

Studia Biblica Athanasiana 10.



A HALÁL A BIBLIÁBAN

STUDIA BIBLICA ATHANASIANA 10.

A HALÁL A BIBLIÁBAN

TANULMÁNYOK:

HODOSSY-TAKÁCS Előd:

Királyi élet – királyi halál?..... 3-16

HAMAR Zoltán:

‘Az Úr színe előtt járok az élők földjén’ (Zsolt 116:9):

A halálból való szabadítás motívuma a Zsoltárok könyvében 17-30

ZSENGELLÉR József:

Demitizálás: az Ószövetség válasza a halál kihívására 31-42

MARTOS Levente Balázs:

„A halál pedig nyereség” (Fil 1,21):

Újszövetségi hagyományok Pál apostol haláláról..... 43-61

KÖZLEMÉNYEK:

KUSTÁR Zoltán:

A Zarándokünnepek reformja Jósiás korában.

A Deut 16,1-17 magyarázata 63-96

KÖNYVISMERTETÉSEK 97-117

CONTENTS:

E. Hodossy-Takács, “*Royal Life—Royal Death?*”; Z. Hamar, “*The Motif of the Deliverance from the Death in the Book of Psalms*”; J. Zsengellér, “*Demitologising: The Answer of the Old Testament to the Challenge of Death*”; L.B. Martos, “*Neutestamentliche Traditionen über den Tod des Apostels Paulus*”; Z. Kustár, “*Der Reform der Wallfahrtsfeste in der Josiaseit. Auslegung von Deut 16,1–17*”

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, 2008
© PRTA, 2008
© GKHF, 2008

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

KIRÁLYI ÉLET – KIRÁLYI HALÁL?

Hodossy-Takács Előd
DRHE – Debrecen

1. Bevezetés; 2. A vizsgált szöveg elhatárolásának kérdései; 3. A formakritikai iskola megjelenése és hatása; 4. Szerkezet, témák és motívumok; 5. Az „Egész” keresése és a kontextus; 6. Konklúzió; 7. Felhasznált irodalom

„Én már elmegyek azon az úton, amelyen minden földi ember elmegy” mondta Dávid király utódául kiszemelt fiának, Salamonnak (1 Kir 2:2). Igen, minden ember elmegy, és mindenki ugyanoda megy. Viszont az is igaz, hogy a legtöbb általunk ismert kultúrában a királyok utolsó útja és nyughelye mégiscsak eltér az alattvalókéétól. A vizsgálat tárgya éppen ez: a király halála. Nem kerül bemutatásra a halál-temetkezés minden részlete, és nem elemzem a közemberek, az előkelők és a még náluk is előkelőbbek temetkezési szokásait. A kérdés ennyi: hogyan tanúskodnak a királyok haláláról a régészeti emlékek, és mit árul el az Ószövetség, ezen belül is a Királyok két könyve?

A KIRÁLY HALÁLA ÉS A KIRÁLYSÁG INTÉZMÉNYE

A királyok könyvében megtaláljuk Izrael és Júda, valamint néhány környező nép királyainak történetét, értelemszerűen haláluk szokványos vagy épp különleges leírását. Ezeket végignézve azt látjuk, hogy a királyok életének vége ugyanúgy alakul, mint más halandóké. Amennyiben minden szerencsésen alakul, a király egész egyszerűen elhalálozik, a leggyakoribb visszatérő formula alkalmazásával: *„pihen-ni tér az őseihez”*. De nem mindig így történik ez, és a királyok könyveiben tucatnyi izraeli, júdai és idegen uralkodó szenved erőszakos halált. Ilyen pl. Benhadad halála, aki épp akkor betegedett le, mikor Elizeus Damaszkuszban járt. A király tudni szeretne volna, vajon milyen további életesélyei vannak még. A cél érdekében ezért, illő ajándékok

kíséretében Hazáélt küldte Isten emberéhez. Ő viszont próféciát kap, így tudja meg, hogy ő lesz arám királya, aki majd Izraelt is el fogja nyomni. Ilyen helyzetben egy talpraesett potenciális trónkövetelő nem szokott késlekedni — és nem késlekedett Hazáél sem. Egy vizes takaróval fojtotta meg Benhadadot, ahogy arról 2 Kir 8:7-15 beszámol. Az erőszakos halál visszatérő elem a királyok könyveiben, különösen is az északi királyság esetében. Izrael 200 éves fennállása alatt 19 király uralkodott négy fővárosban,¹ közülük kilenc pártütéssel került a trónra. Hét király lett gyilkosság áldozata, egy pedig öngyilkosságot követett el...² Ehhez képest Jeruzsálem, a jeruzsálemi udvar maga volt a béke szigete. Kirívó esetként tartjuk számon Ahazjának, Júda királyának halálát, aki Jéhu előli menekülése során kapott halálos sebet. Igaz, ez nem Jeruzsálemben, és nem is a déli királyság területén történt — Jibleám mellett kapott sebet, Megiