznosabb a *dogmatikus, történeti és nyelvi-irodalmi* elnevezéseket alkalmazni.<sup>4</sup> Eszerint ma már a posztmodern/nyelvi-irodalmi korszakban élünk. Ezek a korszakok az értelmezés fő irányvonalai szerint ugyan elkülönülést mutatnak, mégis számos pontos szoros kapcsolat is kimutatható közöttük. Miért, hogy Karasszon mégsem foglalkozik velük? Mielőtt választ adnánk erre a kérdésre — bár nem szeretnék, és illetlenség is lenne egy a szerző által befejezettnak ítélt könyvet a vélt hiányosságokkal kiegészíteni, mégis — szükséges hogy röviden felvillantsuk a nyelvi-irodalmi korszak új módszereit és legalább lábjegyzetben azok főbb, illetve elérhető irodalmát.

1. Az előbb már említett *kánonkritikai módszer* ugyan a történetkritika lelki-teológiai válságának megoldásaként jelent meg, mégis csupán az eddigi módszerek újabb lépésévé vált. A meglévő bibliai szöveg teljességét használó zsidó, illetve keresztény közegeből indul ki, és azt kutatja, hogyan reflektálódik a szöveg a Biblia más helyein, valamint a szöveg gondolatísága miként illik bele a téma más tárgyalásaiba, mennyiben befolyásolta egy-egy szöveg végleges kialakulását az azt használó közösség.<sup>5</sup> A módszer a felhasználó/olvasó közösség iránti érdeklődésével egyben átmenetet is képez a nyelvi irodalmi korszak felé.

2. A *hatástörténet (Wirkungsgeschichte)* magába foglalja a szöveg későbbi felhasználását, koronkénti hatását, valamint értelmezésének történetét. A mai olvasó számára leginkább ez kapcsolja össze a szöveg eredeti és koronkénti jelentését saját korának értelmezésével. Mivel megírását követően a Szentírást folyamatosan használták és értelmezték a különböző közösségek, ezért a hatástörténet vizsgálata különösen is gyümölcsöző módszer.<sup>6</sup>

3. A *retorikakritikáról* utalásképpen maga Karasszon is megemlékezik, mint ami a narratív írásmagyarázattal rokon (145. old.). Ez a módszer abból indul

<sup>4</sup> Ennek a folyamatnak a részletezését adja Fabiny T., *Szóra bírní az írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében* (HermFüz 3), Budapest 1994, 7-13, illetve az e témában a nyolcvanas években megjelent jelentős külföldi tanulmányok gyűjteményét in *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében* (HermFüz 1, szerk. Fabiny T.), Budapest 1994. A probléma rövid bemutatását lásd még Zsengellér J., „Tudományos exegézis az ighirdető egyházban”, *Az Út* 29/2 (2003) 57-66.

<sup>5</sup> A kánonkritika elindítója B.S. Childs, akinek legjelentősebb átfogó műve ebben a tárgyban *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, illetve *The New Testament as Canon: Introduction*, London 1984.

<sup>6</sup> A hatástörténet vagy *Wirkungsgeschichte* elméletének első megfogalmazója H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (magyarul *Igazság és Módszer*, Budapest: Gondolat 1960) című műve. Biblikus felhasználásához lásd pl. J.A. Loader, *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions* (CBET 1), Kampen 1990, illetve jelen szerző megjelenés alatt álló habilitációs dolgozatát: *Bálám könyve. A Num 22-24 hatástörténete*. Rövid kivonatolt változata megjelent Zsengellér József, „Hatástörténet mint vallástörténet. A Bálám szöveg az ókori zsidóságban és kereszténységben. Hatástörténeti áttekintés” *Pannonhalmi Szemle* 10/3 (2002) 13-39 és 10/4 (2002) 10-33.

ki, hogy a leírt szöveg valaha beszéd volt, és a magyarázat révén újra azzá válik. Éppen ezért a módszer az adott szakasz belső retorikai szerkezetét elemzi, és annak helyzetét a nagyobb szövegösszefüggésben.<sup>7</sup>

4. A *dekonstrukció* a strukturalizmus ellentétéjeként azt vallja, hogy a szöveg szerkezete gátolja a jelentés létrejöttét. Vagyis azt mutatja ki, hogy a jelentést nem valami összefogó témában, központban kell keresni, inkább a periférián, vagy töredezett formában lelhető fel. Játékosságában rokon a rabbinikus midrás módszer egyes könnyed, nyitott szempontjaival.<sup>8</sup>

5. Az *olvasóközpontú kritika* lényege, hogy a szöveg olvasása interaktív cselekedet, a szöveggel való együttélés, mivel maga az olvasó értelmezi azokat a hiányokat, melyeket a szerző meghagyott a szövegben, illetve saját spontán gondolatai válnak értelmezéssé. Az így kialakuló személyes olvasat a közösségi olvasat függvényében válik helyessé vagy helytelenné. Vagyis az olvasóközpontú kritika számára nem csak az egyén, de bizonyos értelemben a közösség interpretációja is fontos.<sup>9</sup>

6. A *politikai vagy materialista kritika* a szöveget elsődlegesen egy adott történelmi szituáció, társadalmi és gazdasági konstelláció termékének tekinti, mint amit minden körülményekben meghatároz az aktuális politikai helyzet. Azt vizsgálja, hogy hogyan jeleníti meg a hatalmat, illetve az egyes társadalmi osztályok közötti feszültséget. Ennek révén szintén nem csupán a szerző, illetve a szöveg, de az olvasó társadalmi közege is lényegessé válik az értelmezés szempontjából.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Az elnevezést elsőként J. Muilenburg, „Form Criticism and Beyond” *JBL* 88 (1967) 1-18 használta, a módszer elméletének és alkalmazásának részletes feldolgozását adja több cikk in *The Bible as Rethoric* (szerk. M. Werner), London 1990. Lásd még Fabinyi, *Szóra bírni az írást*, 23-31 („Mi a retorika-kritika”), illetve ószövetségi kontextusban bemutatva: Loment Péter, „A retorikai analízis mint az írásmagyarázat módszere” in *„Mint folyóvíz mellé ültetett fa...”* (szerk. Kustár Z.), Debrecen 2003, 87-102.

<sup>8</sup> Mégsem lehet teljesen önálló módszernek tekinteni, mert amennyiben feltételeznénk a szövegen belüli kohézió teljes hiányát, a lényeget veszítjük el. D.J.A. Clines, „Deconstructing Job” in *The Bible as Rethoric*, 65-80.

<sup>9</sup> Ezzel bizonyos értelemben a kör be is zárult, hiszen amennyiben a közösség bizonyos hitelvi kritériumok alapján jön létre, és általában ez így is történik, akkor a közösségi olvasatot — ami az egyénit „kontrolálja” — egyértelműen meghatározza a dogmatikai gondolkodás. W. Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, London 1978; E. McKnight, „Reader-Response Criticism and Hermeneutics” in *Literary Theory and Biblical Hermeneutics* (szerk. Fabinyi T.), Szeged 1992. Fabinyi, *Szóra bírni az írást*, 33-41 („Mi az olvasóközpontú kritika?”).

<sup>10</sup> K. Füßel, „Materialist Readings of the Bible: Report on an Alternative Approach to Biblical Texts” in *God of the Lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible* (szerk. W. Schottroff és W. Stegemann), Maryknoll 1984, 13-25. Uő., „Materialistische Lektüre der Bibel” *Theologische Berichte* 13 (1985) 123-63. N.K. Gottwald, „Literary Criticism of the Hebrew Bible: Retrospect and Prospect” in *Mappings of the Biblical Terrain: The Bible as Text* (szerk. V.L. Tollers és J.R. Maier), Lewisburg 1990, 27-44. K. Füßel, „A Biblia materialista megközelítése” in *A vizsály könyve? Egy Biblia — sokféle értelmezés* (szerk. U. Luz), Budapest 1996, 71-83. kül. 71-76.

7. A *feminista értelmezés* alapvetően a nők elnyomott társadalmi helyzetéből indul ki — így szorosan kapcsolódik a politikai kritikához is — és kihangsúlyozza a női bibliai alakok, illetve a nőnemű teológiai fogalmak szerepét. Küzd az androcentrikus szöveggel és a hímsoviniszta értelmezéssel.<sup>11</sup>

8. A *pszichoanalitikus kritika* részben az előző két módszerben kimutatott problémák okozta a szerzőben, szövegben és olvasóban megjelenő pszichológiai hatásokat vizsgálja. Másrészt a tudatalatti megjelenését magában a szövegben. Foglalkozik annak elemzésével, hogy a szöveg milyen emberi állapotokra világíthat rá.

Az első három kategória (a; b; c), ahogyan azt David Clines is megállapítja, nem tartozik a nagyon „új” kritika csoportjába, lévén szoros kapcsolatuk a korábbi módszerekkel, a következőket azonban ő is ide sorolja. Ezen módszerek egyik jellegzetességéként nevezi meg azt, hogy nem elszigeteltek, hanem egymásból merítenek, sőt átfedik egymást.<sup>12</sup> Másrészt fontos jellegzetességük még, főként irodalmi megközelítésük okán, hogy alapvetően ahistorikusak. Vagyis egy-két esetet kivéve nem veszik figyelembe se a szöveg se a szerző történeti kontextusát. Ugyanakkor jóllehet a szövegre koncentrálnak, az eredeti héberrel kevésbé vagy egyáltalán nem foglalkoznak. Amint azt Fabiny Tibor megjegyzi, számos új értelmezést és sok esetben mélyebb teológiai látásmódot eredményeznek ezek az új megközelítések, ezért fontos velük foglalkozni, arra azonban John Bartonhoz hasonlóan figyelmeztet, hogy jelentős veszélyeket is hordoznak. Többek között ezek ideológiai hátterére próbált fényt deríteni William Dever régész, aki a nihilizmust, a mindent megengedő, ugyanakkor mindent megkérdőjelező és rendszert, kötődést tagadó gondolkodásmódot véli felfedezni mögöttük.<sup>13</sup> Könyvét olvasva az „új kritika” negatív eredményének tulajdoníthatjuk az *Israél története* területén kialakult áldatlan tudományos krízist, melyben az új irányzat képviselői tagadják a Biblia történetiségét, a napi közel-keleti politikai válság ideológiai gyökereként kezelik a témát, relativizálják a régészet eredményeit (Hol van már szegény Werner Keller?).<sup>14</sup> Az egész történetkritikai irányzat létjogosultságát kérdőjelezi meg. Mindezt figyelembe véve már érthetővé válhat az olvasó számára, hogy Karasszon miért idegenkedik ezen módszerek bemutatásától és alkalmazásuk propagálásától.

Módszertani könyvet írni hálátlan feladat, Karasszon István mégis vállalkozott rá, s mi olvasók, egyetemi hallgatók, gyakorló exegeták és igehirdetők a

<sup>11</sup> A. Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield 1985. *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (szerk. A. Brenner és F. van Dijk-Hemmes), Leiden 1993. D. Jornod, „A feminista megközelítés” in *A viszály könyve*, 57-70. kül. 57-61.

<sup>12</sup> *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (szerk. J.C. Exum és D.J.A. Clines), Sheffield 1993, 12-13.

<sup>13</sup> Számos cikke mellett lásd W.G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids 2001, kül. az első két fejezet.

<sup>14</sup> W. Keller, *Und die Bibel hat doch Recht*, a történetkritikai irány bizonyos észrevételeit igyekezett megcáfolni a régészet felhasználásával.



könyvet elolvasva — minden fenntartásunk, előítéletünk, nézetkülönbségünk ellenére — csak hálásak lehetünk neki, és vegyük hasznát az olvasottaknak, használjuk a megismert módszereket, hogy a bibliai szöveg minél teljesebb megértésére jussunk! (Zs.J.)

## A GOLD BOOK KÖNYVEIRŐL

### *Israel versus Izráel? \**

Israel Finkelstein professzor neve jól ismert a Szíria-Palesztina régészetével foglalkozó szakemberek között. Y. Aharoni és Z. Meshel tanítványa jelenleg a Tel Aviv Egyetem régészeti tanszékének vezetője (Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology). Ásott Aféknál, Bné Báráqnál, Silónál, az izbet certahi ásátás egykori vezetője, jelenleg a megiddói ásátás vezetője,<sup>15</sup> számtalan cikk és több könyv szerzője.<sup>16</sup> Tiszteletet parancsoló szakmai háttér van a szerző mögött.

Ez a könyv mégis jelentősen eltér az eddigiektől mind formájában, mind hatásában. Nem véletlen, hogy N.A. Silberman a szerzőtárs, az sem véletlen, hogy a szokásos „köszönetnyilvánításban” az irodalmi ügynöküknek is kifejezik hálájukat a szerzők. Jól „megcsinált” könyv ez, aminek átgondolták nem csak a mondanivalóját, stílusát, de a célközönséget is figyelembe vették és bizony a marketinges munkát sem hanyagolták el. Hangsúlyozandó, hogy mindez nem jelent negatívumot, minél erősebb egy könyv mögötti háttér-munka, annál több olvasóhoz juthat el az adott kiadvány. A tudományos igénytel megírt, de populáris munka célközönsége a „nagyközönség”, a Biblia iránt érdeklődő laikus olvasótábor.

Előzetesen érdemes néhány szót ejteni a Biblia és a régészet kapcsolatáról, ami forradalmi változásokon ment át az elmúlt években. Hol van már az az idő-

\* I. Finkelstein és N.A. Silberman, *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca*, Debrecen: Gold Book Kft. 2003, 384 pp. ISBN 963-9437-743. 2000 HUF. [*The Bible Unearthed, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*, New York 2001.]

<sup>15</sup> D. Ussishkinnel és B. Halpernnel együtt.

<sup>16</sup> Néhány a fontosabb könyveiből a teljesség igénye nélkül: I. Finkelstein, D. Ussishkin és B. Halpern (szerk.), *Megiddo III: The 1992–1996 Seasons* (Monograph Series of the Institute of Archaeology, Tel Aviv University), Tel Aviv 2000. Idem, *Living on the Fringe: The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in Bronze and Iron Ages* (Monographs in Mediterranean Archaeology 6), Sheffield 1995. Idem és N. Na'aman (szerk.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994. Idem, Z. Lederman és S. Bunimovitz, *Highlands of Many Cultures The Southern Sumaria Survey: The Sites*. (Monograph Series of the Institute of Archaeology, Tel Aviv University), Tel Aviv 1993. Idem, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988. Idem, *Izbet Sartah: An Early Iron Age Site Near Rosh Haayin, Israel* (BAR International Series 299), Oxford 1986.

szak, amikor a régész „egyik kezében a Bibliát, másikban az ásót tartott”? Ez már a múlt. Amikor a régészet elsődleges feladata a Szentírás igazolása volt, s magát a disciplinát is „bibliai régészetnek” hívták. A változás szelei valamikor az 1970-es években jelentkeztek, ekkor vetette fel W.G. Dever, hogy a „bibliai régészet” kifejezést félre kell tenni, s helyette a szakszerűbb és pontosabb „Szíria-Palesztina régészete” kifejezést kell használni. A javaslatot számos támadás érte, mégis fokozatosan teret nyert, noha lassan. (Aminek legfőbb oka az volt, hogy jóval kisebb számúak a terepen gyakorló régészek, mint az egyházi iskolákban és szemináriumokban tanító személyek...). A változás elkezdődött és halad tovább. Ma már e régészeti szakág önállósodásáról beszélnek, s e folyamat egyik sarokköve, programadó irata e könyv. Ez az érdeme elvitathatatlan marad, úgy gondolom. Elkerülhetetlen itt megemlíteni a napjainkban is tartó ún. minimalista-maximalista vitát, mely az utóbbi évtizedek lehevesebb küzdelmét hozta a Biblia értelmezése és hitelessége körül. A minimalista-maximalista vitát egy 1992-ben megjelent könyvecske (*In Search of Ancient Israel*) indította el. A szerző P.R. Davies. Még ebben az évben megjelent T.L. Thompson könyve (*Early History of Israelite People*), aki hasonló következtetésekre jutott az ókori Izrael történelmének átértékeléséről. A lavina elindult. Ha mindez igaz, alapjaiban kell átértékelni a pátriarcákról, az exoduszról, valamint a királyokról írt elbeszélések legtöbbszörét. N.P. Lemche egyenesen úgy fogalmaz, hogy az elmúlt 200 év Biblia-kutatásának nagyobb részét a szemétkosárba dobhatjuk, a papírért is kár volt, amire nyomtatták. Mielőtt bárki máglyára küldené a minimalistákat, el kell mondani, hogy legalább olyan komolyan veszik a Szentírás tanulmányozását, mint legkonzervatívabb kollégáik. Egyébként pedig korábban is volt számos kutató, aki bibliai könyvek és hagyományanyagok datálásánál egészen kései időpont mellett érvelt, vagy megkérdőjelezett eseményeket, személyeket. (Wellhausenről elfeledkezni egy percig is számárság volna.) Emellett a nézőpont sem mellékes: Davies tanulságos cikket írt arról, hogy mi is a különbség a „minimalisták” és „maximalisták” között — szerinte nem sok. Bár ez így azért nem egészen igaz, Davies hozzáállása értékelendő. A vita még nem zárult le, átfogó kiértékelése így korai.<sup>17</sup> Az már látható, hogy a bibliai hagyományanyagok, Izrael történetének értékelésében, de legfőképpen a Biblia és régészet kapcsolatában új utakat is figyelembe kell venni.

A könyv címe rögtön megfogalmazza a kiadvány tárgyát: *Biblia és régészet*. No igen, ilyen a jó cím: rövid és találó. Azt azonnal hozzá kell tenni, hogy az angol eredeti cím (*The Bible Unearthed*) kétértelmű, ezért is érezhette szükségesnek a fordító az alcím megadását: *Az ókori Izrael történelmének két arca*. Finkelstein végig e két arcról, arculatról beszél: amit a Biblia, s amit a régészet mond az ókori Izraelről. Bár végig hangsúlyozza jóhiszeműségét és elfogulatlanságát, többször az az érzése támadhat az olvasónak, hogy Finkelstein a

<sup>17</sup> Nem világosak még az „erővonalak” sem mindig. Érdekes, hogy a maximalista-minimalista vitában németek nincsenek! Van angol, dán, amerikai, izraeli, de német nyelvterületről zászlóvivő nincs a résztvevők között (a berni professzor, Axel Knauf felzárkózása figyelhető meg, ami megtörheti ezt). Hasonlóan érdekes, hogy noha Sheffield az egyik „minimalista” fellegrár, mégis az Egyesült Királyságban alig volt hatása Davieséknak, annál inkább az Egyesült Államokban.

Bibliával hadakozik. Izráel versus Izrael? A recenzens úgy adta diákjai kezébe (kötelező olvasmányként!) a könyvet, hogy az provokatív. E véleménnyel lehet vitatkozni, tessék a könyvet elolvasni. A mai izraeli Biblia-kutatók között egyre több a szkepticista, magam azon se lepődnék meg, ha egyikről-másikról az is kiderülne, hogy ateista. Őszinte leszek: mint kutatót ez engem különösebben nem zavar. Világnézettől és vallási felfogástól függetlenül bárki kutathatja és vizsgálhatja a Bibliát. Jóval zavaróbbnak érzem az „elkenéseket”, amikor saját nézeteit Finkelstein úgy tálalja, mint „a régészet eredményeit”. A valóság ezzel szemben kicsit árnyaltabb: a szerző legfontosabb támogatói D. Ussishkin és Z. Herzog, mindketten Finkelstein tel avivi kollégái. A régésztársadalom összességében elutasítja Finkelstein nézeteit. Finkelstein agyagművességen alapuló új kronológiája sem elfogadott. Érdemes itt idézni Z. Zevit véleményét:

In doing so, it misleads its intended audience which will include Bibliacists unfamiliar with details of the archaeological debate. The book presents hypotheses as facts, not informing readers what is disputed and why, and it does not indicate that there are difficulties or uncertainties about the new vision, not of „archaeology”, but of a single archaeologist.<sup>18</sup>

Módszertani szempontból még az is megjegyzendő, hogy a szerzőpáros gyakran megismétel témákat más helyekre becsempészve — a kedvenc persze a jósiási pán-izraeli eszme hangoztatása. Nem a recenzióhoz kapcsolódik, csak megjegyzem: a Jósiás-féle reform nagysága és hatása nyilvánvalónak tűnik. Mégis. Jósiással nem egészen két fejezet foglalkozik a Bibliában (2 Kir 22,1-23,30), míg dédapjával, Ezékiással három teljes fejezet. Ráadásul a mennyiségtől függetlenül e sorok írójának az ezékiási anyag jóval régebbinek és összetettebbnek tűnik irodalmilag. A Jósiás-féle reform ilyen találása túlértékeltnek tűnik számomra.

De egyéb kételyek is támadhatnak bennünk a szerzőpáros módszereiről. Vegyük például a könyv első nagy kérdését: beszélhetünk-e a vaskor I. időszakában (kb. i.e. 1200-1000) olyan népcsoportról, ami azonosítható a későbbi Izráellel valamilyen formában? Finkelstein válasza határozottan nemleges. A régészek többsége azon a nézeten van, hogy kimutatható a felföldön, északon egy jól elkülöníthető népcsoport. Az a kérdés, hogy ezek izraeliták voltak-e, eldöntetlen. Ha a Merneptah-sztéléből indulunk ki, akkor volt a késő-bronzkorban (LB IIB) egy „Izrael” névvel jelölt csoport ebben a térségben. De van-e folyamatosság ezek és a későbbi vaskor II. izraelitái közt? A minimalisták (P.R. Davies, N.P. Lemche, T.L. Thompson stb.) elutasítják ezt. Mások szerint éppen itt van a válasz a kérdésre, ezért nevezi a korábbi népcsoportot W.G. Dever „Proto-Israel”-nek. Mennyiben más szemlélet ez! A vaskor II, vagyis a bibliai időszak izraelita népcsoportja folyamatosságot mutat a korábbi népcsoporttal az anyagi kultúra szinte minden területén: az agyagműves-

<sup>18</sup> Lásd Z. Zevit nagyszerű cikkét, „Three Debates about Bible and Archaeology”, *Biblica* 83 (2002) 1-27. (Elérhető a PPKE Hittudományi Karának Könyvtárában, ill. letölthető a folyóirat honlapjáról.)

ségben, a településszerkezetben, az építészetben, a temetkezési szokásokban és a fémművességben.<sup>19</sup>

Ugyanakkor a Szentföld még bizonyosan tartogat meglepetéseket. Két példát említek: 1993-ban az óarám dáni felirat jócskán meglepte a kutatókat, különösen a minimalistákat, akik szerint Dávid és Salamon sosem élt. Ugyanilyen meglepetés volt az Ekronban (Tel Miqne) talált felirat, amelyben szerepeltek az Akhis, Padi és Ekron nevek. (Sajnos megemlíteném itt az is, hogy a minimalista tábor mindkét esetben meggyanúsította az ásatókat — A. Birant, ill. Ekron esetében S. Gitint és T. Dotant —, hogy hamisításról van szó.)

Kiemelném a könyv tudományos jelentősége mellett az alkalmazott kronológiai táblázatokat. Ezek alapja részben az ABD, részben Galil nagy monográfiaja.<sup>20</sup> (A recenzens vette a fáradságot, s diákjainak összemásolta egy A/3-s oldalra e táblázatok többségét.) Az adatok megbízhatóak és jól használhatóak az egyetemi oktatásban is.

A vita hatásköre egyébként már messze túlnyúlik a Biblia és a régészet kapcsolatának kérdéskörén. Példaként felhozom azt a kérdést, ami a modern Izrael állam és a megalakítandó palesztin állam létjogosultsága körül folyik. Davies szerint a régészeti eredmények tükrében a Biblia alapján nem legitimizálható a mai zsidó állam (!). Ha valami alapján ezt megtehetjük, akkor az a Holocaust. Ezzel egyidejűleg nem lehet félresöpörni a palesztin igényeket sem! A vita tehát egyre nagyobb hullámokban gyűrűzik tovább. A másik példát egészen más területről hozom. Soha ennyi demonstráció, tüntetés, kérvényalírás nem volt az emberi történelemben, mint az elmúlt évtizedekben. A globalizáció és a számítástechnikai forradalom korában ez még nagyobb teret fog kapni. Ezért veti fel N. Gottwald — persze a könyv kavarta óriási vita kapcsán —, hogy milyen lehet egy Bibliát érintő nyilvános tudományos vita formája, módja. S nemcsak formai dolgokat boncolgat, az író és a tanár felelősségéről is szó esik.

A fenti kritikai megjegyzések mellett is köszönettel tartozunk a kiadónak, amiért egy ilyen fontos könyvet magyarul megjelentetett. Alapmunkáról van szó, amit mindenkinek érdemes elolvasni. (E.L.S.)

### *A kilenc parancsolat\**

A szerző a bibliakutatásban tevékenykedők számára igen jól ismert, hiszen az Anchor Bible projectben mind a kommentársorozat, mind a 6 kötetes bibliai lexikon az ő nevéhez fűződik. 50 éves kutatói munkássága pedig számos felismeréssel, kiemelkedő elemzéssel gazdagította a tudomány világát. Jelen könyvének számos előzményét fellelhetjük írásaiban, köztük az azonos című

<sup>19</sup> Egyetlen újabb tanulmányra utalok a kérdés részletes áttekintéséhez. Robert D. Miller, „Identifying Earliest Israel”, *BASOR* 333 (2004) 55-66. (Elérhető a PPKÉ Hittudományi Karának Könyvtárában.)

<sup>20</sup> G. Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*, Leiden: Brill 1996.

\* D.N. Freedman, *A kilenc parancsolat. A Bűn és Bűnhődés rejtett mintázatának feltárása a Héber Bibliában*, Gold Book, é.n. h.n. ISBN 963-9437-37-9.

cikkét (*The Nine Commandments: The Secret Progress of Israel's Sins*) a *Bible Review* népszerű folyóirat 1989-es évfolyamában. A könyv kiadásakor, 2000-ben 78 éves szerző művét tulajdonképpen nem egyedül készítette, mivel gondolatai és irányítása alapján munkatársai állították össze az egyes parancsolatokra vonatkozó fejezeteket, bár a végső összeolvasás a sajátja. Ez a munkamódszer hasonlít egy kicsit a könyvében kidolgozott elméletre, miszerint a Biblia első kilenc könyvének (a Sámuel és a Királyok könyveit egynek számolja) menetét egy végső szerkesztő (a magyar fordítás szerint főszerkesztő, bár ennek a mai szóhasználatban más jelentése van) a Tízparancsolat első kilenc parancsolatának megszegésének gondolatmenete nyomán alakítja ki, eljutva a véghezvitt bűnök büntetéséhez, a babiloni fogsághoz, mely helyszínről a Gen 11 története alapján indult maga Izrael is.

„A végighúzódo szál a főszerkesztő keze munkájáról árulkodik, aki szövészékén csodálatosan megszötte a száműzetésben élő nemzetnek szóló üzenete, mely szerint nem arról van szó, hogy Isten elhagyta volna népét, hanem a szövetségben foglalt, a Tízparancsolatban megfogalmazott kötelezettségeiről megfélekedzvének ők fordultak el Istentől”

mondja Freedman. Az alapgondolat nem teljesen új és ismeretlen a kutatásban, hiszen mind Pentateuchusra, mind a korai próféták könyveinek folyamatára több hasonló átfogó elméletet alakítottak már ki korábban (pl. Oktateuchus, Deuteronomista Történeti Mű), melyek ugyanarra a felismerésre alapoztak, vagyis hogy a végső forma a fogság helyzetéből vizsgálja mindazt, ami a korábbiak során történt. Freedman újdonsága az, hogy ezt könyvről könyvre haladva egy-egy parancsolathoz köti a Tízparancsolatból. Számos érdekes és izgalmas kérdést érint a magyarázat során. Ilyenek például a tizedik parancsolat összefoglaló vagy kiegészítő jellegéről alkotott véleménye, ami választ adhat a cím alapján ösztönösen feltett kérdésünkre: hol a tizedik? Még mindig ehhez a témakörhöz kapcsolódik egyrészt a parancsolatok számolásának eltérését bemutató elemzése, másrészt a 6-8 parancsolatok sorrendjének a különböző bibliai könyvekben, illetve fordításokban fellelhető különbsége, illetve azok magyarázata. Igen aktuális kérdést feszeget az 1 parancsolattal kapcsolatban, amikor a régészeti leletek és bibliai részletek alapján Jahve és Asera viszonyát világítja meg az izraeli hitvilágban, vallásosságban.

Az azonban zavaró, hogy az egész irodalmi egységet „őstörténetnek” nevezi, mivel ezt a kifejezést a kutatástörténetben másra, a Gen 1-11-re használjuk. Egy másik problémája a könyvnek az egész elmélet gyenge pontja is egyben, nevezetesen, hogy a bizonyos történetek alapján egyes parancsolatok megsértéséhez kötött könyvekben más parancsolatokat megsértő történeteket is találunk. Vagyis, ha ezek lennének a fő történetei az egyes könyveknek, akkor megáll az elmélet, de ez nem minden esetben mondható el. A rendező elv létezik, kérdés csupán, hogy az volt-e, amit Freedman felfedezett. Kedves barátja és munkatársa Frank Moore Cross azt írja erről: „A szerző merész elmélete talán nem győz meg mindenkit; azonban zseniális érvelésének és hipotézise alátámasztásának nyomon követése már önmagában véve is élvezetet jelent.” Csak csatlakozni tudunk Cross véleményéhez, s ha valakit

érdekel, hogy pontosan milyen bűnös történetekhez, eseményekhez kötötte Freedman az egyes parancsolatokat, az olvassa el magát a könyvet! Érdemes!

A magyar kiadásról még néhány szót. A fordítás jó és élvezetes, még akkor is, ha találunk benne szakmailag zavaró hibákat, mint pl. a már említett anakronisztikus főszerkesztő (pl. 21.22. stb.), illetve kiadó (96.) megnevezések, vagy a deuteronomikus (127.130. stb.), vagy az efezusi egyház (112) szóhasználat. Érződik a fordító protestáns kötődése vagy érdeklődése, mivel a Pentateuchus könyveire a Mózes első könyve, stb. elnevezéseket használja. Ez a nagyközönségnek szánt műben érthető, ám az elemzések során egy mondatban is többször előforduló utalások miatt nehézkessé teszi az olvasást. Szerencsésebb lett volna itt is a rövidítéseket használni vagy a rövidebb katolikus, vagy tudományos elnevezéseket. Végezetül zavarónak tartom, hogy a könyv alcímét mint valami ezoterikus mű beharangozását adja meg a címlap tetején. Amennyi érdeklődőt vonz ezzel a kiadó, legalább annyit el is riaszt, a szerző ismerete nélkül én magam sem vettem volna meg. (Zs.J.)

### *A Biblia rejtett könyve\**

Ismét egy szenzációgyanús könyvborítóval ellátott írást tarthat a kezében az olvasó. S nem a sejtelmesen lobogó gyertyaláng halvány sárgás-pirosas fényében egymásra felhalmozott papírtekerccsek látványa készítet erre a kijelentésre, hanem az alcím, melyet az amúgy is eléggé érdeklődést felkeltő cím alá biggyesztett a magyar kiadó. A könyvbe belelapozva azután első érzésünk csak megerősödhet, amikor igen felfokozott retorikával zseniális felfedezés-ként írja le Friedman azt az általa rekonstruált prózai művet, melyet a Biblia elbeszélésanyagából állított össze. „Azok, akik nem ismerik túl jól a Bibliát, most eredeti formájában ismerhetik meg. Azok, akik ismerik, úgy érezhetik, hogy a Biblia szívéhez kerültek közel a szöveg olvasása során.” (16.o.). Bevallom, magam azok közé sorolom, akik valamennyire már ismerik a Bibliát, s mindazt, amit Friedman összeállított, mégsem hatott a reveláció erejével a végigolvasása. Maga a szerző is megjegyzi az olvasáshoz fűzött instrukciói során, hogy az egyes történetek csak lazán kapcsolódnak, néhol egyáltalán nem, de az alapos olvasással kimutathatók a meglévő kapcsolódások hálózata. A későbbiekben felbukkan a korábbiak visszhangja (43.o.).

A könyv szerkezetét tekintve három jól tagolható részre oszlik, bár ezt a magyar tartalomjegyzék szedése és beosztása nem emeli ki, a középső rész lapjai szélének sötét csíkkal jelölése viszont annál inkább. Az első egységben szinte regényesen elbeszéli felfedezésének történetét. Azt, hogy hogyan és minek alapján rekonstruálta a szöveget. Beszél a „mű” olvasásának, bár inkább egysége értelmezésének módjáról, végül a szerzőről. Ezt követi a második nagy egység, ami maga a Friedman által a történelem első nagy prózai műalkotásának nevezett szöveg. A harmadik nagy egységbe több kisebb részlet került. Az utószóval kezd, melyben ismét összefoglalja a mű

\* R.E. Friedman, *A Biblia rejtett könyve. Az első prózai mestermű felfedezése*, Gold Book, é.n., h.n.

egységességének fő vonulatait. Ezt a mű egyes perikópáihoz fűzött jegyzetek követik, végül a függelék, ami tudományos szempontból a legjelentősebb, mivel itt fejt ki részletesebben, jegyzetekkel ellátva a mű egységes volta melletti érveit, bizonyítékait.

Friedman a szöveg összeállításánál — saját bevallása szerint — Erich Auerbach *Mimezisének* egyik megállapításából indul ki, aki a J forrás és a dávidi udvari elbeszélések kapcsolatát feltételezte. Ez alapján szerzőnk a J forrás pontosításával, illetve a Józsuétól az 1 Kir 2,46-ig terjedő hosszú szakaszának kielemezésével egy 3000 mondatból álló „szövegfolyamot” rakott össze. A pontos bibliai lelőhelyeket a 23. oldal listáján közli. A bibliakutatással foglalkozók számára ebből már nyilvánvalóvá vált, hogy Friedman a forráskritika nyomvonalán halad, bár irodalomkritikai módszerei már a posztmodern készletárból is merítenek. Egyértelműnek tűnik, hogy a már Wellhausennél és Buddénél is megjelenő elméletet elevenítette fel, miszerint a J forrás túlmegy a Pentateuchus keretein, el egészen a Királyok könyvéig. Amiben más és új Friedman, hogy rendkívül következetesen elemzi végig az anyagot stílus, szóhasználat, illetve kifejezeten nyelvtörténeti szempontból. A legnagyobb hangsúlyt a két nagyobb egység, a J és a történeti könyvek anyagának korbelt és stílusbeli azonosítására fekteti. Azt bevallja, hogy az eredeti kapcsolatot a kettő között bizonyíthatatlan, s ez az elmélet (folytonosság) „leggyengébb láncszeme” (39-40.o.). Mégis kiáll mellette. „Itt nem egy ceruzával és radírral dolgozó szerkesztőről van szó”, mondja és az intertextualitásként ismert jelenséget az azonos irodalmi alkotáshoz való tartozásként értékeli. Ilyenek pl. a Lót története és a Bír 19 párhuzama, vagy a Dína-Sikem és Ammon-Támár liaisonok párhuzama, amiket egy szerző következetesen ismételt témáinak fog fel. Bizonyításában ezt tartom a leggyengébb pontnak. Kiemeli még érvelése során az azonos írástechnikát, mint a szójáték, példázat, irónia. Ide sorolja a jellemfejlődéseket is (Jákób, József, Mózes, Sámuel, Saul, Dávid. A teljes művön végigvonuló témaként elemzi a részegség, a kémkedés, a szexualitás és a nők helyzetének bemutatását. 49 különböző kifejezésről bizonyítja be, hogy csak a J-ben és a történeti elbeszélésekből általa kiválogatott részletekben szerepelnek, melyekkel szintén aláhúzza téziséit. Ezt 321-329 oldalakon található táblázatban külön is összefoglalja. Az egy szerzőségtől sehol sem tágít, de a mű egységével kapcsolatban azért egy mondatban meginog, amikor úgy fogalmaz, hogy „lehet, hogy eredetileg két művet írt ugyanaz a szerző, az egyik a Teremtés könyvétől a Józsué könyve 13. fejezetéig található szövegeket tartalmazza... a második a ma a Bírak könyvétől a Királyok I. könyvének 2. fejezetéig található szöveget tartalmazza....” (38-39.o.). Ezt látszik alátámasztani az is, hogy a J anyaga következetesen csak a Jahve nevet használja, míg a többi keveri az Elohimmal, aminek legegyszerűbb magyarázatként azt adja, hogy a J-t írta meg másodikknak, és akkor már következetesebb volt. A szerzőt és a mű megírását a Kr. e. 9. század második felére teszi, de mindenképpen még 722 előttre. Friedman érvelése és teóriája szembe megy a mai kutatások fő irányával, mely egyre inkább a fogság utáni időszakra helyezi a Pentateuchus java részének, illetve az

elbeszélő anyag kialakulását (lásd pl. Zenger *Eileitung*-ját, vagy Kratz *Die Komposition der erzählenden Bücher*-jét).

Friedman törekvéséből az mindenesetre szimpatikus, hogy nem a töredezettséget hangsúlyozza, hanem a megtalált egységet, s ezzel a forráskritika lényegi eredményére mutatott rá.

A „rejtett könyv” szövegének fordításához a magyar kiadás a Szent István Társulat bibliafordítását használta fel, de helyenként a szerző szándéka szerint változtatott a fordító. Ez a szándék pedig abból adódott, hogy az egyes bibliafordításokban a különböző könyveket más-más ember fordítja le, így más szavakkal adják vissza ugyanazokat a kifejezéseket, vagy értelmet, így néhol elfedik a szöveg egységes stílusát. Ezeket a következetességeket jeleníti meg a magyar fordítás is, amely egyébként jó és lendületes, s csak egyetlen következetesen zavaró hiba van benne, ez pedig a „deuteronomikus” szó használata a deuteronomista és deuteronomisztikus helyett.

A könyv magyar vonatkozása még, hogy Friedman, a kaliforniai San-Diego egyetem hebraisztika és összehasonlító irodalomtudomány professzora édesapja révén magyar származású, és ezért külön örül a magyar kiadásnak.

#### ZSIDÓ ÍRÁSBELISÉG A RÓMAI KORI PALESZTINÁBAN (*Molnárné László Andrea*)

HEZSER, Catherine, *Jewish Literacy in Roman Palestine* (TSAJ 81), Tübingen: Mohr Siebeck 2001, ix +550 pp., ISBN 3-16-147546-1. € 74.

A zsidó írásbeliség vizsgálata azért is meglehetősen fontos, hogy jobban megértsük az antik zsidó társadalmat. A korábbi eredmények szerint a zsidóság körében tömeges méreteket öltött az írástudás. Ma már egyre több tudós megkérdőjelezi ezt a tényt. Abban sem lehetünk teljesen bizonyosak, hogy az általános iskolai képzés egyáltalán létezett, tehát a zsidók egy szóbeli társadalomban éltek. Ennek még a minden zsidó családban meglévő mezúza sem mond ellent, hiszen azokat szakképzett írnokok írták, és feltételezhető, hogy bizonyos szinten amulettként funkcionáltak, elég volt a rendszeres használatuk, az érintésük, az alapos tanulmányozásukra nem volt szükség. Már 1976-ban Demsky is rávilágított arra a tényre, hogy különbséget kell tenni szakszerű és populáris írásbeliség között. A legtöbb dokumentumot képzett emberek írták, míg a laikusok csak aláírták őket, vagy pár szóban utóiratotzták. Emiatt messze nem állítható, hogy a társadalomban az emberek nagy része birtokában volt a betűvetésnek. Az írnokok magasan képzettek voltak, ezzel szemben viszont a társadalom nagy része írástudatlan volt, vagy csak a legelemibb tudást birtokolta. Az írásbeliség aránya tudóstól függően a 2%-tól a 20%-ig terjed.



Az eddig közismert nézetekkel ellentétben nagyon valószínűsíthető, hogy zsidó elemi oktatás nem létezett. Sokkal inkább a görög-római iskolának egy alternatívája volt széles körben elterjedve Palesztinában. Semmilyen bizonyíték nem mutatható fel, annak kapcsán, hogy lett volna valamiféle központilag irányított, és finanszírozott iskolarendszer. A támogatást nagy valószínűség szerint a rabbik, és a filozófusok adták, akik számára az iskoláztatás kardinális kérdés volt. Az általános iskola önkéntes volt, még azokon a helyeken sem küldtek minden fiút iskolába, ahol tanító lakott. Egy legenda szerint Elisa ben Abuja, ha meglátott tanárt diákokkal együtt, állítólag ezt mondta: „Ezek meg mit csinálnak itt? Miért nem inkább kőművesnek tanulnak?” Sokan hallgattak is rá, mert otthagyták tóra-tanáraikat, hogy sokkal hasznosabb (praktikusabb) tudást szerezzenek.

Nem beszélve arról, hogy míg a rabbiknak volt más foglalkozása, azoknak a diákoknak, akik a rabbik körül segédkeztek valamilyen támogatásra kellett szert tenni, hogy megélhessenek. Ráadásul még annak a veszélynek is ki voltak téve, hogy a rabbi egy idő után nem tartja őket „méltónak” a diákságra.

Amíg a rabbinikus diákoknak tudni kellett olvasni a Tórát,<sup>1</sup> addig egyáltalán nem vehető biztosra az a tény, hogy írni is tudtak. Sőt nagy a valószínűsége annak, hogy a rabbik többsége maga is írástudatlan volt, vagy csak minimális dolgot tudott leírni, pl. a nevét, hacsak nem vett részt valamilyen oktatásban, ahol az írás megtanítására helyezték a hangsúlyt.

A görögstudás kérdése is vita tárgyát képezi. Tény, hogy a makkabeusi háború után a görög tanulás nem tűnt el a zsidók köréből. Sőt a hasmoneusi és heródesi időkben még inkább virágzott. A zsidó arisztokrácia fiai, beleértve Heródest is, először görög iskolába jártak, csak ezután kezdték meg felsőbb tanulmányaikat. Ami a római kori Palesztinát illeti, Josephus az egyetlen zsidó, aki részletesen beszámolót ad a görög tanulásáról: miután elsajátította a görög nyelvtant, fáradhatatlanul kezdte olvasni a görög irodalmat. Az anyanyelvének permanens használata azonban akadályozta a helyes kiejtésben. Ez azonban nem volt nagyon elterjedt az átlag zsidók között. Ők, ha már választani lehetett, sokkal többre értékelték a Tóra magyarázás tudományát. Ezzel szemben a zsidó arisztokrácia jártas volt a görög nyelvben és a retorikában egyaránt.

Josephus sem említi meg tanítói nevét, de a rabbinikus irodalomban sem találunk arra nézve utalást, hogy milyen körülmények közt és módszerekkel folyt a görög oktatás.<sup>2</sup> Az általános vélemény az volt, hogy tilos volt görögöt tanulni, ezzel szemben pl. Gamálielnek engedélyezték, hogy fiait görögre tanítsa, hiszen ő közeli kapcsolatban állt a római kormányzattal.

<sup>1</sup> Más források szerint csak azokat a részeket tudták elolvasni, amit memorizáltak. Így nem is olvastak, hanem a tanárt ismételve bemagoltak némely bibliai szakaszokat (*The Jewish People in the First Century* [szerk. S. Safrai, et al.], Philadelphia: Fortress Press 1976.)

<sup>2</sup> Ezzel szemben a neveléstudományban rendelkezésre állnak erre nézve dokumentumok, hiszen a nyelvtanítás alapjait ebben az időben fektették le.

Még egy kifogás volt arra, hogy valaki a gyermekét görögre tanítsa, ez pedig a lányokat érintette. A zsidó arisztokrácia lányai tanulhattak görögül, hogy a „házasság piacon” nagyobb eséllyel induljanak, és görög anyanyelvűek is potenciális jelöltként számíthassanak.

Tény, hogy nem sok adatunk maradt fent arra nézve, hogy milyen módszerekkel oktattak. Hayim Lapin azonban összehasonlította a rabbinikus felsőoktatást a „keresztényenél”, illetve a tanítványi körökkel, abból a szempontból, hogy milyen mértékben használtak könyveket az oktató munka során. Arra a megállapításra jutott, hogy a „könyvszagú” oktatás idegen volt a rabbinikus iskolák számára. Másrészt az is tény, hogy a görög-római felsőoktatás főleg a retorika és a filozófia szintén inkább szóban folyt, minden fajta írott szöveg mellőzésével. Habár léteztek retorikai tankönyvek, a beszéd művészetét leginkább szóban gyakorolták a diákok.

Ami egyéb dokumentumok írását illeti, arról elmondhatjuk, hogy képzett írnokok végezték. A római kori Palesztinában a legtöbb városban volt legalább egy hivatasos írnok, aki a hivatalos dokumentumokat (házassági szerződés, válási dokumentum, végrendelet, kölcsönszerződések) és a rövidebb leveleket írta. Ezeket az írnokokat külön iskolában képezték. Az őket tanító tanárokkal szemben kitétel volt, hogy sem nőtlenek, sem elváltak, sem özvegyek nem lehettek. Az írnokok közt is volt egyfajta hierarchia. A privát írnokok, vagy a falusi írnokok nem voltak olyan jól képzettek, nem voltak minden hivatalos ügyben annyira járatosak, mint a papi vagy királyi írnokok. Az írnokok bérééről meglehetősen kevés adatunk van, de egy feljegyzés szerint száz soronként 10 dénárt kértek. Természetesen ez az ár függött az anyagtól, amire írtak.

Az írnokok gyakorlatilag mindent megírtak, amire az antik embernek szüksége volt, az írástudás nem volt kívánatos még az olyan kereskedőknek sem, akik komoly kereskedelmi tranzakciókat hajtottak végre. Az analfabétizmus semmiféle stigma nem járt együtt, mindösszesen hátrányai voltak, az ember könnyebben lett csalás áldozata. Ugyan a felsőbb osztály férfi tagjai általában tudtak írni, de az elithez tartozásnak nem volt feltétlen velejárója az írástudás. Képzettnek nem az számított, aki írni tudott, hanem az, aki ismerte a kulturális tradíciókat, és képes volt azokról diskurálni. Emiatt aztán az írás is egész más funkciókat töltött be, mint manapság. A levélírás pl. nem volt egy mindennapi esemény a klasszikus Görögországban. Csak halálhírekkor írtak levelet, illetve ez volt az eszköze a titkos kommunikációnak, a politikai cselszövéseknek vagy a nagy távolságot leküzdeni kénytelen üzleti értekezéseknek. A hellenizmus azonban sokat változtatott ezen a téren is. Fennmaradtak családi levelezések, olyanok például, ahol az otthon elhagyó családtag pénzt vagy élelmet kért az otthoniaktól.

Ezeket a személyes leveleket vagy barátok, vagy rabszolgák, vagy utazó kereskedők jutatták el a címzetthez, tekintettel arra, hogy szervezett posta csak a hivatalos adminisztrációnak, és a katonai levelezésnek volt fenntartva. Emiatt aztán elképzelhető volt, hogy hónapokig tartott, amíg a levél a feladótól a címzettig elért, sőt volt, hogy sosem érkezett meg. Ha a levél „postása”

ugyanazon az úton ment vissza, mint ahogy odafele ment, akkor nagyon gyakran megvárta, hogy válaszoljanak a levélre, akár írásban annak hátuljára, akár szóban.

A levelek különböző funkciókat töltöttek be. Voltak, amelyek barátságokat tartottak fenn, a politikusok, mint például Cicero is a politikai nézeteiket fejtették ki, a filozófusok a filozófiai elgondolásaikat népszerűsítették, míg a kereszténynek intő, figyelmeztető céllal írtak leveleket. Érdekes módon a zsidóktól mindösszesen 78 levél maradt fenn az i.e. 7. század és az i.u. 2. század közti időből. Ezzel szemben Josephus meglehetősen gyakran utal politikai és katonai levelekre.

Az írott dokumentumok közül nemcsak levelek, hanem egyéb más műfajú iratok is fennmaradtak, mint például bevásárló listák, személyes feljegyzések, sírfeliratok, szakácskönyvek stb.

Ezek után felmerül az olvasás kérdésének problematikája. Mint az látható volt, az írástudók száma alacsony volt, ezzel szemben sok írott dokumentum maradt fenn.<sup>3</sup> Nyilvánvalóan tűnik, hogy ezeket a dokumentumokat nyilvánosság előtt felolvasták azoknak, akik ezt nem tudták megtenni. A nyilvános felolvasásnak két fajtája volt ismeretes, az egyik, ahol a felolvasó és a közönség közt valami fajta távolság volt, azaz ő felolvasott a többiek csendben hallgatták. A másik féle felolvasáskor a hallgatóság is involválva volt, azaz beleszólhattak, kifejthették a hallgatókkal kapcsolatos véleményüket. Gyakran maga a felolvasó is kommentálta az olvasottakat, így nem volt könnyű tudni, hogy valójában mit is tartalmaz a szöveg, és mi az, amit az olvasó hozzátesz.

A mikor és a hol kérdése sem mellékes. Nyilvánvaló, hogy felolvasni csak napközben lehetett, szemüveg és lámpa hiánya miatt, ebben az időben viszont sokan dolgoztak.

Ami pedig a felolvasás helyét illeti, nemcsak azt a választ kapjuk, hogy a nyílt utcákon, tereken, hanem fennmaradtak iratok, amelyek azt bizonyítják, hogy sokan a fürdőben olvastattak fel maguknak, intellektuálisan kihasználva a fürdés idejét.

A fentieket összefoglalva elmondható, hogy Catherine Hezser könyve, amely a „Szövegek és tanulmányok az ókori judaizmusról” sorozat 81. köteteként jelent meg sok tekintetben összecseng a már eddig tudott régészeti, ókortudományi eredményekkel. Ugyanakkor új eredményeket, nézeteket közöl az ókori zsidó iskolarendszerről, Tóra tanulmányozási „szokásokról” és vitatkozik azzal a hagyományos nézettel, miszerint a zsidó férfiak nagy része a korai gyerekkorban elkezdett taníttatása miatt képes volt a Tóra bizonyos részeit elolvasni. Hezser könyvéből egy liberálisabb Palesztináról kapunk képet, mint amilyent a szakirodalomból eddig ismerhettünk.

<sup>3</sup> Bizonyos műfajok megléte azonban ennek ellent mondhat. Kétséges, hogy pl. a szakácskönyveket is nyilvánosan olvasták fel a háziasszonyoknak.

## KÖNYVISMERTETÉSEK

## 1. ÓSZÖVETSÉG ÉS ÓKORI KELET

ALBERTZ, Rainer, *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels* (BZAW 326), Berlin: W. de Gruyter 2003, x + 396 pp., ISBN 3-11-017633-5. € 98.

A kötet alcímét követően azt olvashatjuk, hogy Gabi Kern közreműködésével Ingo Kottsieper és Jakob Wöhrle adja közre Albertz munkásságának ezt a tematikus válogatását. 15 eddig már megjelent, s 2 első ízben nyomtatásba került írást tartalmaz a gyűjtemény, melyek bizonyítékai annak, hogy nem előzmények és nem következmények nélküli Albertz 1992-ben megjelent két kötetes monográfiája Izrael vallástörténetéről, s felvillantják szerzőnk társadalomtörténeti és vallástörténeti irányultságát. Másrészt láttatják azt a módot is, hogy társadalomtörténeti kérdéscsoportjait a klasszikus exegetikai módszerek kontextusában és azokkal összhangban teszi meg, érintsenek azok akár egyes textusokat, akár különböző, már meglévő kérdésköröket.

Az első hat írás a tradíciótörténet területére kalauzolja el az olvasót. Ezek mind-egyikének sajátossága, hogy a bibliai tradíciókat a különböző mezopotámiai hagyományokkal veti össze. Két területre koncentrálnak, az egyik az őstörténetek, vagyis a teremtéstörténetről a bábél tornyáig terjedő bibliai elbeszélések köre, a másik pedig Jób könyve: „Die Kulturarbeit im Atramhasis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte” (1-21). „Ihr werdet sein wie Gott’. Gen 3,1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbil-

des” (23-47). „Das Motiv für die Sinflut im Atramhasis-Epos” (49-63). „Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament” (65-84). „Ludlul bel nemeqi — eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit” (85-105). „Der Sozialgeschichtliche Hintergrund der Hiobbücher und der ‘Babylonischen Theodizee’” (107-134).

A második blokkot az előző záró témájával, Jób könyvével indítja a kötet. Itt azonban már nem kizárólag a hagyománytörténeti párhuzamok, hanem az Ószövetségen belüli összefüggések lesznek hangsúlyosak, miközben a jogra és annak következményeire, jelentőségére koncentrálnak: „Der ‘Weise’ und die ‘fromme Weisheit’ im Hiobbücher aus der Perspektive der ‘Freunde’” (135-156). „Hintergrund und Bedeutung des Elterngedachtes im Dekalog” (157-185). „Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel” (187-207).

Két cikk foglalkozik a prófétizmus kérdésével, s mindkettő Albertz speciális perspektívájából, a fogság, illetve azt közvetlenül megelőző és követő időszak szemszögéből. Jeremiással kapcsolatban azt a hipotézist állítja fel, hogy működésének korai időszakában az északi területen élőkét szólítja meg. Deutero-Ézsaiás anyagáról pedig azt állapítja meg, hogy a Sion-teológiát megfogalmazó próféta hagyományát követők körének munkája le-

hetett: „Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias“ (209-238). „Das Deuteronesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie“ (239-255).

A negyedik egységet a társadalomtörténettel foglalkozó írások alkotják, melyek központi kérdése az Ószövetség mai szövegállapotának történeti kialakulása, azok háttere. Kiemelt szerepet kapnak ebben a deuteronomisztikus anyag vizsgálatai, illetve a perzsa kor fejleményei. A perzsa gazdaságpolitikát taglaló írás a két új cikk egyike. „Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks“ (257-277). „Wer waren die Deuteronomisten? Das historische Rätsel einer literarischen Hypothese“ (279-301). „Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: Die neubabylonischen Königsinschriften als ‚Primärquelle‘“ (303-320). „Die verhinderte Restauration“ (321-333). „Zur Wirtschaftspolitik des Perserreiches“ (335-357).

Záró dolgozatként olvashatjuk a másik új cikket, melyben a 80-as évek eleje óta örökzöldnek számító monoteizmus témakörét dolgozza fel „albertzesen“, vagyis szociológiai keresztmetszetben. Így képet kaphatunk a családi vallásosságban, a helyi vallásgyakorlatban és az állami vallásosságban végbement folyamatokról.

*The Book of Psalms. Composition and Reception* (VTSup 99 és FIOTL 4, szerk. P.W. Flint és P.D. Miller), Leiden: Brill 2005, xx + 680 pp., ISBN 90-04-13642-8. € 179.

A Vetus Testamentum folyóirat monográfia-sorozata mellett indította meg a leide-ni Brill kiadó a Formation and Interpretation of Old Testament Literature című al-sorozatát. Ennek célja egy-egy ószövet-ségi könyv kialakulását és értelmezési hor-izontjait bemutatni az adott művel fog-lalkozó vezető kortárs szerzői gárda ta-nulmányain keresztül (az eddigi kötetek: Izajás, Dániel, Leviticus). A jelen kötet az Ószövetség egyik legtöbbet használt és legizgalmasabb könyvét, a Zsoltáros-könyvet tárgyalja. A kötet öt főrésze bomlik, és világos témavezetéssel tárgyalja anyagát.

Három tanulmány általános kérdésekkel foglalkozik mindjárt a könyv elején, egyrészt hogy kutatástörténeti áttekintést

Végkövetkeztetésként a kijelentés kifejezés értelmezésének megváltozására hívja fel a figyelmet, vagyis az nem egy egyszeri esemény, hanem egy hosszú folyamat, mely Isten és a nép között zajlott. Ennek az értelmezés-váltásnak azonban kihatásai vannak a mára is, ennek során azonban Albertz már elér a tudományterület határára. „Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung“ (359-382).

A kötet sajátossága, hogy saját oldal-számai mellett közli az egyes cikkek eredeti megjelenésének oldalszámait is, melyek váltását a szöveg közben függőleges vonal választja el. Az első publikálásnak megfelelően vannak olyan írások, melyeket bibliográfia követ, vannak olyanok, melyeket nem. Összefoglaló bibliográfiát ugyanakkor nem tartalmaz a könyv. Kiegészítésként a rövidítésjegyzéken kívül csak a bibliai helyek listája található a kötet végén.

Aki ezeket az írásokat elolvassa, ha eddig nem is ismerte Albertzet nagy monográfiái nélkül is képet alkothat teológiai látásáról és exegetikai tehetségéről, melyek révén korunk vezető német ószövet-ségei közé tartozik. (Zs.J.)

nyújtson, másrészt, hogy bemutasson olyan, a Zsoltároskönyv egészének értelmezése szempontjából igen jelentős problémákat, mint a rituális háttér, illetve Dávid szerepe a gyűjteményben (1-64).

A második főrészt egyes zsoltárokat vizsgál. S ezzel helyesen mutat rá arra, hogy a Zsoltároskönyv, mint gyűjtemény kialakulása nyilvánvalóan másodlagos az azt alkotó költemények létrejöttéhez képest. Bármilyen vastag is könyvünk, nyilván nem törekedhet — különösen ebben a részben — átfogó teljességre, azonban a tárgyalta zsoltárok kiválasztásának tekintetében a szerkesztők kétségtelenül jó „mintadarabokat“ találtak arra, hogy a zsoltár-kutatás alapvető kérdésköréit tisztázzák. Így vizsgálat alá veszik a zsoltá-

rok és a fogság alatti irodalom kapcsolatait, az alfabetikusan szerkesztett költeményeket, kiértékelik Mowinckel kultuszi zsoldár-értelmezését. Ezután olyan műveket vizsgálnak, mint a Pss 13; 22-24; 29; 59; 90; 101. Végezetül három, egymással lazán kapcsolódó csoportot elemeznek, a panaszsoldárokat, a bevonulási zsoldárokat, és — jegyezzük meg, nagyon hasznos módon — a Zsoldároskönyvön kívüli biblikus zsoldárokat (65-309).

A harmadik főrész a Zsoldároskönyv kialakulásának egy második fázisa felé fordul, és azt mint „könyvet” értelmezik, tehát a szerkesztés elveire és indokaira kérdeznak rá. Teszik ezt akár a könyv egészét, akár alapvetőbb, kis gyűjteményeket illetően. Így azt vizsgálják, milyen szerepe van a könyv összeállításában a zsoldárok sorrendjének, külön vizsgálják a mű I. és II. könyvét, a záró dávidi kollektiót (Pss 138-145), a királyi költemények szerepét, illetve a JHVH-teofániákat (311-442).

A negyedik főrész a szövegtörténet és a teológiai fogadtatás tárgykörében mozog.

DEVER, William G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did they Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001, xiii + 313 pp., ISBN 0-8028-2126-X. \$ 21.

Manapság már ritka az apológia, mégis Dever könyve ebbe a műfajba sorolható. Az Úr kifürkészhetetlen útjainak fintora, hogy maga Dever, aki 20 évvel ezelőtt, a „Syro-Palestinian and Biblical Archaeology” (in *Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* [szerk. D.A. Knight és G.M. Tucker], Philadelphia és Chico 1985, 31-74) című, az előző évtized kutatásait bemutatni hivatott írásában még éppen az Albright, Wright, Yadin nevei által fémjelzett régészeti irány tarthatatlanságát, tudománytalanságát hangsúlyozta, s a régészet és a bibliai szöveg kutatásának a szétválasztását sürgette, mára a régészet és Biblia közötti kapcsolat védelmezőjévé vált. Nem mintha saját korábbi álláspontját feladta volna, hanem azóta jelentkeztek nála sokkal radikálisabb, már az ő elméletét is tarthatatlannak vélő kutatók. Az 1970-es évek közepe óta formálódik, de igazán az 1990-es évekkel indult be a

Ez egy nagyon fontos területe a Zsoldároskönyv kutatásának, hiszen e mű minden korban a Héber Biblia legnépszerűbb alkotásai között tartózkodott. Itt egy-egy tanulmány tárgyalja a LXX és a Targumok zsoldár-exegézisét, illetve azt, hogy az Újszövetség hogyan viszonyult e kiemelkedő gyűjteményhez, két cikk pedig a szír hagyomány és a Zsoldároskönyv viszonyát boncolgatja (443-579).

A záró főrész két tanulmánya igazán kellemes szellemi kalandra hívja az olvasót, ugyanis két eltérő szellemiségű szerző, W. Brüggemann és E. Gerstenberger reflektál a Zsoldároskönyv teológiájára, vagy ahogy az utóbbi írja, teológiáira (581-625).

A kötetet információgazdag mutatók zárják. Összegzőképpen egyetlen dolgot kíván csak megjegyezni a recenzens: nem véletlenül tartják a Brillt a bibliatudomány vezető kiadójának napjainkban. Ez a kötetük is mesteri példája a kimagasló szakmai igényességgel űzött, mértékadó tudományosságnak. (X.G.)

William Hallo által minimalistának elnevezett irányzat („The Limits of Scepticism”, *JAOS* 110 (1990) 187-94), melynek képviselői mára az egész Ószövetség keletkezését, gondolkodását a perzsahellenisztikus korra helyezik, s tagadják Izrael és Júda Bibliában megrajzolt teljes történetét és államiságát (e radikális nézet kibontakozását végigkövethetjük Dever könyvének megírásáig a *Studia* 6. kötetének 136. oldalán található 1.3-4. jegyzetekben). Előszavában Dever azt írja, hogy „Meg kellett írnom ezt a könyvet, nem csupán azért, hogy ellensúlyozzam a ’revizionisták’ Bibliával való visszaélését (*abuse*), hanem hogy rávilágítsak milyen briliáns módon világítja meg a modern régészet a ’valódi’ Izraelt a vaskorban, és hogy tovább segítsen a párbeszédet a régészet és a bibliai tudományok között...” (x. o.).

Ennek megfelelően az első két fejezet

és keretként az utolsó, 6. kifejezetten a vita kedvéért és annak tisztázására készült.

Az elsőben Dever a vitában előforduló alapfogalmak tisztázását végzi el. Beszél a Biblia természetéről, a tradíció és történelem kérdéséről. Alapvető problémának tartja, hogy éppen azok részéről vetődik fel a történelem abszolutizálása és a bibliai szövegek történeti-telenségének gondolata, akik „csak” magával a szöveggel foglalkoznak, s jellemző, hogy régészek nincsenek a minimalista oldalon. A szövegből való kiindulás a dekonstrukcionista és más az „új irodalomkritika” (*new literary criticism*) ernyője alá tartozó módszerek révén nem létezővé teszi magukat a szövegeket. Éppen ezért körülhatárolja egy szöveg és annak keletkezési kritériumait, végül kitér arra, hogy a héber Biblia teológiai gondolatai miként viszonyulnak a történelem kérdéséhez.

A második fejezet a T.L. Thompson által bevezetett címke égíse alatt tárgyalja a mai revizionista iskolát, és azok ókori Izraellel kapcsolatos „nem-történelmét”. Dever a revizionista program mögött mozgatórugóként a posztmodernizmust fedezi fel, annak is elsősorban dekonstrukcionista vonalát, mely a szövegeket megszabadítja a történelmi konstrukcióktól. A problémát azonban két ponton látja, mégpedig egyrészt abban, hogy a revizionisták mindenki mást, aki nem fogadja el a nézeteiket, illegitimnek tekintenek, és valamilyen vallásos csoport kiszolgálójának, vagy egyszerűen kriptofundamentalistának. Másrészt amiatt hangsúlyozza aggályait, hogy a revizionisták egy igen kis csoport, mégis a leghangosabbak, a legjobban megszervezett stratégiával dolgoznak és a legnagyobb hatást keltő propagandisták, akik szembenállást szívnak a kutatói közösségen belül, bár igen sok biblikus, és a legtöbb régész nem vesz részt ebben a vitában. Egyenként áttekinti a revizionisták legfontosabb alakjainak véleményét és hozzáállását: Philip R. Davies-t, Thomas L. Thompson-t, Keith W. Whitlam-t, Niels Peter Lemche-t, Israel Finkelstein-t, majd összefoglalóan értékeli a revizionista metodológiát és stratégiát. Megállapítja a csoportról, hogy leginkább nihilistáknak

lehetne őket címkézni.

A 6. fejezet ismét áttekinti a posztmodernista, revizionista történelemszemléletet, illetve Izrael történelmének maradványait ebben a kontextusban. Felvázolja, hogyan és mit lehetne elmondani Izraelről ez alapján a kutatói hozzáállás alapján.

Dever könyvének azonban nem ez a három fejezet a legizgalmasabb része, s ezek nem is arról szólnak, mit a címben meghatározott. Az a 3-5 fejezetekben található, s úgy foglalnám össze, hogy egy bibliai régészeti kézikönyv. Nem lexikon, hiszen nem abc szerint haladva adja közre az egyes régészeti lelőhelyeket, adatokat, kérdéseket, hanem egy részletes bevezetés a régészet és történelem viszonyába és az az alapján rekonstruálható Biblia világába.

A 3. fejezet először áttekinti a bibliai régészet eddigi korszakait. Ez a leírás a fentebb emlegetett Dever cikk átdolgozása. Ezután olyan kérdéseket tisztáz, mint a régészet és a történetírás viszonya, a szöveg tárgyakhoz viszonyított adat volta, a régészeti tények kérdése, a kontextus problémája, a régészeti elméletalkotás és érvelés, az elsődleges és másodlagos források kérdése. Végül visszatérve az első két fejezet témájához felvázolja a további dialógus lehetséges és követendő szabályait.

A 4. fejezet az eddigi elméleti konklúziók alapján veszi sorra a szövegek és tárgyak alapján rekonstruálható izraeli történelem elemeit. Itt néhány esettanulmányt is bevesz az általános feldolgozásba, mint Izrael etnikai kialakulásának a kérdését, Gézer kapujának régészeti értékelését az 1 Kir 9,15-17 összefüggésében. Majd foglalkozik Salamon adminisztratív listájának Tircával és Bét Semessel való kapcsolatával. Végül a jeruzsálemi templom régészeti vonatkozásait tárja fel.

Az 5. fejezet a két királyság idejéből származó, a politikával, kultusszal és hétköznapi élettel kapcsolatos leletek értékelését adja, melyben kiemelt helyet kapnak az írásos leletek.

Dever könyve tehát nem csupán része a kurrens vitának, de a Bibliát forgató egyetemisták, teológiai hallgatók diákok és lelkes érdeklődők számára izgalmas olvasmány, melyből képet kaphatnak a bib-

liai régészet mai állásáról, valamint a régészeti adatok és a bibliai szöveg alapján felvázolható történelemről, de ennek a

vállalkozásnak a hatáiról is. (Zs.J.)

DONNER, Herbert és RÖLLIG, Wolfgang, *Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band 1, 5., erweiterte und überarbeitete Auflage*, Wiesbaden: Harrassowitz 2002, xviii + 79 pp., ISBN 3-447-04587-6. € 24.80.

Negyven évvel azután, hogy a KAI első alkalommal napvilágot látott, a szerzőpáros egyik tagja, Wolfgang Röllig gondozásában megjelent az 5., már átdolgozott kiadás. Donner azért nem tudott részt venni a munkában, mivel a Gesenius szótár új kiadásán dolgozik. Az új megjelenésnek több oka is van, egyrészt a német nyelvterületen a kutatáshoz és a tanításhoz használt kézikönyv korábbi példányai már régen nem hozzáférhetőek; másrészt az elmúlt évtizedek kutatásai és elemzése során bebizonyosodott számos, a KAI korábbi változatában szereplő szövegrészlet, betű eltérő olvasata; harmadrészt azóta több új szövegleletet tártak fel.

Az átdolgozott kiadás a korábban megjelentetett szövegeket ismételtén átvizsgálta és az új olvasatok és értelmezések szerint korrigálta, természetesen csak abban az esetben, ha ezek a javítások meggyőzték Rölliget és munkatársait. A kötet beosztása és a szövegek tördelése alapvetően az első kiadás szerkesztési elveit követi. Ahogyan Röllig az előszóban megjegyzi, hosszas gondolkodás után végül úgy döntöttek, hogy a mai szokástól eltérően nem csatolnak latin betűs átírást, hanem a héber quadrátbetűs megjelenítésnél maradnak, még akkor is, ha az eredeti szövegek nem ezt a karaktert használták. Ennek előnyét abban látják, hogy a héber ill. arámról alapuló nyelvészeti elemzések során ez a betűfajta a leggyakrabban alkalmazott (itt hivatkozik a fóníciai-pun nyelvtan legújabb, 3. kiadására, Róma 1999.).

Az első megjelenéshez képest 40 új szöveget tartalmaz a korpusz, amelyet egy, „kiegészítések” (Ergänzungen) címszóval

jelzett csoportban a kötet végén találunk. Ebből a számból már jól látható, hogy igen sok szöveg nem került bele ebbe a könyvbe, ennek okát Röllig abban adja meg, hogy ezek részben a J. Renz és W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* (Darmsadt 1995-2002), részben a B. Porten és A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Vol. 1-4 (1986-1999) kötetekben összefoglalóan és kimerítően tárgyalva hozzáférhető. Ezt az elvet azonban nem tarthatjuk teljes egészében kielégítőnek, hiszen az összes, az ebben a kötetben is megjelent szöveg valahol másutt is megtalálható. Azt is fájlatjuk, hogy a KAI kommentár kötete nem jelenik meg új átdolgozásban, amit Röllig azzal indokol, hogy a kutatás azóta olyan szerteágazó lett, hogy teljes és kimerítő feldolgozása már túlnő egy ilyen kötet keretein. Ugyanakkor a korábbi 3. kötet átdolgozott kiadását még tervezik, amelyben az 1965 utáni kutatás bibliográfiáját szeretnék megjelentetni, természetesen ezen új kiadás új szövegeinek feldolgozásait is beleértve.

Az új kiadás az elsőhöz hasonlóan tehát a tartalomjegyzékben megadott sorsszámok alapján hivatkozik az egyes szövegekre, ebből azonban több esetben, ahol egy helyről több szöveget közöl, az avatlatlan olvasó, diák, kutató számára lehetetlen pontosan beazonosítani, hogy melyik az éppen olvasott szöveg. Ezt némileg feloldja a XV-XVIII oldalakon közölt szövegkoncordancia, mely a KAI számozását veti össze a szövegek más standard kiadásainak számozásával. (Zs.J.)

KESSLER, John, *The Book of Haggai. Prophecy and Society in Early Persian Yehud* (VTSup 91), Leiden: Brill 2002, xx + 334 pp., ISBN 90-04-12481-0. € 118.

A Vetus Testamentum Supplementum so-

rozat nem szokott hagyományos értelem-



ben vett kommentárokat kiadni. Az olvasó tehát joggal várhatja, hogy ez a kötet is tartogatót valami sajátosságot Haggeus próféta könyvének feldolgozása során. A kanadai Tyndale Seminary ószövetséges professzora a prófétafogság utáni társadalmi kontextusát emelte ki, mint egyedi megközelítést a próféta mondanivalójához. Ennek megfelelően a könyv két hosszú fejezete értékeli egyrészt a korszakot, másrészt a próféta attitűd akkori meghatározottságát.

Felépítését tekintve látszólag mégis nagyjából a klasszikus kommentárstílust követi, bár a fejezet-elnevezések és a kérdésvetések Kessler egyedi megközelítést sejtetik. Az első fejezet tekinthető egy hosszúra nyúlt bevezetőnek is, melyben ilyen kérdéseket vet fel: Mi az értéke ennek a könyvnek? A második templom korszakának irányzatai közül kinek az oldalán áll Haggeus? Milyen teológiai megfontolások vezérelték Haggeust, illetve könyvének szerkesztőjét? Már ezek a kérdésvetések is jól mutatják, hogy Kessler túllép azon az általa naívnak nevezett megközelítésen, mely arra kíváncsi, hogy a könyvet miként lehet adtaforrásként felhasználni a kor történelmi rekonstrukciója során. Érdeklődésének középpontjában inkább az az interdiszciplináris irányultságú felvetés áll, hogy miként értékelték a prófétafogságot és a korabeli társadalmat abban az irodalmi kompozícióban, ahogyan az a próféta könyve elénk tárja (27.o.). Mindezen témák átbeszélése közben észrevétlenül már megismertette az olvasót a könyv szinte teljes szakirodalmával. (Jó módszer!)

A második fejezetben a könyv irodalmi kialakulásának fázisait veszi sorra, melyek definíciójának középpontjában a próféciák és az azok kereteit szolgáltató időmeghatározó formulák viszonya áll. A korábbi teóriák áttekintése után saját felvetését vázolja fel és kimutatja, hogy a keretek időben igen közel állnak a próféciák elhangzásához (51.o.). Ez egyben a redakciós munka viszonylag rövid voltát is indikálja, amit 520 és 515 között határoz meg. Egyik fő érve a templom elkészültére való reflexió teljes hiánya. (57.o.).

A harmadik fejezet történelmi elemzé-

sét a kor bibliai alakjainak definiálásával kezd, ami jól mutatja Kessler viszonyát az ún. minimalista vagy radikális irányzathoz, melynek ervelési kiindulási pontja éppen a Perzsa kor. Állításai Kessler nem tér ki, az általuk használt, illetve prezentált forrásokat, adatokat elegánsan és jó érzékkel használja, felvázolva ezzel a szöveg exegézisének megfelelő helyi érteken kezelt történelmi és szociológiai kontextusát.

A négy fejezeten át apró részletekbe menően tárgyalt exegézis előtt még egy teológiai hagyomány-áttekintést is ad a negyedik fejezetben, ami a könyv eszmétörténeti forrásait sorra véve megkönnyíti az olvasónak az exegézis során felmerülő teológiai kérdések helyes értékelését.

Exegetikai meglátásai nem forradalmiak, mégis egy-két ponton új szempontokat és értelmezéseket hozva megerősítik a könyv időre koncentráltó üzenetét. A 2,15-19 elemzés során azt mondja: (A prófécia) „a közösség figyelmét felhívja arra a markáns különbségre, ami a prófécia kihirdetése előtti idő és a jövőendő között fennáll.” (206.o.) A könyvben oly sokszor előkerülő *ez a nap*, a 18. versben szereplő *jeszód* igének a babilóni és később szeleukida forrásokból ismert *kalu* szertartásnak a párhuzamba állításával Kessler szerint nem az alapkövetételre, vagyis a munka megkezdésére, hanem a 2. év 9. hó 24-én tartott újjászenteselési (a korábbi templommal való folyamatosság biztosítását szolgáló) ünnepre vonatkozik (209.o.). Ezzel jobban érthetővé válik a 15. vers is, és egyben az egész könyv mondanivalója is. Megfontolt véleményt képvisel Zerubbábel 2,23-ban való szerepéről is, mely szerinte a közösség számára megjelenített reménység, nem pedig Zerubbábel személyes jövőjére vonatkozik (238.o.).

A kommentárstílustól eltérően az exegézist követően mintegy szintézisként alapítja meg a könyv irodalmi paramétereit.

A befejező fejezet, mely a prófétát és annak szolgálatát helyezi el szociológiai kontextusába, a Haggeus könyvében prezentált próféta alak a deuteronomisztikus történeti anyagban és a próféta gyűjteményekben szereplő leírásokkal párhuz-

zamosan jelenik meg. Ezzel a prófétai funkció fogság utáni, a perzsa kor szituációjába gyökerező megalapozását is adja.

Kessler könyve nem csak azok számára izgalmas olvasmány, akik Haggeus köny-

vével kívánnak behatóbban foglalkozni, hanem azoknak is jól használható elemző anyag, akik a korai perzsa kor szociológiai és prófétai viszonyait kutatják. (Zs.J.)

HOSSFELD, Frank-L. és ZENGER, Erich, *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51-100* (Hermeneia, ford. L.M. Maloney), Minneapolis, MN: Fortress Press 2005, xxvi + 553 pp., ISBN 0-8006-6061-7. \$ 65.

MILGROM, Jacob, *Leviticus* (A Continental Commentary), Minneapolis, MN: Fortress Press 2004, xx + 388 pp., ISBN 0-8006-9514-3. \$ 30.

SWEENEY, Marvin A., *Zephaniah. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press 2003, xviii + 227 pp., ISBN 0-8006-6049-8. \$ 47.

A kommentáriumok reneszánszát éli napjaink ószövetség-tudományában. Úgy a Kontinensen, mint Amerikában, úgy a német, mint az angolszász nyelvterületen. A következőkben az elmúlt három esztendő három, angol nyelven, a Fortress Press által kiadott kötetét ismertetjük, melyek jól példázzák a kommentárok egyre inkább nemzetközivé válásának örvendetes tendenciáját.

Mindhárom kötet a Fortress Press „csúcs-sorozataiban” látott napvilágot, egy a „Continental Commentaries”, kettő pedig a „Hermeneia” keretei között. Meglepő, hogy a ContC kötet éppen Milgrom kommentárja. Ez a sorozat ugyanis egészen idáig — ahogy megnevezése is mutatja — német kommentárok angol fordításait publikálta, mégpedig olyan „teuton gigászokat”, mint Westerman *Genesis*-e, Kraus *Psalms*-a, Wildberger *Isaiah*-ja, Wolf *Dodekapropheton*-jának kötetei, Újszövetségből pedig Luz *Matthew*-ja. Ehhez képest most egy amerikai zsidó által írt, az említettekhez képest teljesen más szemléletű kommentárt kapunk — ha Milgrom művét egyáltalán lehet a szó hagyományos értelmében kommentárnak nevezni. A kötet ugyanis nem a megszokott versről-versre történő magyarázatát adja a Leviták könyvének, hanem az egymást követő fejezetekből jellemző/fontos témákat és verseket válogat ki („Selected Themes” és „Selected Texts”), melyek segítségével sokkal inkább a mű egészét, szellemét kívánja az olvasóhoz közel hozni, mintsem a legaprólékosabb szintig bemutatni a könyvvel kapcsolatos kritikai problémák garmadájának már-már átte-

kinthetetlen útvesztőjét. Megjegyezhetjük, ez utóbbit Milgrom már megtette monumentális, közel másfél-ezer oldalra rúgó, háromkötetes Anchor Bible kommentárjában. A recenzensnek kissé az az érzése, hogy a szaktudós örömmel lépett ki a kritikai diszciplína annyúgy édes igájából, hogy ezt a számára annyira kedves bibliai könyvet szélesebb olvasóközönséggel is megszerettesse. Hiszen lássuk be, mi magunk is kevés olyan embert ismerünk, akít a Leviticus tartalma és megfogalmazásai mindjárt és utólérhetetlenül lázba hoznának.

A kötet rövid bevezetővel indít (1-16), melynek mindjárt az első pontja kedvet csinál az olvasáshoz, amennyiben a „Can Critical Scholarship Believe in the Mosaic Origins of the Torah?” kérdést kapta címül. Ez a pont egyfelől harmonikusan kapcsolja össze „értékek” és „rítus” fogalmait antropológiai háttéren, majd a címben feltett kérdést járja körül, rabbinikus és kritikai háttéren. Teológiai kiértékelése: „Instead of understanding the the Torah’s YHWH spoke to Moses’ as a claim that the laws that follow came from the mouth of Moses, we can understand the Torah as signaling that the principles underlying the laws are Mosaic principles, emanating from Moses himself” (3), szépen ötvözi a rabbinikus álláspontot a moderált kritikai hangvétellel. Ami a Leviticus anyagát illeti, azt kétféle papi hagyományra („priestly traditions”) vezet vissza: a P-re (1-16. fejezetek), és a H-ra (17-27. fejezetek): „P is a repository of rituals; H also contains rituals, but is mainly a repository of behavioral command-

ments” (6).

A könyv felépítésének kérdésében M. Douglas modelljét követi („Using as a model the ring structure attested in contemporary Greek poetry, she arranges the chapters of Leviticus in the form of a ring”). A könyv középpontját a 19. fejezet alkotja, amelyet khiasztikusan fog körbe a 18.20. fejezet. Ezt környezik aztán egymásnak megfelelően a fejezetek.

A kommentárok témavezetése világos és a lényegre szorítkoznak. Külön érték a nagyszámú rabbinikus textus feldolgozása, ami a mű *Wirkungsgeschichte*-je tekintetében nagy horderejű.

Milgrom kommentárja egyaránt ajánlható szaktudósoknak, lelkészeknek, és mindazoknak, akik a zsidóság gondolkodása szempontjából ez oly nagy jelentőségű iratot közelebből kívánják megismerni és megkedvelni.

A másik kötetet szintén egy amerikai zsidó szerző jegyzi, a Tizenkét kisproféta könyvének szakértője, Marvin Sweeney. A szerző kiválasztása igazán dicséri a *Hermeneia* szerkesztőit, hiszen Sweeney mögött már nem csupán számos, Szofóniással foglalkozó cikk áll, hanem a *Berit Olam* sorozatban megjelent Dodekapropheton kötet, és egy kiváló monográfia Józija király személyéről és politikájáról (amely megegyezik azzal a korrallal, amelyben Sweeney szerint a könyv komponálásának egy jó része megtörtént).

Mint azt a *Hermeneia* kötetei esetében megszokhattuk, egy átfogó bevezetést kapunk a könyv kommentár-része előtt (1-41), amely kielégítő ismerteti meg az olvasóval a Szofóniás könyvét érintő szakmai diszkussziót.

Tekintettel arra, hogy a mű maszoréta és Septuaginta változatai bizonyos szempontokból alapvetően különböznek (a hallgatóság hozzáállásáról alkotott kép, a szöveg jellege — előbbi exhortatív, utóbbi ítélethirdető), a bevezetőben saját jogon tárgyalja a maszoréta változat jellegzetességeit, és a Septuagintát, azaz az utóbbit nem kényszeríti az esetenként sajnálatosan tapasztalható statisztika-szerepbe.

A bevezetés elején általánosságban tár-

gyalja a könyv szerkezetének és keletkezésének összefüggéseit. Azon a véleményen van, hogy jöllehet a könyvben felismerhető az ítélet ellenünk → ítélet a népek ellen → üdvígéret hármassémája, az alapvetően domináns szerkezet mégsem ez a háromosztatúság, hanem az a kettősség, amit az 1,2-18-ban található JHVH napjának meghirdetése, és a további részekben az erre épülő parainézis képvisel. Ezzel kapcsolatban a későbbiekben világossá teszi, hogy az üdvösséget hirdető részeket is az eredeti, szofóniási parainézis részének tekinti. Ezt a nézetét részleteiben igazolja a bevezető 3-10. oldalain.

A bevezetés markáns és hasznos része az, ahol a mű társadalmi-történeti hátterére reflektál. Külön üdvözlendő az a kiváló módszer, ahogy négy lépésben vizsgálja először a maszoréta szöveg, majd a maszoréta Dodekapropheton, majd a „pre-maszoréta Dodekapropheton, végül Szofóniás „sociohistorical setting”-jét. Ennek során kifejti, hogy tetten érhető a tizenkét kisprofétai oeuvre egy korai, fogáság előtti magva, amit szerinte négy mű: Ozeás, Ámosz, Mikeás és Szofóniás(!) alkotott volna. Az eredeti szövegre vonatkozó következtetése végül: „Zephaniah, therefore, would have served as an early voice calling for support at the outset of Josiah’s reform program” (18). Hasonlóan érdekes néhány oldallal később a Septuaginta és rokon változatok „sociohistorical setting”-jeinek vizsgálata, ahol tetten érhető az eredeti szofóniási parainézis erősítése az 586-os katasztrófából eredő teodicea kérdéseivel (23).

Ami a kommentárt illeti, felskészült kritikai munkával állunk szemben, aprólékos szövegkritikai problémafelvetésekkel. Külön kiemelésre érdemesek az egyes nagyobb szövegblokkok elején található „Formal overview” szakaszok, amelyek nem csak az adott szakaszt illető megjegyzéseket tartalmaznak, hanem segítik annak kontextualizálását is a mű egészébe.

Harmadjára pedig — ha már a bevezetőben a teuton gigászokat emlegettük, örvendetes hír, hogy a Hossfeld és Zenger szerzőpáros monumentális zsolnátkom-

mentárjának középső kötete is rendelkezésünkre áll, ez ezúttal a Hermeneia sorozatban. A német eredeti ismertetését Fi-

csor Gábor Andortól lásd: *StBath* 6 (2003) 136-38. (X.G.)

MACDONALD, Nathan, *Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“* (FAT 2.1), Tübingen: Mohr Siebeck 2003, ix + 271 pp., ISBN 3-16-148054-6. € 49.

A híres tübingeni kiadó, hasonlóan más európai kiadókhöz, követve az amerikai példát elindított egy disszertáció sorozatot, melyben nem csak németországi, hanem másutt megvédett doktori dolgozatokat jelentet meg. Ennek a sorozatnak az első kötete ez a 2002-ben elfogadott dolgozat.

MacDonald egy örökzöld témát választott, hiszen a monoteizmus kérdése kezdeteitől foglalkoztatja a keresztény teológiát, feldolgozásának sajátossága abban rejlik, hogy a témát a Deuteronomiumra szűkítette le. Megközelítésének másik jellegzetessége, hogy a Deuteronomiumot végleges szövegformájában vizsgálja, s nem foglalkozik annak összetett forrás-, forma-, hagyomány- és redakciótörténetével. Ebben a tekintetben MacDonald a kánonkritikai értelmezés talaján áll, amit bevezetőjében le is szögez (1.), ugyanakkor feldolgozása során figyelembe veszi az említett hermeneutikai módszerek egyes eredményeit.

Első fejezetében a monoteizmus fogalmát igyekszik meghatározni, illetve az Ószövetségben megjelenő monoteizmussal kapcsolatos korábbi kutatásokat mutatja be. A két kérdést egyéni módon kapcsolja össze, mégpedig úgy, hogy azt vizsgálja, a monoteizmus milyen értelmezése az, amit az egyes kutatók alkalmaznak Izraelre, és ennek milyen hatása van saját izraeli monoteizmus értelmezésükre. A terminus fejlődésének rövid, összefoglaló és a tárgyalt tudósok tekintetében inkább reprezentatív jellegű áttekintése nyomán azt az általános következtetést vonja le, hogy az alkalmazott monoteizmus fogalom csak a felvilágosodás gondolatiságából következik, illetve érthető meg. Ebből adódik az a „tátongó szakadék” ami elválasztja a „monoteizmust” és az Ószövetséget, mondja Macdonald. Vagyis a monoteizmusként definiált jelenség elszórtan, egymástól eltérő formá-

ban és a legkülönbözőbb típusú szövegekben van jelen az Ószövetségben, s az ezeket összekötő vagy áthidaló, a kutatók által felvázolt megoldások (fejlődésemélet, változásemélet, átdolgozásemélet) nem problémamentesek. Ezért, teszi fel a kérdést MacDonald, vajon a „monoteizmus” kifejezés a megfelelő szó annak meghatározására, amit az Ószövetség Jahvéről elmond? (52.)

A Deuteronomiumon belül az első 11 fejezet foglalkozik kiemelt módon Jahve egy voltával, így szerzőnk fókuszába is ennek az egységnek a textusai kerülnek.

Elsőként, amint az magától értetődő, a Semát (Deut 6,4-9) tárgyalja, de ez lesz majd a további fejezetek kiinduló pontja is. Négy fő fordítási lehetőségét vázolja fel a Sema első mondatának: a) Jahve a mi Istenünk, Jahve egy; b) Jahve, aki a mi Istenünk, Jahve egy; c) Jahve, a mi Istenünk, egy Jahve; d) Jahve a mi Istenünk, egyedül Jahve; majd még néhány kevésbé valószínű megoldást, majd ezeket összeveti az első parancsolattal, a Deut 4,35-tel és 4,39-cel, végül a Deut 32,39-cel. Kérdésfeltevése így hangzik, vajon ezek a szakaszok mennyiben tagadják más istenek létét? Válasza egyértelműen negatív. A Semának, ahogyan az első parancsolatnak is a feladata Jahve egy voltának megvallása mellett annak tudatosítása, hogy Izrael nem követhet más isteneket. Az 1 Kor 8,6 páli magyarázatát is belevonva találja meg az átmenetet a következő fejezetbe, mivel Pál szerint annak megértése, hogy mit jelent Isten egy volta nem a tudásban, hanem Isten szeretetében lett nyilvánvalóvá (95.).

Ezzel át is tért a Sema második feléből adódó gondolatra, a Jahve szeretet kérdésére. A szívből, lélekből, erőből kifejezések kötelező elemzésén túl ideköti a *herem* Deut 7-ben előírt megtartásának parancsát, mint a szeretet negatív oldalát. Ennek betöltésével Izrael kifejezi teljes elha-

tárolódását a más isteneket tisztelőktől és azok tiszteletétől.

Isten egy voltának elfelejtésével szemben (Deut 8-9) hangsúlyozza a Sema alapján az emlékeztetés fontosságát, s a Deut 32-öt mint az arra való emlékeztetés eszközét határozza meg.

Az ötödik fejezetben a Deut 7-ben és Deut 9-10-ben megjelenő kiválasztás gondolatát elemzi, melyek a Deut 4 és Deut 32 kontextusában szintén Jahve egyedülállóságát fejezik ki.

Végül a bálványimádás tiltásának Jahve egy voltával való kapcsolatát tárgyalja,

METTINGER, T.N.D., *The Riddle of Resurrection* (ConB 50), Stockholm: Almqvist & Wiksell 2001, 275 pp., ISBN 91-22-01945-6. \$ 55.

Mettinger professzor, a svéd Lund Egyetem professzora kitűnő könyvet írt. Kitűnő a témaválasztás, kitűnő a szerkezeti felépítés, a tartalom, a nyelvezet. A könyv tárgya a meghaló és feltámadó istenek kérdése, vagy ahogy a szakirodalmából ismerjük: „dying and rising gods” vagy „sterbende und auferstehende Götter” (Pákozdy László Márton így pró-bálta visszaadni a szójátékot: „enyészet-tenyészet istenek”).

A meghaló és feltámadó isten képzetének kibontása nagyrészt a brit etnológia egyik legnagyobb alakjának, J.G. Frazernek köszönhető (J.G. Frazer, *Az arany-ág* [Budapest: Osiris-Századvég 1995], különösen vö. az Adoniszról és Oziriszról írtakat). Néhány évtizednyi népszerűség után azonban a francia R. de Vaux heves tűz alá vette a nézetet 1933-ban. Ennek eredményeként több mint fél évszázadig teljesen átértelmezték a korábbi tudományos közvélekedést. Változást csak a '80-as évek vége hozott, amikor J.Z. Smith az Eliade-féle *Encyclopedia of Religion* szócikében („dying and rising gods”) komoly kételyeket támasztott elődei nézetével szemben. Újabb hullámot indított Mark S. Smith 1998-ban megjelent tanulmánya („The death of 'dying and rising gods' in the Biblical world. An update, with special reference to Baal in the Baal Cycle”, *SJOT* 12 (1998), 257-313), ami magát a kategóriát kérdőjelezi meg. Az ebbe a kategóriába sorolt istenek — mondja Smith

melyben kiemelt helyet kap az aranyborjú imádásának epizódja. Macdonald szerint a Deut 4 nem csupán a kettő kapcsolatát magyarázza meg, de meg is indokolja a bálványimádás tiltását is.

A MacDonald által felvázolt deuteroniumi összefüggések rámutatnak arra, hogy egészen sajátos értelmezéseit fedezhetjük fel a monoteizmusnak akkor, ha elvonatkoztatunk a felvilágosodás révén kötelezőnek tűnő egységesítő tendenciáktól és törekvésektől. (Zs.J.)

— gyakorlatilag két csoportba sorolhatók. Az első csoport istenei visszatérnek, de nem haltak meg; a második csoport istenei meghaltak, de nem tértek vissza. Egy egyszerű összefoglaló táblázatban szemléltetve:

|                 | visszatérés | halál |
|-----------------|-------------|-------|
| eltűnő ist.     | +           | -     |
| meghaló istenek | -           | +     |

Ezzel a több évtizedes, jól bevált képlettel számol le Mettinger, sorra átnézve az ehhez kapcsolódó istenségeket, természetesen a róluk szóló anyag újraolvasásával és értelmezésével. Olyan anyagokat is megszólaltat, amelyek eddig vagy kevés figyelmet kaptak (ugariti szövegek), vagy nem voltak elérhetőek az utóbbi időkig (pl. „Inanna leszállása az alvilágba” záró része, „Ningishzida leszállása” Mariból előkerült levele). A könyv felosztása:

1. fejezet: bevezetés: kutatástörténeti áttekintés,
2. Az ugariti Baál,
3. Melqárt-Heraklész,
4. Adon(isz),
5. Esmun-Aszklepiusz,
6. Összehasonlítások: Ozirisz és a nyugat-sémi istenek,
7. Összehasonlítások: Dumuzi-Tammuz és a nyugat-sémi istenek,
8. Epilógus.

Érdemes röviden felvázolni Mettinger kö-

vetkeztetéseit.

1. Az ókori közel keleti vallások számos olyan istent ismertek, akiket „meghaló és feltámadó istenként” írhatunk le. A nyelvezet természetesen változik, csak Melqárt-Heraklész esetében használják a feltámadás terminológiáját (a sémi *qwm* gyök particípium formája: *mqm*). A többi esetben a „visszatér” kifejezést használják, ami alatt ugyanezt kell értenünk. 2. Ez a helyzet már jóval a keresztyénség előtti időkben is. Egyértelműen ide tartozik Dumuzi, Baál és Melqárt. Ozirisz is megemlíthető itt, bár az ő esete speciális, mint ahogy az egyiptomi vallás is annak tekinthető összességében a sémi vallásokhoz viszonyítva. 3. Fentiek alapján feltételezhető, hogy ezek az istenek egy sajátos típusba tartoznak („meghaló és feltámadó istenek”). Ez azonban helytelen következtetés lenne: gyakran teljesen eltérő istenekről van szó. 4. A meghaló és feltámadó istenek képzete szorosan kötődik a növényi élet szezonális köréhez.

Végül néhány szó az ókori Izraelt és a keresztyénséget illetően.

Először is JHVH-ról. A Biblia, a korai Izrael használja annak a szimbolikus nyelvnek az elemeit, amellyel a szomszédos népek a nyugat-sémi vihar istent típusú írják le (Baál típus). Ennek ellenére a héber Biblia nem ad bizonyítékot arra, hogy JHVH-t is meghaló és feltámadó istennek tartották. E tekintetben a „kanonikus” JHVH szöges ellentétben áll Baállal. Egyidejűleg meg kell említeni, hogy a viharistenek nem tartoznak a meghaló és feltámadó istenek közé, Baál kivételnek látszik itt. E tulajdonságtól eltekintve JHVH már sokban hasonlít a többi nyugat-sémi istenhez.

Jézus feltámadásáról az Újszövetségben. Az újszövetségi időkben ismerték a meghaló és feltámadó istenek képzetét. Ott van Hadad-rimmon siratása (Zak 12,11), az utalás Adoniszra (Dán 11,37; vö. Ezek 8,14). A Türoszban gyakorolt Melqárt-Heraklész kultusz nyilván jól ismert dolog volt, mi több, Jézus is megfordult a területen (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28). A térségben tehát ismert volt a képzet, mi több, kultuszi gyakorlata volt. Adódna tehát az, hogy valaki párhuzamot vonjon

Jézus feltámadása és a tárgyalt képzet között. Mettinger felhívja azonban a figyelmet néhány nagyon fontos pontra, a különbségekre, mielőtt bárki ilyen párhuzamot vonna:

1. A tanítványoknak és Pálnak Jézus feltámadása egyszeri, történelmi esemény volt. 2. A meghaló és feltámadó istenek szorosan kötődtek a növényvilág változásához, az évszakonkénti körforgáshoz. Jézus esetében ilyen nincs szó. 3. Jézus halálát a források bűnhelyettesítő áldozatként mutatják be, a meghaló és feltámadó isteneknél ilyenről nem beszélhetünk. Emellett a szerző meggyőződése szerint nincs rá bizonyíték, hogy Jézus halála és feltámadása mitológiai fikció lenne. Marad tehát a feltámadás rejtélye (vö. a címben szereplő „riddle” szóval).

Teljesen más lapra tartozik, hogy a meghaló és feltámadó istenekhez kötődő elemeket (mitológia, rítusok) hogyan használták fel a korai keresztyének, hogy leírják mesterük halálának és feltámadásának jelentőségét.

Álljon itt végül kedvcsinálóként a könyv borítójának belső felén található kiadvány:

„Az 1930-as évektől a század egészén végigvonult az a konszenzus, hogy a ‘meghaló és feltámadó istenek’ meghaltak, de nem tértek vissza, nem támadtak fel és nem keltek életre. Jelen munka — ami az első monográfia az egész kérdéskörrel Frazer és Baudissin tanulmányai óta — ennek az álláspontnak a részletes kritikája. Az ókori közel Keletről, Egyiptomból és a görög-római világból származó minden fontosabb forrásanyag újabb átolvasásán alapul és használja a nagy horderejű újabb leleteket is. Az összehasonlító vallástörténet és antropológia modern elmélete tájékoztatást nyújt a rítus és a mítosz természetéről a szóban forgó kérdéssről. A szerző arra következtetésre jut, hogy Dumuzi, Baál és Melqárt meghaló és feltámadó istenek voltak már a keresztyénség előtti időkben is és talán Adonisz és Esmun is ilyenek voltak. Ozirisz meghal és feltámad, de mindvégig az alvilágban marad. Az istenek akik meghalnak és feltámadnak nem képviselnek egy istentípust (pl. Baál-Hadad tí-

pus), hanem származásukban és jellemzőikben jócskán eltérnek. A könyv érdekességgel bír a kutatók, valamint a Bibliával, az ókori közel Kelettel, a mediterrán vi-

lággal és az összehasonlító vallástörténettel foglalkozók számára.” (E.L.S.)

MILLER, Patrick D., *The Way of the Lord. Essays in Old Testament Theology* (FAT 39), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, x + 341 pp., ISBN 3-16-148254-9. € 69.

Patrick Miller, a Princeton Theological Seminary oktatója, évtizedek óta publikál az Ószövetség teológiájával, a zsoltárokkal, és a tízparancsolattal kapcsolatos tanulmányokat. Biblikus teológusként talán nem annyira hatásvadász, mint W. Brügemann, ugyanakkor megállapításainak exegetikai és vallástörténeti háttere mindig stabilan megalapozott, ezért talán szakmai körökben elismertsége nagyobb, mint imént említett kollégájáé. E kötet, a *Forschungen zum Alten Testament* sorozatban azt mutatja, hogy az európai — hovatovább német — bibliatudomány is szimpatikusnak, figyelemre méltónak és jelentősnek ítéli működését.

A kötet válogatást tartalmaz Miller legkiválóbb írásaiból, hármas beosztásban, s ezzel a szerző működésének mindhárom fő szegmenséből jól áttekintést nyújt az olvasónak.

A kötet első főrésze a „The Commandments” („A parancsolatok”) címet viseli, s írásokat tartalmaz a Dekalógus helyéről az ószövetségi törvényben (3-16), a parancsolatok hatékonysága és hatástalansága konfliktusáról (17-36), az Ószövetség erkölccsel kapcsolatos metaforáiról (37-50), a parancsolatok identitás- és közösségformáló erejéről (51-67). Ezután két tanulmány következik az első parancsolat „történetéről” — a Kivonulás, majd József könyvében (68-79 és 80-90). Az első rész három záró írása a zsoltárokról, mint az első parancsolat feletti meditációról (91-122), a parancsolatok református szempontból való értelmezéséről (123-35), valamint a parancsolatok általános helyéről a zsidó-keresztény gondolkodásban (136-63) szólnak.

A kötet második főrésze a zsoltárokkal foglalkozik. Az első írás a Pss 9-10 helyét vizsgálja a teljes Zsoltárfkönyv összefüg-

gésében (167-77), ezután a Ps 104 teremtésmotívumait (178-92), az átokzsoltárok hermeneutikáját (193-202), az imádság és istentisztelet összefüggéseit (203-13) kutatja. Ezután — kanonikus megközelítéssel — a Zsoltárfkönyvet, mint teológiai alkotást (214-26), majd két részben a zsoltárok antropológiáját (226-36 és 237-49) tárgyalja.

Végezetül általános tanulmányok következnek az Ószövetség teológiájának tárgyköréből. Ezek némelyike inkább spekulatív jellegű, szemben az eddigi írások alapvetően deskriptív kiindulásával. Az első írás a Deuteronomium szándékát elemzi, arra kérdezve rá, hogy alapvető intencióját tekintve e mű vajon „alkotmány” vagy „intés/tanítás”-e (253-68). A következő cikk „Lassú a haragra” motívóval a próféták istenképéről ír (269-85). A következő írás tipikusan princeton-i, amennyiben a „Mit is tanít alapvetően az Írás?” címmel a homoszexualitás kérdését tárgyalja (286-96), jól mutatva a kurrens, hogy azt ne mondjuk „trendi” kérdések igényét a szakmai diszkusszióba való beszivárgásra. Végezetül, az írás-értelmezés alulról építkező módszerének ürügyén beszél arról, hogy hogyan is gondolkodik a biblikus teológia, mint olyan létjogosultságáról (297-309), végezetül egy biblikus alapú teológiai antropológia megalkotásáról ír, a férfi és nő kettősségéből kiindulva (310-18).

Miller e gyűjteményes kötete nagyon hasznos darabja a FAT sorozatnak. Gondolkodjon az olvasó bárhogy is a bibliai teológia elméleti létjogosultságáról, a tanulmányok kiegyensúlyozott témakezelése és kérdésfeltevései egyaránt kellemes és hasznos olvasmánnyá teszik e könyvet (X.G.)

MORAN, William L., *Amarna Studies. Collected Writings* (HSS 54, szerk. John Huehnergard és Shlomo Isre'el), Winona Lake: Eisenbrauns 2003, xxxi + 363 pp., ISBN 1-57506-906-7. \$ 44.95.

William Lambert Moran érdekes és kiemelkedő alakja a XX. század nyugat-sémi nyelvészetének. 1921-ben született Chicagóban és közel 80 éves pályafutása után 2000. decemberében halt meg (Brunswick, Maine). Egy szigorú római katolikus iskolában nevelkedett Ohio államban, ahol olyan szintű latin tudásra tett szert, hogy hosszú latin nyelvű leveleket ír „passzióból” — szenvedélye a klasszika-filológia iránt egyébiránt élete végéig megmaradt. Emellett görögül, franciául is megtanul ifjú fejjel. Morant lenyűgözi a jezsuiták elkötelezettsége a tudományos munka iránt, így 18 évesen belép a rendbe — később, Cambridge-be (Mass.) érkezése után távolodni kezd a jezsuitáktól, erre egy nagy szerelem teszi fel a pontot, amelynek következményeként 1970-ben megházasodik. De térjünk vissza szerzőnk tudományos karrierjéhez. A novícius évek (1939-1941) után tovább mélyíti latin és görög tanulmányait, majd B.A. fokozatot szerez a chicagói Loyola Egyetemen. Latint és görögöt tanít néhány évig, majd rendje biztatására 1947-ben beiratkozik a Johns Hopkins doktori programjára, amit egy másik „Bill”, a legendás William Foxwell Albright vezet ekkor. Albright tanácsát megfogadva az Amarna-levelek kánaáni hatását kezdi kutatni Moran. A késő bronzkori Kánaán nyelvének felértékelődése ezekben az évtizedekben kezdődött el az ugariti szövegek felfedezésének és kibetűzésének köszönhetően. Moran 1950-ben szerzi meg a Ph.D. fokozatot „*A Syntactical Study of the Dialect of Byblos as Reflected in the Amarna Tablets*” című dolgozatával. E disszertáció soha nem jelent meg korábban, noha a nyugat-sémi nyelvészet egyik leggyakrabban idézett munkájáról van szó. Jelen tanulmánykötetben ez a doktori dolgozat áll az élen, pótolva így sok évtized mulasztását. Disszertációjában Moran felismeri a Byblosban írt Amarna-levelek nyelvtanának a kulcsát, rámutatva arra, hogy bár a szókinccs akkád, a nyelvtan és

az igeidő/aspektus rendszer szinte teljesen nyugat-sémi és az közel áll a majdnem egykorú ugaritinhoz, így óriási fontossággal bír a héber nyelv korai történetének, az ókánaáni vagy proto-hébernek is nevezett nyelv megértéséhez is. Ezt a kérdést külön tanulmányban elemzi Moran. Világossá vált, hogy a kánaáni írások nem valamiféle keveréknyelvet, „pidgin-akkádot” használtak, hanem az általuk használt írás, lexikon és szintaxis mögött rendszer van, vagyis *nyelvről* beszélhetünk. Moran — és később Anson F. Rainey — munkájának köszönhetően jól látható, hogy az Amarna-levelek kánaáni glosszái a bybloszi dialektust tükrözik. Tanulmányait Rómában folytatta Moran, ahol további fokozatokat szerzett (1954: Master of Theology, 1958: Master of Sacred Scripture), majd irány vissza Chicago, ahol assziriológiát és sémi nyelvészetet hallgat Thorkild Jakobsennél és Benno Landsbergernél. Itt tölti az 1955/ 1956-os akadémiai évet is a CAD (Chicago Assyrian Dictionary) I/J kötetén dolgozva. Munkájával elégedettek, meg is hívják a szótár szerkesztőbizottságába, ő mégis rendje döntését fogadja el és visszatér Rómába, ahol 1958-tól a Pápai Biblia-Intézet Ószövetséget tanító professzora. A következő 8 évben itt tart előadásokat a bibliai héber nyelvről, az Ex., a Deut. és Ézs. könyvről — az ekkori szabályoknak megfelelően mindezt latinul. 1966-ban a Harvardra kerül T. Jakobsen utódjának (ass. prof.). Minden szinten tanítja az akkádöt, kitűnő előadó, jól képzett filológus, akit megszállottan érdekel a mezopotámiai irodalom, különösen a költészet. Nem véletlen, hogy halála után még egy posztumusz gyűjtemény lát napvilágot, ebben a témakörben, 2002-ben (*The Most Magic Word: Essays in Babylonian and Biblical Literature* [CBQMS 35, szerk. R.S. Hendel], Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2002). Ez utóbbi és a jelen kötet értékét a megjelenített tanulmányokon kívül még egy további



dolog növeli. Moran tulajdonképpen 4 könyvet írt összesen, igaz, mind a négy használatban lesz még nagyon sok évig. Az első a már említett disszertációja, ami itt jelenik meg először. A második a CAD 7. kötete. A 3. és 4. tulajdonképpen egy könyv: az Amarna-levelek francia, ill. angol fordítása. Így érthető, miért oly’ fontos mindkét posztumusz tanulmánykötet.

Térjünk vissza az „Amarna Studies”-ra. A disszertációt a tanulmánykötetben kisebb-nagyobb cikkek követik. Az elrendezés alapja az időrendiség, bár Moran esetében nem igazán lehet arról beszélni, hogy nagy változás lenne az 1940-es évek ifjú tudósának és az érett tudósának az írásai között. A tanulmányok egy része a *JCS* (Journal of Cuneiform Studies) ékírásos szakfolyóiratban jelent meg (2, 4-8, 20) vagy *Festschriften*ekben (11, 23-24, 26), ill. enciklopédiákban. A tanulmányok hossza is változó, a 30 oldalas írástól az új Oxfordi Egyiptomi Enciklopédia (Donald B. Redford [szerk.], *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 1. kötet, (Oxford és New York: Oxford University Press 2001) másfél oldalas szócikkéig többféle terjedelmel találkozunk. Moran doktori dolgozata rámutat az amarna-levelek kánaáni glosszáinak fontosságára. Ugyanakkor a leveleknek nem csak nyelvészeti, hanem történelmi forrásként is szolgálnak. Nem a levelekben említett ‘apiru/hapiru név értelmezésére kell itt gondolni, ez a kérdés lezárult: nem etnikai csoportról van szó. (Bár a kifejezés pontos fordítása még vita tárgyát képezi, erről viszont olvashatunk egy rövid tanulmányt.) A hapiru-kérdéstől függetlenül igaz viszont az, hogy az i.e. 1385/1375 és 1355 közötti időszakból származó leveleknek köszönhetően Szíria-Palesztina korai történelmének ezek a legismertebb évtizedei. Ezt az oldat is felvillantja pár tanulmány. Csak néhány levél van a

nagy hatalmak közötti levelezésből: EA 17-29-ben a mitanni Tusrata igyekszik nyelbe ütni egy házasságot lánya és IV. Amenhotep között. Szintén érdeklázás a témája a III. Amenhotep és a babiloni Kadasman-Enlil közti levélváltásnak (EA 1-5). A levelek nagyobb része azonban a térség kisállamainak ügyes-bajos dolgait tartalmazza. Például Amurru uralkodói, ‘Abd-Asirta (EA 60-64) és ‘Aziru (EA 156-161, 164-168) kifejezik hűségüket, míg szomszédjaik, különösen a búbloszi Rib-Adda (EA 68-95, 102-138, 362) a támadásai miatt panaszkodik. Persze ő sem bírta a dolgokat a véletlenre, ahogy az egyik levélből (EA 89) és Moran tanulmányából (4.) kitér, a türöszi uralkodói házzal akart erősebb köteléket fogni, ezért hűgát hozzáadta az ottani uralkodóhoz. Szándéka azonban kudarcba fulladt, mivel az ellenpárt — valószínűleg a már említett ‘Abd-Asirta támogatását élvezve — megölte a türöszi uralkodót. Aztán ‘Abd-Asirtát is utoléri végzete, megölik (EA 101, ill. Moran 14. tanulmánya a kötetben). Nagyobb tanulmány is van az amarnai politikai viszonyokról (26.), ebben Liverani nézetét elemzi és cáfolja Moran, aki szerint az Amarna-levelek egyfajta félreértést, „egymás melletti el-levelezést” tükröznek, az egyiptomiak és a vazallus államok eltérő felfogásának eredményeként. A fennmaradó tanulmányok jobbára egyes levelek, vagy azok részleteinek fordításai, kommentárjai. Ezek színvonaláról is sokat elárul, hogy kettő mellett is ott szerepel társszerzőként W.F. Albright neve, az egyiket még doktoranduszként írta Moran. Az Amarna-levelekről írt valamennyi fontos írás helyet kapott a kiadványban, mégis a könyv első harmadát kitevő disszertáció teszi igazán fontossá ezt a tanulmánykötetet. (E.L.S.)

*Studies in Scriptural Unit Division* (Pericope 3, szerk. M. Korpel és J. Oesch). Assen: Royal Van Gorcum 2002, viii + 288 pp., ISBN 90-232-3840-0. € 70.

A Van Gorcum kiadó egyik új vállalkozása a Pericope sorozat, melyben az azonos nevű hosszú távra tervezett kutatói project eredményeit kívánják megosztani a

nagyközönséggel. Ez a kutatás azt tűzte ki célul, hogy megvizsgálják és kiértékelik az Ó és Újszövetség minél több kéziratának, illetve az Ószövetség esetében for-



Amos in Context" (46-71) című írásában az Ám 9 redakciókritikai vizsgálata során kimutatja a fejezet kialakulását a kisp próféták corpusának bővülésével párhuzamosan. E.S. Gerstenberger, „Psalms in the Book of the Twelve: How Misplaced Are They?” (72-89) a kisp prófétákban megjelenő zoltár-darabokkal kapcsolatban fejti ki azt a nézetét, hogy a kutatóknak nem csupán a tradicionális szövegelemzés módszerével kellene dolgozniuk a kisp próféták esetében, hanem a fogság utáni időszak társadalmi kontextusába helyezve kellene áttekinteni a végső formát, feltárva annak korhoz kötődő elemeit. Az egység utolsó darabja E.W. Condar, „Forming the Twelve and Forming Canon” (90-103) írása, aki a redakciókritika helyett inkább az olvasóközpontú kritikát támogatja.

A második egységbe sorolt tanulmányok a kisp próféták kanonikus rendjével foglalkoznak. L.J. Baarten, „God Sows the Land: Hosea’s Land Theme in the Book of the Twelve” (104-32) szerint a föld motívuma két meghatározó helyen jelenik meg a corpusban, Hóseásnál és Malakiásnál, mellyel egyfajta keretet adnak a 12 írásnak. M.A. Sweeney, „The Place and Function of Joel in the Twelve” (133-54), kimutatja, hogy a könyvek eredeti sorrendje a LXX szerinti, mivel az nem szakítja el a két északkal foglalkozó könyvet és egymás mellett hagyja a témájában kötődő Joelt és Abdiást. A LXX-sorrendet részben fogság előttinek, illetve a fogság utáni korai időszakhoz sorolja, míg a MT sorrendet a perzsa kor későbbi, sőt kifejezetten Ezsdrás-Nehémiás idejéhez. B. Ego, „The Repentance of Nineveh in the Story of Jonah and Nahum’s Prophecy of the City’s Destruction” (155-64) a két könyv szoros kapcsolatát, illetve egymásutánosságát bizonyítja részben rabbinikus szövegek felhasználásával. A.J. Everson, „The Canonical Location of Habakkuk” (165-74) a kanonikus elrendezésben Isten jelenlétének különleges időszakait is meghatározónak látja. Habakuk elhelyezése Náhúm és Zofóniás között egy olyan korszakot idéz fel, melyben úgy tűnt, hogy káosz uralkodott, de bizonyítja, hogy mégsem, és a hasonló helyzetben

próbál biztatást nyújtani.

Az utolsó, s egyben leghosszabb egység az egyes témák vonalvezetésével foglalkozó cikkeket gyűjti csokorba. J. Crenshaw, „Theodicy in the Book of the Twelve” (175-91) kimutatja, hogy a prófétakönyv gyűjtemény három eltérő pozíciót jelenít meg Isten igazságosságával kapcsolatban, melyet végiggondolva az olvasó eljuthat Isten feltétel nélküli kegyelmének megértéséig. Crenshaw a kérdést bevezetőjében a 20. század borzalmainak felelevenítésével aktualizálja. A kisp próféták egyik sajátos témáját elemzi J. Nogalski, „The Day(s) of YHWH in the Book of Twelve” (192-213). Az összes előfordulás elemzésével és összevetésével, szinkronikus és diakronikus olvasattal kimutatja, miként lehet előfordulásuk sorrendjéből újabb értelmet nyerni. G. Baumann, „Die prophetische Ehemetaphorik und die Bewertung der Prophetie im Zwölfprophetenbuch” (214-31): a Hóseás könyvében felütött téma végighúzódik az egész corpuson, melynek fejlődése különös párhuzamot mutat magának a prófétaságnak a corpusban megjelenő fejlődésével. R. Albertz, „Exile as Purification. Reconstructing the Book of the Four” (232-51), feleleveníti azt a korábbi tézist, miszerint Hóseás, Ámós, Mikeás és Zofóniás könyvei alkották az első egységet a kisp prófétákon belül. A négy könyvet összekötő legfontosabb témának a babiloni fogság megtisztításként való értelmezését tartja, kimutatva, hogy mind a négy könyv ennek szellemében zárul. S.J. de Vries, „Futurism in the Preexilic Minor Prophets Compared with That of the Postexilic Minor Prophets” (252-72) szerint a kisp prófétáknál megjelenő időhatározói partikulákkal és kifejezésekkel a szerkesztők a próféták eredeti üdvmondanivalóját kiterjesztették a fogság utáni jövőre, ami végül egyre inkább apokaliptikus dimenziókat öltött. S.S. Tuell, „Haggai-Zechariah: Prophecy after the Manner of Ezekiel” (273-91) négy szempont alapján veti össze a két könyvet Ezékiellel, melyből a templom és kultusz kérdése révén megállapítja, hogy szándékosan más kontextusban használták fel a korábbi próféta anyagát, s a végső redaktor, mely a cor-

pusba illesztette őket szét akarta választani az Ezékiel által felvázolt templomot és közösséget a sajátjától. B.M. Zapff, „The Perspectives of the Nations in the Book of Micah as a ‘Systematization’ of the Nation’s Role in Joel, Jonah and Nahum?” (292-312) tanulmányában annak lehetőségét vizsgálja, hogy a címben szereplő négy könyv gondolatainak sorozata mennyire tekinthető egy a Zak 14-ben bemutatott eszkatológikus drámához hasonló dráma egymást követő állomásainak. P.R. House, „Endings as New Beginnings: Returning to the Lord, the Day

of the Lord, and Renewal in the Book of the Twelve” (313-38) kimutatja, hogy szinte mindegyik vizsgált könyvben a megterés lehetősége már elszalasztott alkalom, ennek ellenére felmutatják annak jövőbeni esélyét.

A kötet izgalmas mindazoknak, akik akár egy-egy prófétai könyvet vizsgálnak a 12-ből, de kifejezetten azoknak, akik a corpus egysége és kialakulása iránt érdeklődnek. Az idézett művek kompilált listája a kispróféták újabb kutatásának alapbibliográfiáját nyújtja. (Zs.J.)

VANCE, Donald R., *A Hebrew Reader for Ruth*, Peabody, Mass.: Hendrickson 2003, x + 85 pp., ISBN 1-56563-740-2. \$ 12.95.

Donald R. Vance 1997-ben szerzett Ph.D. fokozatot Szentírás-értelmezésből (Denver University, Iliff School of Theology), jelenleg tanársegéd az Oral Roberts University-n. Legújabb könyve nem ez, hanem a Brill által 2004-ben kiadott *An Introduction to Classical Hebrew*, ám ez a munka borsos ára miatt egy ideig biztosan nem lesz elérhető hazánkban (\$ 170!!). Be kell tehát érniünk (egyelőre) ezzel a könyvvel. Talán ez sem lesz minden haszon nélkül való, mivel exegézishez, héber nyelvgyakorláshoz írt munka külföldön is kevés van. Arról nem érdemes beszélni, hogy hazánkban milyen segédeszközök állnak rendelkezésre a bibliai nyelvek oktatásánál, gyakorlásánál. Az elmaradást csak fényévekben lehet mérni.

Donald R. Vance semmi mást nem csinál, mint egyszerűen versenként lefordítja Rúth könyvének mind a 4 fejezetét, s az adott vers fordítása után egy szószedetet nyújt. Idézi a vers adott szóalakját, majd ehhez alakmeghatározást ad. A mazoréta szöveg alapjául a Leningrádi Kódex Dotan-féle kiadása szolgál. A fordítás a szerzőé, a magyarázatokban pedig rendszeres nyelvi elemzéseket is kapunk, ahol a legismertebb standard nyelvtanokra is hivatkozik Vance (Bergstrasser, GKC, Lambdin, Joüon, IBHS). Így a nyelvtani ismeretek megszerzése és a szövegolvasás fázisa közötti tanulási szakaszra kihegyezett tankönyv áll előttünk. Ugyanakkor közismert, hogy a különféle bibliai

software-ek vagy a BibleWorks ugyanezt az analízist nyújtja, így e tekintetben semmi újat nem hoz a könyv. Viszont ha hozzátesszük, hogy a könyvet nem magában kell értékelnünk, hanem a társkiadvánnyal, akkor a tanításhoz kiválóan használható.

A könyv ugyanis együtt használandó Vance másik könyvecskéjével: *A Hebrew Reader for Ruth* (Hendrickson, 2003). Ez utóbbi a biblia szöveg alakjait adja meg, a diáknak kell az adott alakot meghatározni. Két előnyt említsünk itt meg. A diák az előző könyvben bemutatott módon képes másolni a nyelvtani meghatározást, s a másolás mint tudjuk ösödök óta bevált tanulási módszer. Didaktikailag tehát ez egy járható mód, bár a tankönyv nem autodidakta tanuláshoz készült, a metódust a tanárnak kell elmagyaráznia. A másik előnye, hogy ez a gyakorlókönyv teljes terjedelmében letölthető az internetről ([www.hendrickson.com](http://www.hendrickson.com)), a recenzens is kiadta diákjainak, amikor kezdőknek exegézisórán Rúth könyvét oktatta. A tapasztalatok jók voltak a könyv alkalmazásánál.

Visszatérve az első könyvre, talán a pauzális alakokat meg lehetett volna említeni, ill. a hangsúly-visszavonódás eseteit. Az idézett nyelvtanoknál Joüon nyelvtanát idézi Vance, míg annak T. Muraoka által lefordított és átdolgozott változatát nem (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1991), ezt hiányosságnak tartjuk. A rövidítéseknel szokatlan, kezdő hebrais-

ta/diák számára egyenesen zavaró a „Wms” rövidítés, ami Ronald Williams mondattanának furcsa egyedi rövidítése. De ezzel ki is merítettük a kritikai meg-

jegyzések sorát. Az említett apróbb hibák mellett is a könyv a társkiadvánnyal együtt hasznos. (E.L.S.)

WILLIAMSON, Hugh G.M., *Studies in Persian Period History and Historiography* (FAT 38), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, xiv + 326 pp., ISBN 3-16-148261-1. € 94.

Aki Hugh Williamson nevét meglátja, egyből a fogság utáni zsidóság korszakára és a Krónikák, illetve Ezsdrás-Nehémiás könyveinek irodalmi alkotásaira gondol. Az elmúlt 20-25 év során nem csak kommentárokat írt ezekhez a könyvekhez, de számos részterületet érintő problémát is feldolgozott. A fenti cím alatt most megjelentetett kötet egy válogatás ebből a gazdag termésből, kiegészítve egy „új” tanulmánnyal.

Williamson három témakörbe sorolta be írásait. Az elsőbe olyan cikkeket helyezte el, melyek a korszak történelmének kérdéseivel foglalkoznak.

Közülük az első, mely a kötet új írása a fogság utáni korai időszak júdai történelmét tárgyalja. Mivel ezt még senki nem olvashatta másutt, erre a tanulmányra térek ki részletesebben. „Early Post-Exilic Judean History” címet hordozva a kérdéses idői intervallum az achamenida uralmat jelenti, Kr.e. 538-333. Nem csupán a korábban megjelent cikkek illetve könyvek történelmi közegének megrajzolása volt a célja ezzel az összefoglalással Williamsonnak, hanem, amint az a választott metodika leírása során világossá válik, egyfajta válasz ez a tanulmány arra a kihívásra, amit az Izrael története kutatás radikális, vagy revizionista irányzata megfogalmazott ezzel a korszakkal kapcsolatban. Ám szemben Devernek, ebben a *Studia* folyóirat számban recenzált könyvében alkalmazott módszerrel, Williamson csupán a módszertan taglalása során fogalmaz meg válaszokat a kritikus hangvételű hozzáállásokra, kiválasztva közülük is egy korai, 1986-ban írt Whitelam cikket (*Recreating the History of Israel*; JSOT 35). Végigolvassa a Williamson tanulmányát az az érzése támad az embernek, mintha nem is most írta volna, hanem két évtizeddel ezelőtt, s a lábjegyzetek hivatkozásai is ezt erősítik

meg. Valóban, az előszóban kitér arra, hogy ez egy korábban elkészített, de soha meg nem jelentetett írása, melynek véleményét azonban a mai napig fenntartja. Számunkra ez abban lehet különösen is érdekes, hogy miként kezeli a bibliai anyagot, annak történetírását, s miként kapcsolja hozzá a régészeti eredményeket. Mai szemmel értékelve inkább a maximalista irányvonalat képvisel. Kiemelendő ugyanakkor, s ha 20 éve megjelent volna, bizonyára ezen a ponton osztatlan sikert aratott volna a későbbi radikálisok körében, az, hogy Ezsdrás alakját nem veszi bele a történeti bemutatásba, indoka azonban már nem annyira tetszene, mivel ezt minimális politikai jelentőségével magyarázza (16.).

Végkövetkeztetése, melyben a papságban ebben az időszakban kialakuló feszültségeket a későbbi irányzatképződések alapjának nevezi meg, a garizimi templom perzsa kori romjainak 2000 körüli megtalálásával még aktuálisabban beigazolódtak.

A második nagy egység a Krónikák könyveivel fogalkozó cikkgyűjtemény, kezdve Martin Noth krónikási történeti műről írt könyvéhez szóló előszavával egészen a krónikák eszkatológiai gondolatáig. Ebben az egységben a leújabb tanulmányt a Krónikák könyvének templomteológiájáról szóló 1991-ben fogalmazott írása jelenti.

A harmadik egységben minden meglepetés nélkül Ezsdrás-Nehémiás könyvével fogalkozik. Történelmi, műfaji és teológiai kérdések mind előkerülnek ezekben az írásokban. Itt már három tanulmány származik a 90-es évekből.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a mérsékelt történetkritikai irány elmúlt 3 évtizedének a perzsa korról foglalkozó mértékadó írásait olvashatjuk itt egybegyűjtve, s aki a korszakkal kíván foglalkozni, an-

nak nagy segítséget nyújt így egybe kézhez venni ezt az anyagot.

Kár, hogy a szokásos regiszterek mellett (téma és szerzőlista) már nem fért bele a terjedelembé egy kompillált irodalomjegyzék, ami átfogó képet adhatnak a

könyvet kézbevevő olvasónak a korszak szakirodalmáról. Ezt enyhíti, hogy Williamon saját vonatkozó publikációjának listáját közli a XIII-XIV. oldalon. (Zs./)

*Yahwism after the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era* (STAR 5, szerk. R. Albertz és B. Becking). Assen: Royal Van Gorcum 2003, xxi + 300 pp., ISBN 90-232-3880-X. € 67.50.

A fogság utáni korszak az elmúlt másfél évtized során az ószövetségi kutatások homlokterébe került. Ez részben köszönhető annak, hogy a korábban relatíve kevésbé tárgyalt időszak írásaira is sor került, másrészt annak, hogy úgy a Pentateuchus-kutatás, mint az Izrael története kutatás egyre meghatározóbb időszaknak tartja az Ószövetség keletkezése szempontjából a perzsa és a hellenisztikus kort. A fogság és a „visszatérés” időszakok többé már nem a Wellhausen féle leszálló ága az ószövetségi irodalmiságnak és teológiának, hanem éppen az egyik legintenzívebb periódusa. Ennek a felismerésnek az egyik szélsőségévé vált az Izrael története kutatásban N.P. Lemche, T.L.Thompson és P.R. Davis nevével fémjelzett irány, mely részben a perzsa, de még inkább a hellenista korban látja az Ószövetségnek nem csak meghatározó, de alapvetően azt megalkotó szakaszát.

Részben ennek az irányzatnak a kezdeményezésére hívták életre a 90-es évek végén a European Association for Biblical Studies-t mely az SBL európai megfelelője. A 2000 augusztusában Utrechtben megrendezett első konferencián az egyes témaköröket külön-külön munkacsoportokba osztva önálló egységet alkotott a fogság utáni, sőt kifejezetten a perzsa kor vallásosságának kérdésköre. A Kürosztól Nagy Sándorig terjedő időszakban számos dolog megváltozott, melyeket nyomon követhetünk mind a hétköznapi életben, mind a társadalom különböző szervezeteinek szintjén, de az egyes vallási jelenségek alakulásában is. A kötet írásai arra keresik a választ, hogyan segített a vallás az ekkor már Jehud néven ismert Júda lakóinak megküzdeni az új helyzetet és körülményekkel? Mennyiben befo-

lyásolta az új szituáció a jahvizmus újrafogalmazását — egyesek szerint megfogalmazását? Milyen jellegzetességekkel bír ez az újrafogalmazott jahvizmus?

R. Albertz és B. Becking, „Problems and Possibilities: Perspectives on Post-exilic Yahwism”. R. Albertz, „The Thwarted Restoration”. B. Becking, „Law as Expression of Religion (Ezra 7-10)”. E. Ben-Zvi, „What is New in Yehud? Some Considerations”. M.J. Boda, „Zechariah: Master Mason or Penitential Prophet?”. M. Dijkstra, „The Law of Moses: The Memory of Mosaic Religion in after the Exile”. W. Johnstone, „The Revision of Festivals in Exodus 1-24 in the Persian Period and the Preservation of Jewish Identity in the Diaspora”. A. Labahn, „Antitheocratic Tendencies in Chronicles”. H. Niehr, „The Changed Status of Dead in Yehud”. T. Pola, „Form and Meaning in Zechariah 3”. W. Rose, „Messianic Expectations in the Early Postexilic Period”. R. Schmitt, „Gab es einen Bildersturm nach dem Exil? — Einige Bemerkungen zur Verwendung von Terrakottafiguren im nachexilischen Israel”. Z. Talshir, „Synchronic Approach with Diachronic Consequences in the Study of Parallel Redactions: First Esdras and 2 Chr 35-36; Ezra 1-10; Neh 8”. D.S. Vanderhooft, „New Evidence Pertaining to the Transition from Neo-Babylonian to Achaemenid Administration in Palestine”.

Az álatlános kérdéseket a két szerkesztő által jegyzett bevezető veti fel, melyben az egyes írások rövid összefoglalása is megtalálható. Olvasóink örömeire azonban ebből a gyűjteményes kötetből három cikk már magyarul is megjelent folyóiratunk hasábjain. A *StBath* 4. száma, 2001-ben, Albertz, Niehr és Rose írásainak ma-

gyar fordítását közli.

A kötet nagy erénye még, hogy a forrás és szerző mutató mellett összesített irodalomjegyzéket is ad az utolsó cikk után, amivel megkönnyíti a tájékozódást a terület eddigi szakirodalmában. Aki a fogság

utáni Izrael vallástörténetével foglalkozik, annak nélkülözhetetlen másodlagos irodalmat tartalmaz ez a gyűjteményes kötet. (Zs.J.)

## 2. KORAI ZSIDÓSÁG

VAN DER HORST, Pieter W., *Japhet in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (CBET 32), Leuven: Peeters 2002, 272 pp., ISBN 90-429-1137-9. € 35.

Ennek az igen jó könyveket megjelentető sorozatnak egyik szerkesztője a jelen kötet szerzője Piet van den Horst, aki az utrechti egyetemen évtizedekig az újszövetségi tanszék vezetőjeként dolgozott. A hellenista zsidóság és korai keresztyénség tárgykörében az egyik legtermékenyebb kutató. Több mint 250 cikket és könyvet publikált az elmúlt 30 év alatt. Az a hír járta róla a teológiai fakultás diákjai között, hogy neki elég egy délután arra, hogy megírjon egy újabb tanulmányt. Munkássága révén tagja lett a Holland Királyi Tudományos Akadémiának is.

Jelen könyvének címét a Gen 9,27 részlete adta: Jáfet Sém sátorában, ami a rabbinikus szóhasználatban a görög és zsidó kultúra közötti interakció példázatszerű kifejezésévé vált. Az ókori kultúrák ezen találkozásáról szól a kötet 15 tanulmánya. A témaválasztások igen szerteágazók és meglepőek: nyelvészeti, liturgiátörténeti, bölcsességirodalmi, auktorkutatási és közösségtörténeti kérdéseket érint a görög nyelvű zsidóság, a korai keresztyénség és a velük párhuzamosan kibontakozó samaritánus közösség ókori történetében. Maguk az írárok szigorú alaposággal és részletességgel tárgyalják a választott részterületeket.

Lássuk sorban a címeket: Greek in Jewish Palestine in the Light of Jewish Epigraphy (9-26); The Last Jewish Patriarch(s) and Graeco-Roman Medicine (27-36);

Neglected Greek Evidence for Early Jewish Liturgical Prayer (37-54); Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship Before 70 CE? (55-82); Greek Synagogue Prayers in the Apostolic Constitutions, book VII (83-108); Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century (109-18); The Tombs of the Prophets in Early Judaism (119-38); Antediluvian Knowledge (139-58); Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity (159-90); Celibacy in Early Judaism (191-202); Maria Alchemista, the First Female Jewish Author (203-06); Who Was Apion? (207-22); The Distinctive Vocabulary of Josephus' *Contra Apionem* (223-34); The Samaritan Languages in the Pre-Islamic Period (235-50); Samaritans at Rome? (251-60).

Számomra a legérdekesebb írás a Vízözön előtti ismeretről szóló cikk, mely Assurbanipaltól Tertullianusig tekinti át a babiloni, zsidó és görög-római spekulációkat a vízözönt megelőző bölcsességről, melyben szinte folyamatosan jelen van ennek az ismeretnek az elítélése, egyben egyes akkor élt alakok révén jónak és hasznosnak tartása.

Úgy gondolom, hogy minden a korszak iránt érdeklődő talál magának olyan írást ebben a gyűjteményes kötetben, mely kapcsolódik érdeklődési területéhez. (Zs.J.)

SIEVERS, Joseph, *Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Period: 1-2 Maccabees and Josephus, War 1 and Antiquities 12-14* (Subsidia Biblica 20), Roma: Pontificio Istituto Biblico 2001, xii + 336 pp., ISBN 88-7653-615-9. € 17.

A tudományos kutatás egyik legautomatikusabb területe azoknak a segédkönyveknek a létrehozása, amelyek a szakmai

munkához materiális szempontból nélkülözhetetlenek, de amelyek a gondos létrehozása kompilátorától sok fáradsá-

got igényel, s ugyanakkor nem adja meg az önálló tudományos munka eredményében való gyönyörködést. Minden biznnyal csak a leginkább „önfeláldozó” szerzők azok, akik képesek olyan vállalkozásba fogni, mint Joseph Sievers, a római Pontificio Istituto Biblico professzora, aki ebben a könyvében gyakorlatilag semmi mást nem tesz, mint a Haszoneus korra vonatkozó fő történeti források szinopszisát adja (Kr. e. 175-37). Erről az igen turbulens, a zsidóság jövőjét eseményeivel súlyosan, és hosszan tartó módon meghatározó korszakról több beszámoló is megőrződött a korai zsidóság irodalmából. Ez a kötet a legfontosabbakat, a deuterokanonikus korpuszból a Makkabeusok két könyvét, valamint Josephus Flavius két történeti munkájának bizonyos részeit (*BJ* 1 és *AJ* 12-14) állítja egymás mellé, szinoptikus kolumnákban.

A kötetnek nem az a célja, hogy a megnevezett művek szövegét a maguk teljességében közölje. Azonban minden olyan szakasz helyet kapott itt, amelynek más művekben megtaláljuk párhuzamos vál-

tozatait. Ami a kötet felépítését illeti, az első főrész (2-142) azokat a helyeket tartalmazza, amelyek közösek az 1 Makk a 2 Makk és az *AJ* szövegeiben. A következő főrész (144-200) a 2 Makk befejezése utáni eseményeket listázza, ahol az 1 Makk vége és az *AJ* párhuzamos helyeit hozza. Végül a harmadik főrészben (202-334) az *AJ* és *BJ* azon szakaszainak szinopszisa olvasható, amelyek a Makkabeusok könyveiben nem szereplő eseményekről tudósítanak.

Sievers műve fontos segédeszköz a korai zsidóság történetét kutatóknak. Létrehozása megérte azt a fáradságot, amit szerzője feltehetően ráfordított. A recenzens csak remélni tudja, hogy az ehhez hasonló művek minél nagyobb számban kerülnek ki a forgalomba. Annyit jegyezzünk csupán meg, hogy a kötet kiadásának évében (2001) elegendő technikai fejlettséggel rendelkezünk már ahhoz, hogy egy CD-ROM melléklettel még hasznosabbá lehetett volna tenni e kiváló kiadványt. (X.G.)

TILLY, Michael, *Jerusalem — Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtums-traditionen im antiken Judentum*, Stuttgart: Kohlhammer 2002, ix + 307 pp., ISBN 3-17-017265-4. € 35.

„A világ köldöke” vagy „a világ közepe” szinte minden vallásban megjelenő jelenség, mely az ember és Isten találkozásának kiemelt, vagy esetleg központi helyét jelzi. Különböző mítoszok kapcsolódnak ehhez a képzethez, melyek színesítik és gazdagítják a transzcendens és az ember közötti kapcsolat megértéséről alkotott képünket. Jeruzsálem, mint három világvallás szent városa, szintén megjelenik ebben a szerepben a zsidó és keresztény hagyományban. Michael Tilly habilitációs dogozatként készült írásában ezt a témát járja körül. Részletes (56 oldal) szakirodalmi elemzését követően elsőként mégsem Jeruzsálemről beszél, hiszen „a világ köldöke” kifejezés Sikemmel kapcsolatban jelenik meg először a Bibliában. A Bírák 9 története csak utalásszerűen említi meg ezt a helyet, ám Sikem és környékének szent volta számos szövegben megtalálható, melyek Jeruzsálem közpon-

ti szerepének elnyerése előtről származhatnak. Ez a hatás ugyanakkor a dávidi dinasztia és az ahhoz kapcsolódó teológiai koncepciók árnyékában sem fakul meg teljesen, hiszen az északi országrész egyik szent helye marad, majd a fogságot követő időszakban egyre fontosabbá válik és lesz a Garizim hegyen épített szentély révén az akkor kialakuló és ma is élő samaritánus közösség legszentebb helyévé. A másik bibliai szövegrész mely említi a „világ köldökét” az Ezékiel 38,12. Pontosan milyen helyet ért ezalatt Ezékiel, nehéz eldönteni, Tilly szerint, aki a héber mellett a szöveg görög és arám fordítását is elemzi Ezékiel könyvének célzatossága alapján lehetségesnek tartja a Jeruzsálemmel való azonosítást, de erre csak közvetett bizonyítékok vannak. Az azonban más szövegekből már világossá válik, hogy Jeruzsálem és annak temploma központi helyet foglal el a bibliai hagyó-



mányban és az ókori zsidó irodalomban. Ezékiel, Ézsaiás, a Zsoltárok és az Énekek éneke vizsgálatán túl Tilly kiter Hénók és a Jubileumok könyve, az Arizsteász levél, a Szibille orákulumok, Josephus Zsidó háborúja, a Babiloni Talmud Szanhedrin tartatása, a Midrás Tanhuma két perikópája és a Peszikta Rabbati egy részlete elemzésére. A jeruzsálemi szentély jelentősége egészen korán „önálló életre kel”,

mondja Tilly, az ókori zsidóságban pedig már a vallási, kulturális és nemzeti önazonosság tudat alapelemévé és mozgató rugójává válik. Mindazoknak ajánljuk ezt a könyvet, akik a bibliai teológiai koncepcióknak nem csak belső biblikus fejlődésére kíváncsiak, hanem érdeklődnek azok továbbfejlődése és hatástörténete iránt is. (Zs.J.)

### 3. HOLT-TENGERI TEKERCSEK

*Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 48, szerk. E. Chazon, et al.), Leiden: Brill 2003, xi + 282 pp., ISBN 90-04-12162-5. € 90.

*Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 51, szerk. J.J. Collins, et al.), Leiden: Brill 2004, x + 210 pp., ISBN 90-04-13670-3. € 84.

Az Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature nevű kutatóintézetet 1995-ben alapították a Jeruzsálemi Héber Egyetem keretein belül, azzal a céllal, hogy egy jeruzsálemi székhelyű intézmény segítse a nemzetközi Qumrán-kutatást a leletekhez való minél jobb hozzáféréshoz, és koordinálja a kutatók alapvető közös, nemzetközi projektekben való részvételét (vö. <http://orion.mssc.huji.ac.il>). A központ egyik leglátványosabb kezdeményezésévé azok az évenkénti konferenciák nőttek ki magukat, amelyek a világ minden tájáról érkező résztvevőkkel egy-egy alapvető tematikus kérdést járnak körül. Így 1996: Biblikus szempontok; 1997: Pszeudepigrafikus szempontok; 1998: A Damaszkuszi Irat (felfedezésének centenáriuma okán); 1999: Történeti szempontok. A két ismertető kötet a 2000. és 2001. évi szimpóziumok előadásait közli (Liturgikus szempontok és Bölcsességi szempontok). Mindkét szimpózium tematikus meghatározása nyilván annak köszönhető, hogy a vonatkozó töredékek hivatalos kiadásai megjelenésével a szakmai diskusszió igen felerősödött e témakörökben.

A liturgikus szövegek korpusza a DJD 11 és 29 köteteinek kiadásával teljességében ismert (vö. recenzióinkat, in *StBath* 4 [2001] 208-10; és 5 [2002] 141-3, a korpusz egyes darabjainak PTSDSSP kiadásaihoz vö. *StBath* 5 [2002] 146k és 6 [2003]151k). Ez az anyag mindennél közelebb visz

bennünket a korai zsidóság Biblián kívüli fennmaradt költészetének és istentiszteleti formáinak megértéséhez, hasonló „első kézből” származó adatokkal alig rendelkezünk máshonnan. A kötet tanulmányai között egyaránt vannak olyanok, amelyek egy tágabb műfaji csoportot vizsgálnak (pl. Berlin, E. Eshel, Sarason), amelyek teoretikus alapvetést kívánnak nyújtani (Nitzan, Reif, Schuller), amelyek rabbinikus és egyéb zsidó kontextusait keresik a daraboknak (kül. Weinfeld), vagy amelyek „liturgiátörténeti” kérdések iránt érdeklődnek (Elgvin, Levine).

Részleteiben a kötet az alábbi tanulmányokat tartalmazza. A. Berlin, „Qumran Laments and the Study of Lament Literature” 1-17. M.J. Bernstein, „Poetry and Prose in 4Q371-373...” 19-33. E.G. Chazon, „Human and Angelic Prayer...” 35-47. T. Elgvin, „Qumran and the Roots of the Rosh Hashanah Liturgy” 49-67. E. Eshel, „Apotropaic Prayers in the Second Temple Period” 69-88. H. Eshel, „Another Fragment (3A) of 4QShirot ‘Olat Hashabbat’ (4Q401)” 89-94. D. Levine, „A Temple Prayer for Fast-Days” 95-112. B. Nitzan, „Prayers for Peace...” 113-32. S.C. Reif, „The Second Temple Period, Qumran Research, and Rabbinic Liturgy: Some Contextual and Linguistic Comparisons” 133-49. R.S. Sarason, „Communal Prayer at Qumran and among the Rabbis...” 151-72. E.M. Schuller, „Some Reflections on the Function and Use of Poetical Texts

among the Dead Sea Scrolls” 173-89. H. Stegemann, „The Number of Psalms in *IQHodayot*<sup>6</sup> and Some of their Sections” 191-234. J. Tabor, „*Ma'amadot*: A Second Temple Non-Temple Liturgy” 235-61. M. Weinfeld, „The Litany ‘Our God in Heaven’ and its Precedents...” 263-9.

☩☩☩

A másik — valamivel vékonyabb — kötet a qumráni bölcsességi irodalom anyagát vizsgálja. Ennek különös aktualitását adja a 4QInstrukció című monumentális irat kiadása (DJD 34), amely a telejs korai zsidó bölcsességi irodalmi hagyományt új fényben láttatja (recenzióját lásd *StBATH* 6 [2003] 152k).

A kötet kilenc tanulmányt tartalmaz. A. Rofé, „Revealed Wisdom: From the Bible to Qumran” 1-11, a kinyilatkoztatott bölcsesség qumráni fogalmának bibliai gyökereit vizsgálja (Jób, Deut, Ps 90, Qoh). M. Kister, „Wisdom Literature and its Relation to other Genres: From Ben Sira to *Mysteries*” 13-47, a bölcsességi nyelvezet és témák általános elterjedtségét vizsgálja a korai zsidóságban, ahol azonban ezek újfajta rendszert alkotnak. A cikk fő része a *Misztériumok* című qumráni iratot elemzi, mint csoportok közti vita-iratot; különös figyelemmel a *ráz nihje* kifejezés előfordulásaira. J.J. Collins, „The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls” 49-65, a 4QInstrukció eszkatológiáját kutatja, valamint a mű helyét a qumráni Közösség gondolkodásában. T. Elgvin, „Priestly Sages? The

Milieus of Origin of 4Q*Mysteries* and 4Q*Instruction*” 67-87, izgalmas cikkében a *Misztériumok* háttérét Dániel és Sirák fia gondolkodásához közelebb, míg az *Instrukcióét* inkább hénoki irányban véli megtalálhatónak. A két irat nem vezethető vissza ugyanazon papi bölcsességi iskolára, mi több, az *Instrukció* inkább írónki, mint papi karakterű. L.H. Schiffman, „Halakhic Elements in the Sapiential Texts from Qumran” 89-100, a bölcsességi iratok elszórt halákhája nem szektás, hanem inkább farizeusi. Ez alátámasztja a qumráni bölcsesség nem-szektás jellegét, bizonyos farizeusi hagyományok datálását pedig korai időre tolja. Az *Instrukció* anyaga kivétel. B.G. Wright, „The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature” 101-23, a szegénység fontos fogalom az *Instrukció* gondolkodásában, és segít szociológiai és kulturális háttérének megértésében. C. Werman, „What is the *Book of Hagu?*” 125-40, az *Instrukció* írásakor még nem létezett, ez a mű nem utal rá; később alakult ki, szektás mű, kapcsolatban a teremtés és történelem feletti meditációval. Å. Justnes, „4Q215A (*Time of Righteousness*) in Context” 141-70, nem-szektás mű, nehezen meghatározható történeti háttérrel, későbbi, mint Dn 11-12 és a Hetek Apokalipszise. G.E. Sterling, „Was There A Common Ethic in Second Temple Judaism?” 171-94, a válasz nemleges. (X.G.)

#### 4. ÚJSZÖVETSÉG

CARAGOUNIS, Chrys C., *The Development of Greek and the New Testament. Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission* (WUNT 167), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, xix + 732 pp., ISBN 3-16-148290-5. € 129.

A szerző Desiderius Erasmus 1528-as *Dialogus*ában kifejtett görög kiejtési reformjára vezeti vissza a klasszikus és az újjörög nyelv éles szétválasztását, sugallva egyúttal felelősségét a tudomány további alakulásában, tudniillik hogy az általa meghatározott kiejtéssel eldöntötte az Újszövetség-kutatás további alakulását, a klasszikus nyelvallapothoz kötve azt. Chrys C. Caragounis mindvégig a görög nyelv műkenéi kortól kezdve egészen

napjainkig tartó egysége mellett érvel, morfológiai és szintaktikai levezetései-vel az újszövetségi koinét az újjöröggel rokonítva, szinte az Újszövetség megértésének „sine qua non”-jává téve az újjörög nyelv ismeretét — olvashatjuk a kiadó ajánlásában.

Két alapvető szempont határozza meg Caragounis munkáját: a diakronitás és az akusztika: a nyelv fejlődésének folytonossága és a kiejtés problematikája. E két

szempont az általa bevezetett és a kétpólusú „erazmista” kontra „újjörög” osztályozást felváltó „történeti görög kiejtés” (Historical Greek Pronunciation) fogalmában találkozik. A kifejezés jól tükrözi a szerző feltevését, hogy a jelen nyelvváltozat lényegében megfelel a történeti fejlődés korábbi szakaszaiban megfigyelhető nyelvváltozatnak. (A kiejtés eme átalakulása Caragounis szerint egyidőben zajlott le az ABC és a helyesírás végeleges formájának kialakulásával a Kr. e. V-IV. században.) Vitatja Krumbacher híres 1902-es tételét is, melyben a Bajor Akadémia előtt kifejtette, hogy a katharevousa mesterséges nyelv, mert egyetlen nyelv sem maradhat érintetlen az évszázados, évezredes változásoktól. A szerző a görög nyelvet önálló kategóriaként állítja szembe Krumbacher következtetésével, de állítását csupán közhellyel indokolja meg.

A görög nyelv történetét öt fázisra bontja fel: az első szakasz a proto-görög-ség nyelvének elkülönülése, a második a görög nyelvjáráskor kialakulásának kora, a harmadik szakasz a nyelvjáráskor újragyógyulása a hellenista kori koinéban, a negyedik korszak az újabb görög nyelvjáráskor kialakulása a bizánci és a későbbi bizánci korban, majd a huszadik században ismét egyesül az újjörög koinéban. A fejezetek beosztása ugyanakkor hat történelmi korszakra tagolja e változásokat: mükénéi avagy Lineáris-B (Kr. e. XV-XII.), az archaikus kor (epikus) nyelve (Kr. e. 800-500), a klasszikus (attikai) görög (Kr. e. 500-300), a poszt-klasszikus nyelv (Kr. e. 300 - Kr. u. 600), a bizánci-középgörög (Kr. u. 600-1500), az újjörög (Kr. u. 1500-2000.) — megnevezítve ezzel az olvasó dolgát az érvelés követésében. Később (p. 89.), leegyszerűsítve a képet, már csak három korszakról beszél: antik kor, átmenet az antik és a modern között, majd az újjörög. Kiragadott példái meggyőzőnek tűnnek, ám komoly kétségeket vet fel, hogy említés nélkül maradt az alexandriai görögség szerepe e folyamatban, jóllehet a hatodik rész a fejezet egyharmadát teszi ki.

A második fejezetben — a cím szerint — a kései görög nyelv relevanciáját igyekszik bizonyítani az újszövetségi értelmezésé-

ben, s ezt a szókészlet és a fogalomalkotás (conceptualization) azonosságának bemutatásával az antik és a modern görög nyelvben. Újszövetségi kötődése a fejezetnek mindössze egy rövid (4 versnyi) összehasonlító táblázat, melyben egymás mellett olvashatjuk az újszövetségi szöveget, Nonnosz parafrázisát, az 1851-es katharevousa szöveget és az 1967-es újjörögöt, valamint egy rövid kis történet a tanulatlan öregasszonyról, aki az újjörög nyelvtudásával megértette az imperfektum és az aorisztoz különbségét.

A kötet második nagy egységében a morfológia és a szintaxis alakulását vizsgálja. A morfológiai változások kapcsán pontokba szedve felsorolja azokat a hangtani, helyesírási, szóképzési, valamint az akciók használatát érintő észrevételeket, stb. melyek a hellenista görög nyelvfejlődés bemutatásának szokásos pontjai (-ττ helyett -σσ-, a -μοϛ, -μα, -της névszóképzők elterjedése, az erős aorisztoz α-kötőhangzók ragjai, stb), ám a 23 esetből csupán egyszer hivatkozik Robertson, ill. egyszer a Blass-DeBrunner grammatikájára, jóllehet azok a felsoroltak többségét tárgyalják. Újjörög hivatkozásai a kutatás eddig — feltehetőleg sokak számára — ismeretlen területét mutatják meg, ám a közismert források negligálása elbizonytalanítja az olvasót. Meggyőző benyomást kelt viszont az atticizmus nyelvfejlődési hatásának vizsgálata során közölt phrynikhosi és moirisi összehasonlító táblázat, melyekben a szó- és kifejezőkészség változásait mutatja be mintegy félezer példán.

A szintaxis változásának közel száz oldalt kitevő elemzése hasonlóképpen nélkülözi a kutatástörténetet ismert eredményekre való hivatkozásokat, jórészt csak akkor említi őket, amikor vitatkozik velük. Nagyszámú klasszikus és hellenista példája megalapozottságot sugall, jegyzetbeli közlésük jól érthetővé és követhetővé teszi a gondolatmenetet. Az elemzés — a Blass-DeBrunner-Funk grammatikához hasonlóan — kiragadott jelenségeket tárgyal, ugyanakkor a válogatás szempontjáról nem tesz említést, példái szinte kivétel nélkül a bevezetőben vázolt koncepció alátámasztására szolgálnak.

A továbbiakban e nyelvi változások jelentőségét tárgyalja az újszövetségi szövegrészek értelmezésében, részben általános nyelvi jelenségek alapján (mint például a neutrum használata a masculinum helyett, pluralis a singularis helyett, idő és aspektus kérdése a görög nyelv fejlődésének egyes fázisaiban), részben pedig konkrét kifejezések vagy szövegrészek értelmezésében (Jézus a szőlőtő, vagy a szőlőskert? Támogatja-e az aorisztosz indicativus a realizált eszkatológiát? Mit jelent az ἀπολαμβάνω a Lk 16,25-ben és a Rm 1,27-ben; a παιδία a Jn 21,5-ben; a παρθένος az 1K 7,36-38-ban?).

Az utolsó részben ismét visszatér a történeti görög kiejtés problémájához, de ezúttal hangról-hangra vizsgálja meg a klasszikus kort követő változásokat, lenyűgöző mennyiségű példával illusztrálva azokat (minden egyes példát pontosan datálva!). Végül e kiejtés hatását vizsgálja az újszövetségi szöveghagyományban.

Feltétlen értéke e kötetnek, hogy felhívja a figyelmet az újjörög nyelvben rejlő, a nyelv változására vonatkozó adatokra, s

hogyan a nyelvfejlődés későbbi szakasza éppúgy segíthet a megértésben, mint a korábbi. E tekintetben fontos fejezet lehet az újszövetségi koiné megítéléséről folyó vitában. (Abban Carl Conradnak is igaza lehet, hogy mellé kell tenni rögtön Geoffrey Horrocks: *Greek. A History of the Language and its Speakers* (Longman 1997) című könyvét a hiányzó ellenérvek pótlására.)

Hátránya Caragounis könyvének a szerkesztés hiánya, sokszor ismétli magát, a hetedik fejezet (Akusztikus dimenzió a közlésben) exkurzusként lóg ki a gondolatmenetből, nagyon eltérő az egyes fejezetek kidolgozásának minősége. Sokszor egészen kiváló forrásfeldolgozásokat népszerűsítő irodalom szintű fejezetkék követnek (pl. A görög nyelvet nem lehet és nem szabad a némethez vagy az angolhoz hasonlítani — mindez egy oldalban!). Néhol zavaró erős görög nacionalizmusa, mintha azt akarná mondani, hogy az újjörög nyelv ismerete nélkül nem is lehet megérteni az Újszövetséget. (H.G.)

*Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons. The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon* (BZNW 118, szerk. J. Barton és M. Wolter), Berlin: W. de Gruyter 2003, 306 pp., ISBN 3-11-017638-6. € 84.

Egy-egy gyűjteményes könyv születésének számos oka lehet, főként tematikus konferenciák vagy egyes kutatók életének jeles évfordulói szolgálnak alkalomnak erre. Az elmúlt néhány évtizedben azonban divatba jött a nemzetközi együttműködések keretében felállt kutatócsoportok eredményeinek publikálása is. Kötetünk ebbe a kategóriába tartozik. Ugyanakkor azon, szintén újkeletű stílusáramlatba, mely a német nyelvterületen megjelenő könyveket egyszerre látja el német és angol címmel. Az Oxfordi Egyetem teológiai fakultása és a bonni Friedrich-Wilhelms Egyetem evangélikus teológiai fakultása már több mint 25 éve különböző témákban és területeken dolgozott együtt. A 90-es évek közepétől kezdve lett közös munkálkodásuk témájává a kánon kérdésköre. Ebben a kötetben kiválasztott tárgyakat nem csak különböző teológiai tudományterületek felől (interdiszcipliná-

risan) vizsgálják meg, de a kutatómunka résztvevői eltérő felekezeti hovatartozásából adódóan (anglikán, evangélikus és baptista) interkonfessionálisan is. A címben sejtetett különbség (a Szentírás egysége és a kánon sokfélesége) Szentírás és kánon között postosan érthetővé válik a különböző tudományterületek megközelítéseiből.

Az első cikkben John Barton — *Unity and Diversity in the Biblical Canon* (11-26) — hangsúlyozza, hogy a bibliai kánon sokfélesége nem csak nehézséget, de bizonyos előnyöket is rejt magában. Mint probléma jelentkezik, hogy a szövegek különböző formákban maradtak fenn, melyből adódik a kérdés, hogy milyen mélységűek az eltérések és ellentmondások. Ugyanakkor, mondja Barton, a kereszténység számára csak ajándék, hogy a biblia nem egy monolitikus blokként áll előttünk, hanem mint egy kimondottan

pluralisztikus, sokszínű irat, mely éppen ezáltal teszi lehetővé a keresztény szabadságot. Az oxfordi Szentírás magyarázó írása a bonni ószövetséges gondolatait követik.

Horst Seebass (27-44): Erstes oder Altes Testament? — Első vagy Ószövetség? — kérdésfeltevése azt a hermeneutikai problémát célozza meg, ami az Ószövetségnek, mint a keresztény kánon egyik részének a zsidó kánonnal való azonosságából adódik.

Michael Wolter (45-68), bonni újszövetséges, mint a kötet szerkesztője saját írásának kissé módosított címét adta a kötet címének is: Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons. Azt próbálja kimutatni, hogy a kánon teológiai meghatározottsága nem *a priori*, hanem csak *a posteriori* indokolható meg, vagyis a keresztény egyházban nyert helyzetéből és használatából. Umberto Eco *intentio operis* (a szerző és az olvasó szándékai) gondolatára alapozva Wolter azt mondja, hogy egy szöveg használatánál az olvasó szándéka a meghatározó, míg magyarázata során a szerző szándékára való rákérdezés áll előtérben. Záró tézisül azt állítja fel, hogy az exegézis elsődlegesen csak akkor válik teológiai exegézissé, hogy ha a kánon értelmezését használatának egyik módjaként kezeli.

Morwenna Ludlow (69-94) a cambridge-i egyháztörténész az óegyház kánonhoz való viszonyulását vizsgálja. Kétféle megközelítést különböztet meg; az egyik szerint az egyház felismerte, hogy egy már létező kánont vesz át, a másik szerint az egyáznak sokkal aktívabb a szerepe, mivel a hit szabályaihoz alkalmazkodva hozza létre a kánont. A kánonicitás kritériumainak megfogalmazásával kapcsolatban ugyanakkor óvatosságra is int, mivel ezek soha nem egymástól független jelenségek és gyakran egyik a másikból következik. Vizsgálatának során összeveti a kánonba be nem került egyes könyveket is, a kanonikusként elismertek helyzetével. Megállapítja, hogy a szövegek éppen annyira meghatározzák az egyházat, int amennyire az egyház a kánon szövegeit. (*mutual relationship*)

John Webster (95-126) — 'A Great and

Meritorious Act of the Church?' The Dogmatic Location of the Canon — megpróbálja felvázolni azt a problémás helyzetet, melybe a kánon kérdése a dogmatikai gondolkodásban került. A kanonizáció-dekanonizáció, illetve tradicionizáció-detradicionizáció, vagy ahogyan Adriaanse szóhasználatával élve Webster nevezi a kánon szindróma megosztja a keresztény teológusokat. Webster arra az álláspontra helyezkedik, hogy amennyiben a kánon Istennek engedetlen egyházával való érintkezésének az eszköze, amennyiben a kánon az ítélet és kegyelem történetének része, akkor nem lehet egy stabilizáló tényező, egy legitimáló tekintély. Sokkal inkább egy olyan hely, ahol az isteni szó hallható, egy állandó figyelmeztetés az egyház számára.

Paul S. Fiddes — The Canon as Space and Place (127-50) — azt a kérdést vizsgálja, hogy mi az, ami a kánont, mint zárt rendszert meghatározza befelé, ill. kifelé. A meghatározottság faktora lehet a szöveg szerzője, bármelyik embertársunk itt és most, végül pedig maga a Szentháromság Isten. A keresztények számára a bibliai kánon mindenképpen normatív marad, úgy krisztológiai, mint szocio-kulturális alapon. Egy ilyen meghatározottság előnye az, hogy a határon belüli szövegek kutatására inspirál. Ugyanakkor a határon kívül maradt szövegek kritikai vizsgálatát is előmozdítja. Utolsó pontjában Fiddes az elmózdítja. Utolsó pontjában Fiddes az elmózdítja. Utolsó pontjában Fiddes az elmózdítja. Utolsó pontjában Fiddes az elmózdítja.

Robert Morgan — The New Testament Canon of Scripture and Christian Identity (151-94) — azt a problémát tematizálja, amelybe a keresztény hit és teológia a Szentírás teológiai sokfélesége révén kerül, amennyiben azt, mint normatív módon meghatározót komolyan veszi. Ernst Käsemann „Kánon a kánonban” princípiumát krisztológiai kritériumnak tekint, mely meghatározza az írásmagyarázatot. A keresztény identitás ezáltal lesz egyértelművé a mai igen különböző írásmagyarázatokban. Az újszövetségi iratok Istennek és a világnak az ismeretét feltételezik, melyet kezdetben az egyház a zsi-

dóssággal párhuzamosan birtokolt és amelyet a későbbiek során is a hit és a teológia alapjának tekintett. Morgan Käsemanl és B.S. Childs-szal együtt vallja, hogy szükséges a tiszta teológiai írásmagyarázat, melyben a krisztológiai kritérium kell, hogy hermeneutikai iránymutató legyen. Mint anglikán teológus ezt az iránymutatót a megigazulástanban kifejező inkluzív formában képzei el.

Caroline Schröder-Field — *Der Kanonbegriff in Biblischer Theologie und evangelischer Dogmatik (195-238)* — írása ismételt bizonyítéka annak, hogy milyen sokféleképpen lehet a kánonról beszélni és ezek mennyire eltérő elvárásokat jelentenek a szöveggel kapcsolatban. A különböző lehetséges teológiai megfogalmazások áttekintését követően, mint reménységet fogalmazza meg, hogy ezen megközelítések azért közös nevezőre is juthatnak.

Gerhard Sauter — *Kanon und Kirche (239-60)* — a Magyarországon is jól ismert szisztematikus teológus a kánon és az egyház kapcsolatára kérdez rá. Az, hogy a keresztény egyház a kánon kialakulásában részt vett, történelmileg vitathatatlan, hogy milyen módon és, hogy milyen alapon, az teológiailag nyitott kérdés ma-

radt. Az erre a kérdésre adott válaszok a keresztény egyház egységének eltérő felfogását tükrözi. Nyilvánvalóvá teszi a különböző szentírásolvasási módokat, melyek az írás egységének felfogásából adódnak. Ez a komplex probléma arra hívja fel a figyelmet, hogy a kánon egy keretet alkot, amely egyidőben tesz lehetővé eltérő felfogásokat Isten tetteiről, vagyis egyfajta feszültséggel teli nyitottságot eredményez. Egy ilyen nyitottság a hit révén egy közös úthoz vezet, mely összekapcsol mindenkit, aki a bibliával foglalkozik, ugyanakkor lehetővé teszi, hogy ezen az úton megkülönböztessük az eltérő lépéseket.

Günther Bader — *Kanon, Kanon und Wiederholung. Zu Lesekanon, Singkanon und zur kanonischen Veränderung (261-302)* — bonni szisztematikus Johann Salomo Semler 1771-ben megjelent kánonnal kapcsolatos írásából kindulva vizsgálja a kánon fogalmát, kiterjesztve azt a Szentíráson kívülrre is. Vizsgálja az egyházatyák különböző kánonjait, rákérdez a Szentírás szöveg, ill. irodalom voltára. Külön fejezetben vizsgálja a liturgiai irodalmat (Singkanon). (Zs.J.)

## 5. ÁLTALÁNOS GYŰJTEMÉNYES KÖTETEK ÉS FESTSCHRIFTEK

*Covenant as Context. Essays in Honour of E.W. Nicholson* (szerk. A.D.H. Mayes és R.B. Salters), Oxford: University Press 2003, xl + 426 pp., ISBN 0-19-925074-X. £ 74.

Az oxford-i ószövetséges professzor, Ernest Nicholson hatvanötödik születésnapját egy szép kiállítású és tartalmas *Festschrift*-tel tette emlékeztetéssé az Oxford University Press. Számos kiváló — elsősorban angolszász — biblikus járult hozzá e kiváló kötethez, a szereplőgárda minőségét mi sem jelzi jobban, hogy a közreműködők között a cambridge-i és oxford-i egyetemek négy olyan oktatója van, aki a „Regius Professor of Hebrew” katedrát betöltötte vagy jelenleg betölti. A kötet témaválasztása találó, tekintettel arra, hogy a jubiláns főbb monográfiái a szövetség, hagyomány, prófétai szó, törvény fogalmak körül mozognak.

A kötetet J.A. Emerton tanulmánya indítja, amely tudománytörténeti szem-

pontból értékeli Nicholson kutatói munkásságát (xvii-xxvi). Ezután az alábbi tanulmányokat olvashatjuk. B. Albrektson, „A Disputed Sene in a Covenant Context. On the Interpretation of Genesis 15:6” (1-9). J. Barr, „Reflections on the Covenant with Noah” (11-22). J. Barton, „Covenant in Old Testament Theology” (23-38). R.E. Clements, „The Davidic Covenant in the Isaiah Tradition” (39-69). G. Davies, „Covenant, Oath, and the Composition of the Pentateuch” (71-89). J. Day, „Why Does God ‘Establish’ rather than ‘Cut’ Covenants in the Priestly Source?” (91-109). K.J. Dell, „Covenant and Creation in Relationship” (111-133). M. Fishbane, „Canonical Text, Covenantal Communities, and the Patterns of Exe-

getical Culture. Reflections on the Past Century" (135-161). R.P. Gordon, „Gibeonite Ruse and Israelite Curse in Joshua 9" (163-190). W. Horbury, „Moses and the Covenant in *The Assumption of Moses* and the Pentateuch" (191-208). W. Johnstone, „Recounting the Tetrateuch" (209-234). O. Kaiser, „Covenant and Law in Ben Sira" (235-260). W. McKane, „The Middle of the Old Testament" (261-283). A.D.H. Mayes, „The Covenant People. Max Weber and the Historical Understanding of Ancient Israel" (285-310). P.D. Miller, „The Story of the First Commandment. The Book of

Joshua" (311-324). D.J. Reimer, „An Overlooked Term in Old Testament Theology—Perhaps" (325-346). R.B. Salters, „Yahweh and His People in Lamentations" (347-369). R. Smend, „The Idea of Covenant Has its History.' On the Life and Work of Otto Proksch (1874-1947)" (371-392). H.G.M. Williamson, „Isaiah 1 and the Covenant Lawsuit" (393-406).

Ahogy a címekből is látszik, rendkívül egységes, feszes témájú kötetet hoztak létre a szerkesztők. Mindaz, aki a „szövevség" ószövetségi fogalma után érdeklődik, haszonnal forgathatja. (X.G.)

*Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and the Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTSup 94/1-2, szerk. S.M. Paul, et al.), Leiden: Brill 2003, xxxvi + 849 és 89 pp., ISBN 90-04-13007-1 (set). € 127.

Ez az impresszív méretű mű — a nyolc és félszáz oldalas első kötethez külön index-kötetet kellett kiadni (!) — méltó ünnepi ajándék a 60. születésnapját ünneplő E. Tovnak. Az amszterdami zsidó családból származó, széleskörű klasszikus és ókori keleti képzésben részesülő, majd a Jeruzsálemi Héber Egyetemen jelentős szakmai karriert befutó Tov egyaránt ismert a Septuaginta, a qumráni leletek kutatói, és természetesen az Ószövetség szövegkritikájával foglalkozók körében. Tizenegy könyve, számos szerkesztésében megjelent kötet, valamint majd' 200 cikk jelzi nergikus kutatói karakterét. A kevés híján 60 kolléga részvételével megírt Festschrift mindazokat a területeket felöleli, melyeken Tov mozog, a legnagyobb részt mégis a qumráni tanulmányok foglalják el. Mondhatjuk, a DJD-sorozat 1991 óta aktív főszerkesztőjeként ezen a téren végezte el a legfontosabb munkát — jóllehet ezt éppen háttérben.

Amint a kötet címe is mutatja, az anyag három fő részre tagozódik. Az első a qumráni rész, 31 tanulmánnyal. M. A. Begg, „1QSb and the Elusive High Priest" 3-16. P.S. Alexander, „The Evil Empire: The Qumran Eschatological War Cycle..." 17-31. J.M. Baumgarten, „Theological Elements in the Formulation of Qumran Law" 33-41. M.J. Bernstein, „4Q159 Fragment 5 and the 'Desert Theology'..." 43-56. G.J. Brooke, „Deuteronomy 5-6 in

the Phylacteries from Qumran Cave 4" 57-70. J.H. Charlesworth, „The Temple Scroll Columns 16 and 17: More Sonants Revealed" 71-83. E.G. Chazon, „The Use of the Bible as a Key to Meaning in Psalms from Qumran" 85-96. J.J. Collins, „Forms of Community in the Dead Sea Scrolls" 97-111. H. Cotton és E. Larson, „4Q460/4Q350 and Tampering with Qumran Texts in Antiquity?" 113-25. S. White Crawford, „Not According to the Rule: Women, the Dead Sea Scrolls and Qumran" 127-50. F.M. Cross, „The Structure of the Apocalypse of 'Son of God' (4Q246)" 151-8. A.D. Crown, „Samaritan Scribal Habits..." 159-77. D. Dimant, „The Apocryphon—4Q522 9 ii: A Reappraisal" 179-204. T. Elgvin, „4Q413—A Hymn and a Wisdom Instruction" 205-14. E. Eshel és H. Eshel, „Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation..." 215-40. H.-J. Fabry, „The Reception of Nahum and Habakkuk in the Septuagint and Qumran" 241-56. J.A. Fitzmyer, „The Interpretation of Genesis 15:6..." 257-68. P. Flint, „Scriptures in the Dead Sea Scrolls..." 269-304. A. Lange, „The Parabiblical Literature of the Qumran Library and the Canonical History of the Hebrew Bible" 305-21. H. Lichtenberger, „Qumran-Messianism" 323-33. T. Muraoka, „1QS: Column 4" 335-46. B. Nitzan, „Approaches to Biblical Exegesis..." 345-65. D.W. Parry, „The 'Word' or the 'Enemies'

of the Lord? Revisiting the Euphemism in 2 Sam 12:14" 367-78. E. Puech, „The Names of the Gates of the *New Jerusalem* (4Q554)" 379-92. J.A. Sanders, „The Modern History of the Qumran Psalms Scroll..." 393-411. L. Schiffman, „Utopia and Reality: Political Leadership and Organization..." 413-27. M.E. Stone, „Aramaic Levi Document and Greek Testament of Levi" 429-37. E. Tigchelaar, „In Search of the Scribe of 1QS" 439-52. E. Ulrich, „Two Perspectives on Two Penta-teuchal Manuscripts from Masada" 453-64. „J.C. VanderKam, „Those Who Look for Smooth Things, Pharisees, and Oral Law" 464-77. G. Vermes, „Eschatological World View..." 479-94.

A második főrészt Septuaginta-tanulmányokat tartalmaz. R. Sollamo, „The Significance of Septuagint Studies" 497-512. J.A.L. Lee, „A Lexical Study Thirty Years On" 513-24. F.H. Polak, „Context Sensitive Translation and Parataxis..." 525-39. J.W. Wevers, „The Textual Character of MS 106..." 541-9. R.A. Kraft, „Some Newly Identified LXX/OG Fragments..." 551-70. K. De Troyer, „Did Joshua Have a Crystal Ball?..." 571-89. N. Fernández Marcos, „On Double Readings, Pseudo-Variants and Ghost-Names..." 591-604. J. Cook, „The Greek of

Proverbs..." 605-18. J. Lust, „Messianism in Ezekiel..." 619-31. B.G. Wright, „Why a Prologue? Ben Sira..." 633-44. A. Pietersma, „When David Fleed Abessalom..." 645-59. D.J. Harrington, „The ‘Holy Land’ in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch" 661-72.

A kötet harmadik részét általánosságban a Héber Bibliát tárgyaló tanulmányok teszik ki. T. Abusch, „Blood in Israel and Mesopotamia" 675-84. D.N. Freedman és D. Miano, „Is the Shorter Reading Better?..." 685-98. M. Haran, „The Place of the Prophecies against the Nations in the Book of Jeremiah" 699-706. S. Japhet, „‘Lebanon’ in the Transition from Derash to Peshat..." 707-24. I. Knohl, „Religion and Politics in Psalm 2" 725-7. A. van der Kooij, „Textual Criticism of the Hebrew Bible..." 729-39. J. Milgrom, „From the Workshop of the Redactor Hs..." 741-53. S.M. Paul, „A Double Entendre in Job 15:32..." 755-7. A. Rofé, „The History of Israelite Religion and the Biblical Text..." 759-93. S. Talmon, „The Signification of *tyrj a* and *mymh tyrj a*..." 795-810. J.H. Tigay, „Sharing Weal and Woe..." 811-26. M. Weinfeld, „High Treason in the Temple Scroll..." 827-31. Y. Zakovitch, „Implied Synonyms and Antonyms..." 833-49. (X.G.)

*The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel* (JSJSup 83, szerk. H. Najman és J.H. Newman), Leiden: Brill 2004, xx + 604 pp., ISBN 90-04-13630-4. € 139.

Monumentális Festschriftet vehet kezébe ezzel a könyvvel az olvasó. Két lelkes tanítvány — s talán nem sértő, ha kiemelem, hogy mindketten nők, sőt — mesterrük tiszteletére gyűjtötte össze kollégák és tanítványok írását, hatszáz oldalnyi tudományt. James Kugel munkásságának szerteágazó területeit fogja össze a kötetben található 22 írás. A Yale, a Harvard és a Bar Ilan egyetemek professzoraként, valamint kilenc monográfia és számtalan cikk szerzőjeként egyik meghatározó alakja az elmúlt két évtized bibliaértelmezésének.

A kötet írásait a szerkesztők három, nagyjából kronológiailag egymás követő egységbe rendezték. Az első csoport az Ószövetséggel foglalkozik egészen a Ge-

nezisben található Ádám történetétől a Prédikátor bölcsességirodalmán át, a szent írás koncepciójáig a prófétai irodalomban. A második egység írásai a második templom judaizmusának témáira koncentrálnak, a qumráni szövegek sajátos bibliaértelmezésétől a Szentírásnak a Salamon bölcsességében betöltött szerepéig. A harmadik csoport pedig a második templom lerombolása utáni különböző, szentírással kapcsolatos irodalmi, értelmezési és nyelvtani kérdéseket tárgyal, egészen a 20. századig. Természetesen itt ott van átfedés az egységek között, ami azon túl, hogy elkerülhetetlen éppen rámutatnak a Kugel által oly sokhelyütt hangoztatott jelenségre, hogy a Szentírás megjelenésének korai időszakától kezdve



a korai bibliaértelmezéseken át nem lehet definitív határvonalakat húzni a szöveg és az értelmezés közé.

I. *The Bible as It Was*. J.D. Levenson, „The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity, and Islam” (3-40). J. Milgrom, „The Alleged ‘Hidden Light’” (41-44). Ch.E. Hayes, „Golden Calf Stories: The Relationship of Exodus 32 and Deuteronomy 9-10” (45-93). H.P. Nasuti, „Plumbing the Depts: Genre Ambiguity and Theological Creativity in the Interpretation of Psalm 130” (95-124). P. Enns, „*דָּבָר לַקַּיִם* and the Evaluation of Qohelel’s Wisdom in Qoh 12:13 or ‘The «A is so and What’s More, B» Theology of Ecclesiastes’” (125-37). H. Najman, „The Symbolic Significance of Writing in Ancient Judaism” (139-73).

II. *Tradition of the Bible in Second Temple Judaism*. E.R. Wolfson, „Seven Mysteries of Knowledge: Qumran E/Sotericism Recovered” (177-213). M.J. Bernstein, „The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation” (215-38). S.P. Weitzman, „Myth, History, and Mystery in the Copper Scroll” (239-55). L.H. Schiffman, „The Concept of Covenant in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature” (257-78). J.C. VanderKam, „Open and Closed Eyes in the Animal Apocalypse (*1 Enoch 85-90*)” (279-92). J.J. Collins, „Before the Fall: The Earliest Interpretations of Adam and Eve” (293-308). J.H. Newman, „The Democratization of Kingship in Wisdom of Solomon” (309-28).

III. *The Interpretive Life of Biblical Texts from Early Judaism to the Present*. D. Boyarin, „Two Powers in Heaven; or The Making of a Heresy” (331-70). B. Septimus, „Iterated Quotation Formule in Talmudic Narrative and Exegesis” (371-98). S.D. Fraade, „Moses and the Commandments: Can Hermeneutics, History, and Rethoric Be Disentangled?” (399-422). D. Stern, „The *Alphabet of Ben Sira* and the Early History of Parody in Jewish Literature” (423-48). S.J.D. Cohen, „Does Rashi’s Torah Commentary Respond to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor” (449-72). „Isaiah Teshima, Rashi and Ibn Ezra on

the *Hitpael: Peshat* in the Medieval Disputes of Hebrew Grammar” (473-84). L.F. Rhu, „*Paradise Lost* and Traditional Exegesis” (485-512). W.A. Meeks, „A Nazi New Testament Professor Reads His Bible: The Strange Case of Gerhard Kittel” (513-44). G.L. Bruns, „The Hermeneutical Significance of Emmanuel Levinas’s Talmudic Readings” (545-65).

Két cikket szeretnék külön kiemelni. Az egyik Milgromé, ami annak bizonyítéka, hogyan lehet egy adott kérdést röviden, tömören és lényegre törően kifejtteni. Mindössze 4 oldalon bizonyította, hogy a teremtéstörténet leírásában a napnak és a holdnak nincsen saját fényük, csupán az a világoosság létezik, amit első nap teremtett meg Isten. Ezzel bebizonyítja, hogy a Babiloni Talmud Hagiga 12a-ban, illetve a Genesis Rabbában (3,6; 11,2) szereplő midrás „rejtett fény” értelmezése nem alapul a bibliai szövegen.

A másik írás Gerhard Kittelről szól, melyből megismerhetjük a szinte minden keresztény/keresztyén teológus által ismert tudós tudományos munkássága melletti vagy éppen mögötti közéleti szereplését, mellyel nem hogy csak árnyékot vetett mindarra, amit és ahogyan leírt, de a német vereséggel 1945-ben saját pályafutásának a végét is okozta. A nemzeti szocialista párt tagjaként és propagandistájaként szétválasztotta az Ószövetségben kijelentett igaz teológiai gondolatokat az azt megőrző és folytató zsidóságáról, mint akik korrumpálták azokat, s melyek helyes folytatását és megújítását az Újszövetségben és a keresztyénségben nyerték el. Vagyis a Bibliát „létrehozó” zsidóság története és sorsa az üdvtörténet (*Heilsgeschichte*) helyett *Unheilsgeschichte* lett. Kittel ebben a szellemben szerkesztette meg az egész TWNT-t, mellyel a mai napig meghatározza keresztyén teológusok gondolkodását. Munkásságának és életének ez a paradoxona rámutat minden idők gondolkodóinak és teológusainak kísértésére, melyet mi itt Magyarországon is átélünk (és Istennek hála, túlélünk!), hogy az aktuális politikai ideológiákat összekeverjék a teológiai, bibliai igazságokkal. (Zs.J.)

## 6. SAMARITANOLOGICA

PHILLIPS, David, *Hebrew-English Paleo Exodus. Scripture at the End of the Iron II Period* (Ancient Near Eastern Texts and Studies 14). Lewiston: Edwin Mellen Press 2004, xxiii + 339 pp., ISBN 0-7734-6315-1. \$ 119.95.

Nagy öröm egy szakterület oktatása során, ha sokan érdeklődnek az iránt, amit az ember kutat, amivel foglalkozik, olyanok is, vagy főképp olyanok, akik nem hivatásos művelői a tudománynak. Hogy ki az és ki nem, azt nem az éppen aktuális beosztás, munkaviszony határozza meg, hanem a publikációk, illetve a minősítések. Az Edwin Mellen Press sajátossága, hogy teret ad olyan megszólalásoknak is, akik még másutt nem jelentek meg írásaikkal, vagy még nem nyertek tudományos fokozatot. David Phillips, a könyvborító szövege szerint *independent scholar*, vagyis olyan kutató, akinek nincsen intézményi háttere. Ezen kívül még azt tudjuk meg róla, hogy diplomáját 36 évvel ezelőtt szerezte, és tudományos minősítést azóta sem, s könyvét olvasva feltehetően ezután sem fog!

Miért e vitriolos megjegyzés? A könyv címe és tartalma első látásra választ ad erre a kérdésre, ami a qumráni paleo-héber Exodus kéziratot (Kr. e. 2. század) azonosítja a vaskor II. periódusával (Kr. e. 900-586). A bevezetőben kicsit részletesebben kifejtve azt mondja, hogy ezt a tekercset folyamatosan és nagy gonddal másolgták egészen a vaskor 2. korszaka óta.

A bibliográfiában felsorolt szakirodalom ellenére önkényes és azokat a negligáló paleográfiai megállapításokat tesz a lábjegyzetek és hivatkozások nélküli bevezetőben. A paleo-héber írást mint monolitikus egységet szemléli, melyben a samaritánus formákban változásként a Mese felirat karakterkészletéhez képest (nota bene ez egy moabita szöveg a Kr. e. 8. századból) csak az *alef* és a *waw* jelenik meg nála. (vii. o.) A qumránban paleo-héber karakterekkel írt szövegeket tartja a legrégebbi bibliai könyveknek. Ezek között találjuk a Pentateuchus könyvein kívül Jóbót is (4Q101). Azt mondja Phillips, hogy a babilóniai arámok voltak, és quadrát karakterekkel írták az abc-t, amit

a perzsák átvettek tőlük (x. o.). A próféták és az írások könyvei már quadrát írással fogalmazódtak (ix. o.). Negligálja Purvis, Albright, Cross és Tov paleográfiai és szövegfejlődéssel kapcsolatos kutatásait. Hasonlóan nem vesz tudomást arról, hogy a samaritánus vagy Dexinger és Tov által pre- vagy proto-samaritánusként meghatározott szövegformáknak alapvetően még nem volt köze a samaritánusokhoz.

Fonetikai és nyelvészeti hozzá nem értésről tanúskodik a xii. oldal megjegyzése is, másrészt az a megállapítása, hogy a *jod* és *waw* különböző kiejtési variánsai miatt a tetragrammatont YHWH vagy JHVH formában nyomtatják, és szerinte a ma általánosan elfogadott átírás a Yahweh, mivel a Jerusalem Bible és a New Jerusalem Bible ezt így teszi.

Bibliaismeretét és történelmi ismereteit megkérdőjelezi az a megállapítása, hogy Jeremiás után több generációval történt a 2 Kir 22 eseménye, és a próféta átélte a 722-es fogaságbavitelt (xv. o.). Valamint az a kijelentése, hogy a samaritánusoknak és a zsidóknak a vaskor II. korszakában azonos szentírásuk volt, hiszen ekkor még nem voltak samaritánusok (xvii. o.)!

Phillips kb. 20 oldalas bevezetője után következik az Exodus von Gall-féle samaritánus kiadásból átvett quadrát betűs szövege, mellette párhuzamosan az angol fordítás. Sajnos ezzel diszkvalifikálta művét, mivel a tudományos kutatás évtizedek óta azt ismételteti, hogy mennyire rossz és használhatatlan szövegkritikai szempontból a von Gall kiadás! A Phillips-féle kiadás érdekessége, s egyben elképesztő jelensége, hogy a quadrát betűs héber szövegben, azokon a helyeken, ahol a MT és a qumráni szöveg eltéréseket mutat a SP-től, ott a paleo írásformát használja. Erre írja W.H.C. Propp, a californiai San Diego egyetem Ószövetség és zsidó tudományok professzora az előszó-

ban, hogy mint *shortcut* új eszköze a tudományos kutatásnak. De a kritikusok számára is érdekesnek tartja, mint ami alátámasztja a korábbi angol fordításokat. Phillips szövegkiadása azonban nem mond újat, sőt megzavarja az eddigi szövegkutatásokat. Ami érdekes, bár más formában már a Londoni Polyglottától kezdve, Geseniuson át Judith Sandersonig mindenki feldolgozta, az a variánsok elemzése. Phillips a szövegkiadást követő táblázataiban hozza az összes variánst, a legkülönbözőbb összeállításokban.

Az Appendix A kielemez minden egyes eltérést, felhasználva a vonatkozó szakirodalmat (50 oldal). Az Appendix B az igeragozási eltéréseket gyűjti össze előfordulási sorrendjükben (10 oldal). Az Appendix C az igeragozáson kívüli összes nyelvtani eltérést jelzi rövidítésekkel, megjelölve egyéb qumráni Exodus szövegek támogatásait is. (16 oldal). Az Appendix D-ben a *waw* és a *jod* orthográfiai eltéréseit sorolja fel (29 oldal). Az Appendix E a von Gall féle kiadást korrigálja az azóta fellelt samaritánus kéziratok alapján (9 oldal). Az Appendix F azokat az eltéréseket listázza, melyekben a 4Q22 eltér az SP=MT olvasatoktól. Itt a 297. oldalon megjegyzi, hogy 6 esetben (9,9;

10,21 2x; 31,13; 34,1 és 34,16) a változat megváltoztatja a fordítást, de saját angol szövegében mindig az SP=MT variánst hozza (7 oldal)! Az Appendix G azokat a von Gall-féle javításokat sorolja fel, amiket a Kennicot-féle kiadáson végrehajtott, hogy jobban egyezzenek az MT-vel. (7 oldal). Appendix H azokat az eseteket adja közre, amikor a 4Q22=MT, de nem = SP. Ezeket a Kr. e. 6. századi variánsoknak tartja! Kérdés, hogy miből vezeti ezt le (6 oldal)! Appendix I az összes qumráni Exodus szövegkiadást listázza, míg az Appendix J az Exodus korakeresztény szövegeinek nyomtatott kiadásait, vagyis a LXX, Vulgata, Pesitta, Etióp, Kopt szövegkiadásokat (4 oldal).

Jellemző a bibliográfiában használt felosztás megnevezése is: *constant authorities* (állandó autoritások), illetve *specific authorities* (speciális autoritások). A keresztnevek teljességére törekvés során is történtek tévedések, mint pl. az utrechti ószövetséges professzor, Bob Becking keresztnevét gondolta becenévének és Williamre javította!

Összegzésül megállapíthatjuk, hogy nem minden arany, ami fénylik! (Zs.I.)

## 7. RABBINICA

FISHBANE, Michael, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford: University Press 2003, xiv + 458 pp., ISBN 0-19-826733-9. £ 74.

Aki olvasta már Fishbane-nek az Oxford University Press-nél korábban megjelent monográfiáját az Ószövetségi belső írásmagyarázatáról (*Biblical Interpretation in Ancient Israel*), az nem csodálkozik azon a részletességen, alapos feldolgozáson, szerzetágazó anyagfelhasználáson, ami ezt az újabb kötetét is jellemzi. Bár a cím alapján első ránézésre úgy tűnhet, hogy eltávolodik a metodológiától, ez a feltételezés azonban eloszlik a könyv olvasása közben, és gyakran ismét exegetikai kérdésekkel és azok feloldásával találkozunk, csak egészen más dimenzióban és sokkal nagyobb irodalmi corpusban.

Fishbane könyve az első átfogó mű, mely egyszerre ábrázolja a bibliai mítoszt

és mítoszformálódást annak utóéletével a klasszikus rabbinikus irodalomban (Mishna és Talmud), valamint a zsidó misztikus irodalomban megjelenő reneszánszával együtt. Szerzőnk hosszú évek gyűjtőmunkájának és a tematika többszöri újragondolásának eredményeként állította össze a háromrészes szerkezetet. Mielőtt azonban konkrét témájához kezdene egy hosszas bevezetőt olvashatunk a kérdéskör korábbi kutatásairól. Különösen érdekes a megelőző mítoszkutatások vitája arról, hogy vajon a mítosz, mint olyan idegen-e a monoteizmustól és a judaizmustól, hogy a bibliai és rabbinikus anyagban található darabjai csupán elhomályosult töredékek, metaforikus hasonlatok, vagy

képi díszítőelemek, melyek minden aktuális ontológiai értéket nélkülöznek, és hogy a misztikus irodalomban idegen hatások eredményeképpen jelenik meg. Fishbane szerint a kérdéskör teljes újrarendelése utat nyit afelé, hogy ismét megfontoljuk, illetve ártértékeljük a héber Biblia és a judaizmus monoteizmusának mitikus dimenzióit. Ezáltal lehetségessé válik régi témák folyamatos jelenlétének és átalakulásának a vizsgálata. Sőt az exegezis is fontos szerephez jut a mitikus témák megújítása, elfogadása és megalkotása folyamatában.

Az első nagy egységben megismerkedhetünk a héber Biblia, keresztény olvasatban az Ószövetség egyik mítoszával és annak alakulásával a szövegtörténet és kánontörténet során. A kiválasztott paradigma a teremtéssel kapcsolatos „isteni győzelem”, „isteni hatalom” témája. Elsőként a zsoltárokban, illetve a prófétai anyagban vizsgálja, majd a mítosz perszonalizációját és történelmiesítését látatja, mindezt az ókori keleti mítoszok és más bibliai szövegek kontextusába helyezve. A mítoszképződés folyamatában két eltérő típust különít el az ún. *logos* modell és az ún. *agon* modell. A választott paradigma nyomán ez utóbbira helyezve a hangsúlyt kimutatja, hogy az események tipologizálása révén kialakuló mitikus struktúra megszünteti a különbséget a mítosz és történelem között. A mítoszok nem folyamatos elbeszélés révén, hanem rövid utalásban, kivonatos felidézésként jelennek meg, melyekből azonban felismerhető a mitopoetikus folyamat. Ez a folyamat ugyanakkor sajátos új műfaji jellegzetességeket is teremt. A különböző mitológemák áttekintése után és azok alapján egy négylépcsős mitikus hierarchiát állít fel a biblikus anyagban. Ennek csúcán trónol Isten (JHWH), az élet és a teremtett világ legfőbb ura, ezt követik az isteni seregek, akik körülötte vannak és szolgálják őt mint küldöttei (szekereken), utánuk a halandó földi világ, melyet az emberek urálnak, de egyben itt van Isten „mobil” trónja és földi lakhelye is, végül a Seol, melyre az árnyék és a halál uralma jellemző. A fejezetet a mítosz és tradíció kapcsolatának felmutatásával zárja, mely

szervesen tagolja gondolatait korábbi nagy monográfiájához.

A második nagy egység a rabbinikus mítosz és mítóformálódás kérdéskörét járja körül, mely a zárt kanonikus Szentírást építi. Az Írás minden szava és kifejezése alapul szolgálhatott valamilyen új mitikus elem megfogalmazására. Vagyis a korábbi biblikus mítoszelemeket kibővítették és kapcsolatba hozták más szakaszokkal is, melyeket most már mitikusként kezeltek és olvastak. Így az özőnvi előtti, és azt követő szent történelem központi témái (teremtés, exodus, Sinai ki nyilatkoztatás, a templom lerombolása, a babiloni fogság és a visszatérést követő nemzeti helyreállítás) azáltal nyertek új mitikus felhangot, hogy exetikai módszerekkel mesélték el Isten szerepét a szent történelemben. E folyamat elemeibe és technikájába vezet be Fishbane nyomán követve a korábbi paradigma (az özőnvi megelégedő vizek feletti isteni győzelem) változását, kiegészítve az exodus és a babiloni fogság témájának elemzésével. Külön alfejezetet kap az istenség mítoszájának kérdése.

A harmadik nagy egységben a mítoszfórmálódás kiteljesedését mutatja be, hiszen a misztikus irodalomban — s kifejezetten a szerzőnk által kiemelt forrásban, a Zohárban — az figyelhető meg, hogy tulajdonképpen már nincsen olyan szó vagy kép a héber Bibliában, mely ne lenne potenciális mítosz. Ezek szimbolikus formában kódolják az istenséget alkotó természetfeletti hatalmak ezoterikus teozófiáját. A mítoszeremtés jelenségével kapcsolatosan különösen is fontos ebben a corpusban az, hogy számos mítoszt, mint a Zohárban szereplő személyiségekkel kapcsolatos peripatetikus párbeszédet alkottak meg. Szimbolikus mesealkításuk révén úgy tűnik, mintha a héber Biblia az isteni Lénnel magával — minden emanációs permutációjában — foglalkozó mítoszok gyűjteménye lenne. Joggal nevezhetjük, mondja Fishbane, ezt az átformált Szentírást Istenről és az ő legbelsőbb valóságáról szóló megamitosznak.

A záró összefoglalásban ismét végig gondolja az egész könyvnek a mitikus gondolkodásról és irodalomról megalko-

tott szintjeit. A művet még két függelék is kiegészíti. Az első három hosszabb talmudi, illetve a Zoharból származó szöveg fordítását adja. A második egy monográfia hosszúságú (78 oldal!) elemzés a rabbinikus *kivjakhol* (ahogyan volt) kifejezés meghatározásáról és használatáról, mely

egy olyan exegetikai terminus, aminek segítségével a bibliai szöveg megnyitható a mítoszteremtés felé. A kötetet egy válogatott bibliográfia, valamint alapos tematikus és forrásindex teszi kézikönyvként is jól használhatóvá. (Zs./.)

*Dictionary of Ancient Rabbis. Selections from The Jewish Encyclopaedia* (szerk. J. Neusner), Peabody, Mass.: Hendrickson 2003, xxxviii + 473 pp., ISBN 1-56563-932-4. \$ 21.95.

A kötet alcíme lehűti kissé a cím alapján felélénkült olvasói lelkesedést. Jacob Neusner, a rabbinikus irodalom kutatásának *enfant terrible*-je egy régi-új anyaggal ajándékozza meg a téma iránt érdeklődőket. Az Isidore Singer által 1901 és 1906 között New Yorkban publikált *The Jewish Encyclopaedia* azon szócikkeit gyűjtötte csokorba, melyek a Misna, Toszefta, Palesztinai és Babiloni Talmudok és a midrásgyűjtemények lapjairól ismert rabbiokról szólnak. Néhány kiegészítő szócikk is megjelenik köztük, ezek: Academies in Babylonia, Academies in Palestina, Amora, Benaniah, Bet Hillel and Bet Sammai, Bet ha-Midrash, Bun, Eliezer, Gebini, Hanan, Haggai, Mishnah, Nicanor, Nehardea, Phasael, Pharisees, Sanhedrin, Sadducees, Talmid Hakam, Tannaim and Amoraim, Uzziel, Zugot.

A rabbiokról szóló írásokkal kapcsolatban Neusner az előszóban (V-XXXVIII) kifejti, hogy ezek eredeti célja a biográfia és a teológiai nézőpontok összefoglalása volt. Ez azonban a kutatás mai állása szerint nem releváns célkitűzés. Ma nem beszélhetünk a rabbinikus szövegek elemzésekor életrajzokról, hiszen ezek az iratok teológiai és jogi kérdéseket tárgyalnak, melyek során gyakran adnak bizonyos véleményeket olyan rabbi szájába, akik már nem is éltek az adott kérdés problémává válása idején. Illetve vitakoznak egymással olyan rabbi, akik nem is egy időben éltek. Az életrajzi utalások, történetek jó része inkább a mondanivaló, az adott vita illusztrálására szolgál, semmint az illető élettörténetének adatolására. Vagyis, írja: „paradigmatikus epizódok és nem elkülönített, egyéni életrajzok szolgáltatják a Tóra által meghatározott élet kereteit, egy olyan életét, mely a ter-

mészet törvényei között él, de kifelé, a természetfelettre tekint, egy olyan életét, mely traszcendenssé teszi a természetes világot, és amelyet a transzcendens pillanatok határoznak meg. Tehát az 'életek' nem elbeszél, hanem példaszzerű (paradigmatikus) eseményei a rabbinikus judaizmusnak" (VII). Ezek a paradigmák Neusner szerint 3 fő téma köré csoportosíthatók: hogyan tanulmányozza egy egyén a Tórát; az egyén életének kiemelkedően erényes cselekedetei; végül, hogyan hal meg valaki. „Tanulás, erény és különleges halál, ezek alkotják az érdeklődés paradigmatisz pontjait" (IX). Néhány szövegpéldán keresztül ki is mutatja, hogyan használja fel és építi be a rabbinikus szöveg — itt kifejezetten a Talmudokat idézi — a különböző életrajzi témákat sajátos teológiai koncepciójába (XII-XXXII). Neusner az egyértelműség kedvéért még összehasonlítja az első keresztény századokban élt teológusok munkásságának rögzítési módszerét a rabbinikus hagyományéval, és bemutatja milyen lett volna, illetve milyen lehetetlen lenne azok életének feltérképezhetősége, ha a rabbinikus módszerrel őrizte volna meg a kereszténység tanításukat (XXXII-XXXV). Felveti még annak kérdését is, hogy miért nem írtak evangéliumokat rabbiokról, de válaszáda során maga a konkrét válasz elsikkad, s csak annyit tudunk meg, hogy írhattak volna, mert szerinte az evangélium egy az isteni üzenet közvetítésére használt szent ember (nő vagy férfi) élettörténete (XI). Végül a „Rabbi" (The Rabbis) alcímet viselő utolsó gondolatmenetében még kikel a jesivák ortodox, a rabbi szemínáriumok és izraeli egyetemek tudományos zsidó kutatói, illetve az újszövetséges keresztény kutatók ellen,

akik bár más-más megközelítésben, de végül is azonos módon egységként és történelmi forrásként kezelik a rabbinikus irodalmat („Az ortodoxoknak a rabbinikus források a mi rabbink, Mózes teljes Tórájának a részét képezik, ami Isten kijelentett szava. Ezért 'a mi szent rabbijaink' nem tévedhetnek. Az amerikai és európai rabbiszemináriumok, illetve zsidó tudományos intézetek, valamint az izraeli egyetemek tudósai számára a korai kereszténység kritikai tanulmányozásának programja csak távolról megfigyelt téma. Könyveikben és cikkeikben az irodalmi elemzés és történelmi episztemológia komplex kérdéseit két feltételezés, három logikai érv és négy feltételezett példa mentén helyezik el. Nem végzik el a mélyreható, alapos elemzéseket, mint amilyenek például a Q forrás kérdése és a szinoptikus probléma vizsgálata mögött megtalálhatóak. Nyilvánvalóan untatja őket a források elemzése. Az újszövetségesek szerint jobb, ha a rabbinikus szövegeket tények sorának tekintik, melyek önmagukért beszélnek, nem pedig úgy, mint amik megoldásra váró komplex problémák. Számukra a rabbinikus irodalom ahogyan van — elemzés nélkül és kritikátlanul — elmond mindent a Jézus korabeli Jeruzsálemről és Galileáról, s Billerbeck a tények enciklopédiája és a megalapozott exegézis kezdete”). És aki ezt nem így gondolja, vagy ezt nem látja át eléggé, az figyelje meg az „égbekiáltó” (*blatant*) különbséget a jelen könyv forrásául szolgáló *The Jewish Encyclopaedia* és az általa jegyzett, (egyébként nagyszerű kutatók tollából származó kitérő tanulmányokból összeállított) hatkötetes *En-*

*cyclopaedia of Judaism* (Leiden 1999-2004) között — mondja Neusner. Vagy talán ennek a propagálása ez az egész kötet? — kérdezem én. Neusnernek egyébként alapvetően igaza van, bár már vannak — na nem az ortodoxok között — olyan kutatók, (zsidók és keresztények egyaránt), akik a kritikai módszereket elkezdték alkalmazni a rabbinikus irodalomra is. Jóllehet közülük nem mindenki követi a Neusner által kialakított metodológiát, sőt vannak akik bírálják is, esetenként éppen tudománytalansággal vádolják.

Az előszót végigolvasva az embernek az az érzése, hogy Neusnernek ezt a pár oldalas vitairatot sikerült ismét egy tekintélyes méretű könyv formájában — irodalmi tevékenységét tovább növelendő — publikálnia...

Akkor miért is ajánljuk ezt a gyűjteményt? Ahogyan Neusner az előszó utolsó mondatában fogalmaz, a tények, adatok összegyűjtésének tekintetében azóta sincsen jobb munka, mint *The Jewish Encyclopaedia*. Vagyis, aki az ókori rabbikkal kapcsolatban bármire is kíváncsi, aki a velük kapcsolatban fennmaradt források után érdeklődik, ebben a könyven megtalálja, s nem kell megvennie ezt a ma már elérhetetlen nagy *opust*.

Végezetül még egy megjegyzés. Bár Louis Ginsbergnek, az enciklopédia rabbinikus részéért felelős szerkesztőnek a nevét az előszó első lábjegyzetében megemlíti Neusner, azért az egyes szócikkek íróinak listáját (a rövidítések feloldását) és kitérőket is feltűntethette volna a szerkesztő, hiszen tulajdonképpen ők a szerzői ennek a nagyszerű rabbi-enciklopédiának. (Zs.J.)

## 8. FOLYÓIRATSZEMLE

TC: *A Journal of Textual Criticism* (<http://rosetta.reltech.org/TC/TC.html>)

Nyugodtan kijelenthetjük, hogy a *Studia Biblica Athanasia* az egyik vezető teológiai szaklap hazánkban. Az itt közölt tanulmányok és recenziók többsége jól tükrözi a külföldi teológiai szakirodalom legújabb eredményeit, változásait. Ezért is gondolt a recenzens arra, hogy ez a lap lenne a legalkalmasabb hely egy olyan

formátumú lap bemutatására, ami eddig ismeretlen volt Magyarországon tudomásom szerint. Mielőtt kedves olvasóm megjedne, hadd ismételjem meg: a recenzió tárgyának formátuma, s nem tartalma rendhagyó. A „TC: *A Journal of Textual Criticism*” ugyanis egy Interneten megjelenő szaklap. Tudomásom szerint kizáró-

lag Interneten megjelenő exegetikai szak-könyv/szaklap ismertetése hazai szaksajtóban még nem volt. Itt az ideje és itt a helye tehát utat nyitni az ilyen irodalom ismertetésének is.

A „TC: *A Journal of Textual Criticism*” elektronikus szaklap közel 10 évvel ezelőtt, 1996-ban jelentkezett először. A lap tárgya „zsidó és keresztény bibliai szövegek tanulmányozása”, ezen iratok „szövegkritikájának bármelyik aspektusa”, továbbá különösen bátorít a főszerkesztő, James R. Adair az olyan cikkekre, amik a héber Biblia/Ószövetség és az Újszövetség szövegkritikája közötti területen mozognak. Emellett szívesen látnak olyan írásokat, amelyek „a szövegkritika és más tudományágak kapcsolatával” foglalkoznak.

Már itt érdemes egy olyan kérdéssel foglalkozni, ami előbb-utóbb felmerül majd az Internetes szakirodalommal kapcsolatban itthon is: hogyan lehet idézni egy ilyen lapból? Először is érdemes elmondani, hogy az ilyen jellegű irodalmat ugyanolyan szerzői jogok védik, mint a nyomtatott irodalmat: nem másolhatóak, terjeszthetők stb. a szerkesztő írásos engedélye nélkül. Ami az idézést illeti, álljon itt az egyszerűség kedvéért egy példa:

James R. Adair, Jr., „Old and New in Textual Criticism: Similarities, Differences, and Prospects for Cooperation,” *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* [http://purl.org/TC] 1 (1996): pars. 3-5.

Világos ebből, hogy fel kell tüntetni az adott információ forrását, vagyis internetes címét. Amerikai diákok szóbeli beszámolójából úgy tudom, hogy az internetes idézés még az Államokban sem rögzült, jelenleg éppen a szigorodás irányába tart: nem csak az internetes címet kell feltüntetni, hanem azt is, hogy az adott lapot mikor tették fel a hálóra és/vagy mikor frissítették.

A formalitások után nézzük meg kicsit a lapot. Tekintettel arra, hogy nem egy nagy múltú lapról van szó, s elérhetőek a korábbi számok is, folyamatában is érdemes megnézni, honnan hová tart a lap, ez is sokat elárul a figyelmes olvasónak.

Az 1996-s számban két kisebb és két nagyobb tanulmány van. Tanulni mindből lehet, de az igazán profi szintet itt még

csak a recenziós blokkban jelentkezik, hála az ezért felelős Leonard Greenspoonnak. A következő számban megkönnyítették az olvasó dolgát, a nem latin karakterek a Scholars Press fontjainak letöltése nélkül is megnyithatókká és olvashatókká váltak. Ugyanakkor az újság kimerült egyetlen cikkben, míg a recenziós blokk tartotta a korábbi színvonalat. A hanyatlást a szerkesztők is érezhették, s hogy elejét vegyék a további csúszásnak, egy ügyes ötlettel 6 cikket közöltek le, ezek mind az SBL 1997-s, San Franciscóban tartott újszövetségi szövegkritika szekcióülésén hangzottak el. A következő szám — vol. 4. (1999) — ismét csak egyetlen cikket hoz, igaz, ez egy David Marcus tanulmány. Új a „Review Article” rovat, amiben szerzők korábbi ismertetésekre, értékelésekre reagálhatnak. Az anyag összeállításában megint kellett egy kis „okosság”, ezúttal Bart Ehrman két korábbi előadásából (The Kenneth W. Clark Lectures, 1997, Duke Divinity School) lett két tanulmány a lapban. A harmadik cikk szerzője Johan Lust (Katholieke Universiteit Leuven), aki Symmachus zsoltafordításáról ír hosszabb tanulmányt, igaz, a cikk 90 %-a lexikográfia példa. A recenziók minőségileg, mennyiségileg változatlanok maradtak ezekben a számokban. A 2002-s számban látok kimozdulást a lap tanulmányi részében. Egyébként itt kapunk először hírt a héber Biblia készülő új kritikai kiadásáról. Az új rövidítés, melyet sokszor fogunk hallani, idézni: BHQ (Biblia Hebraica Quinta). A BHK, a BHS, a félbemaradt HUB után tehát ismét itt egy készülő kritikai héber Biblia-kiadás. Az „ismét” szó nem csak a jeruzsálemi Héber Egyetem projektjét jelöli, hiszen 2000-ben az SBL ülésén Ronald Hendel bejelentette az OHB (Oxford Hebrew Bible) készítésének indítását is. Ismerve az OHB meglehetősen eklektikus koncepcióját, inkább a BHQ elkészülését kell érdeklődéssel várnunk. A 8. kötetet (2003) igazi áttörésnek érzem a lap életében. Mind a cikkek, mind a recenziós blokk látványos javulást mutat. Külön felhívom itt a figyelmet E. Tov cikkére (Electronic Resources Relevant to the Textual Criticism of Hebrew Scripture), amely nagy-

szerű gyűjteménye az Interneten fellelhető hasznos anyagnak (nem mind ingyenes!). Igaz, egy-két hasznos anyagot a szemfüles szörföző még találhat (magam például a kantillációs jelekről több érdekes anyagot leltem, amik Tovnál nem szerepelnek).

*Vallástudományi Szemle.* (Apor Vilmos Katolikus Főiskola, Vác)

Válasz egy körkérdésre.

Ámbár egy kicsit valótlan állítottam imént, kérem, bocsássa ezt meg nekem az olvasó. Nekem senki nem tette fel azokat a kérdéseket, melyekre a Vallástudományi Szemle első számában válaszolnak a megszólítottak. Mégis, ha véleményt akarok mondani erről a folyóiratról, akkor ugyanezeket, vagy feltétlenül hasonló kérdéseket kell feltennem magamnak és valamiféle választ megfogalmazni rá.

1. *„Szükségesnek tartja-e felekezetszemleges (világi) vallástudomány létezését és művelését? Milyen érveket tart fontosnak megemlíteni álláspontja igazolására?”*

Valóban nagy szükség van egy olyan folyóiratra, ami a vallástudománnyal foglalkozik, mely tudományágat színvonalasan csak úgy lehet művelni, ha átlépi a vallások határait, tehát ökumenikussá, sőt világivá válik. Ez persze nem jelentheti azt, hogy az írók megtagadják vallási meggyőződésüket, de csak ezt megőrizve, értékeit felmutatva és megélve lehetnek méltó résztvevői egy ilyen beszélgetésnek. Így tesznek az újság körkérdésére válaszolók is, akik valóban jeles képviselői a magyar tudományos életnek és bizonyosan éppen hitelességüknek köszönhetik, hogy azokká váltak.

2. *„Milyennek látja a vallástudomány hazai helyzetét, milyen eredményei vannak Ön szerint, milyen tudományszervezési vagy egyéb teendőket tart fontosnak hatékonyabb művelése előmozdítására?”*

Hazánkban a vallástudomány meglepően és örömteli módon nagy népszerűsége tart számot, elég csak megnézni milyen gyorsasággal és mekkora mennyiségben fogynak el az ebben a témában kiadott könyvek (Eliade, van der Leeuw, Frazer stb.), ami csak még sajnálatosabbá teszi, hogy annak sem fóruma, sem szervezete nem igazán alakult ki eddig. Ebbe az irányba mutat a Vallás-

Ezek után ugyancsak meglepő, hogy 2004-s szám nincs. Remélhetőleg csak a lap megjelenésének késéséről és nem megszűnéséről van szó. Utóbbi eshetőséggel számolva még inkább bátorítom az érdeklődőket a lap elolvasására! (E.L.S.)

tudományi Szemle, mely, ha betölti az általa kitűzött célokat, amire a szerkesztőbizottság névsorát elolvastva minden tudományos feltétel adott, akkor bizonyosan szép sikert fog aratni. Úgy gondolom, ezen célok elérését nagyban elősegíti az újság szerkezete is, mely a hosszabb terjedelmű írások mellett helyet biztosít a rövidebb lélegzetvételű recenziók, vélemények közlésére, valamint — ezt kiváló újtásként értékelhetjük — a „Hírek” rovatban megjelenéshez és nevük ismertté válásához juttat olyan fiatal kutatókat, akiknek erre még önértékelésük sem lenne.

3. *„Milyen témák, területek azok, amelyek művelését a szóban forgó tudomány keretében fontosnak tartana? Milyen témák, területek kiemelésében venne szívesen részt?”*

Amikor kezembe vettem a Szemle első számát, igazán örömmel láttam viszont a szerzők között olyan kutatók nevét, akikhez személyes ismeretség köt, és akik közül sokan megfordultak rádiós és tévés műsoraimban. Mindazokból a visszhangokból, melyeket ezek a műsorok keltettek az emberek körében adódik a válaszom a fel nem tett harmadik kérdésre. Szeretném, ha ez a folyóirat nem csupán a tudományos elitet érné el, de megtalálná az utat azokhoz is, akiket a téma érdekel és nem feltétlenül szakemberek. Egy olyan sajtótermék tudna lenni, melynek tudományossága nem menne a popularitás rovására és fordítva.

Mindent összevetve, azt gondolom, mindenkinek, aki tudományosan, vagy csak kedvtelésből a vallásokkal foglalkozik, nagyszerű a hír: megjelent az első magyar nyelvű tudományos szaklap ebben a témában, mely a mögötte álló személyeknek köszönhetően megbízható forrásává válhat e tudományág dolgainak, melyre igaz a költő szava, „nem is kevés”. (K.N.V.)



## A KÖTETBEN ISMERTETETT KÖNYVEK LISTÁJA:

|     |                                                                                                             |     |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.  | Albertz, Rainer, <i>Geschichte und Theologie</i> .....                                                      | 123 |
| 2.  | <i>The Book of Psalms. Composition and Reception</i> .....                                                  | 124 |
| 3.  | Caragounis, C.C., <i>The Development of Greek and the New Testament</i> .....                               | 145 |
| 4.  | <i>Covenant as Context. Essays in Honour of E.W. Nicholson</i> .....                                        | 149 |
| 5.  | Dever, W.G., <i>What Did the Biblical Writers Know and When Did they Know It?</i> .....                     | 125 |
| 6.  | <i>Dictionary of Ancient Rabbis. Selections from The Jewish Encyclopaedia</i> .....                         | 156 |
| 7.  | Donner, H. és Röllig, W., <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> .....                              | 127 |
| 8.  | <i>Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons</i> .....                                            | 147 |
| 9.  | <i>Emanuel</i> .....                                                                                        | 150 |
| 10. | Finkelstein, I. és Silberman, N.A., <i>Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca</i> ..... | 112 |
| 11. | Fishbane, M., <i>Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking</i> .....                                            | 154 |
| 12. | Freedman, D.N., <i>A kilenc parancsolat</i> .....                                                           | 115 |
| 13. | Friedman, R.E., <i>A Biblia rejtett könyve</i> .....                                                        | 117 |
| 14. | Hezser, C., <i>Jewish Literacy in Roman Palestine</i> .....                                                 | 119 |
| 15. | van der Horst, P.W., <i>Japhet in the Tents of Shem</i> .....                                               | 142 |
| 16. | Hossfeld, F.-L. és Zenger, E., <i>Psalms 2</i> .....                                                        | 129 |
| 17. | <i>The Idea of Biblical Interpretation</i> .....                                                            | 151 |
| 18. | Karasszon I., <i>Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana</i> .....                                        | 107 |
| 19. | Kessler, John, <i>The Book of Haggai</i> .....                                                              | 127 |
| 20. | <i>Liturgical Perspectives</i> .....                                                                        | 144 |
| 21. | MacDonald, N., <i>Deuteronomy and the Meaning of „Monotheism“</i> . .....                                   | 131 |
| 22. | Mettinger, T.N.D., <i>The Riddle of Resurrection</i> .....                                                  | 132 |
| 23. | Milgrom, J., <i>Leviticus</i> .....                                                                         | 129 |
| 24. | Miller, P.D., <i>The Way of the Lord. Essays in Old Testament Theology</i> .....                            | 134 |
| 25. | Moran, W.L., <i>Amarna Studies. Collected Writings</i> .....                                                | 135 |
| 26. | Phillips, D., <i>Hebrew-English Paleo Exodus</i> .....                                                      | 153 |
| 27. | <i>Sapiential Perspectives</i> .....                                                                        | 144 |
| 28. | Sievers, J., <i>Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Period</i> .....                            | 142 |
| 29. | <i>Studies in Scriptural Unit Division</i> .....                                                            | 136 |
| 30. | Sweeney, M.A., <i>Zephaniah. A Commentary</i> .....                                                         | 129 |
| 31. | Tilly, Michael, <i>Jerusalem — Nabel der Welt</i> .....                                                     | 143 |
| 32. | <i>Thematic Threads in the Book of the Twelve</i> .....                                                     | 137 |
| 33. | <i>Vallástudományi szemle</i> .....                                                                         | 159 |
| 34. | Vance, D.R., <i>A Hebrew Reader for Ruth</i> .....                                                          | 139 |
| 35. | Williamson, H.G.M., <i>Studies in Persian Period History and Historiography</i> .....                       | 140 |
| 36. | <i>Yahwism after the Exile</i> .....                                                                        | 141 |
| 37. | <i>TC: A Journal for Textual Criticism</i> .....                                                            | 157 |

A könyvismertetéseket írták:

|        |                                                   |
|--------|---------------------------------------------------|
| E.L.S. | <i>Egeresi László Sándor</i> (KGRÉ HTK, Budapest) |
| H.G.   | <i>Hamula Gergely</i> (PRTA, Pápa)                |
| K.N.V. | <i>Kókai Nagy Viktor</i> (KGRÉ HTK, Budapest)     |
| X.G.   | <i>Xeravits Géza</i> (PRTA, Pápa)                 |
| Zs.J.  | <i>Zsengellér József</i> (PRTA, Pápa)             |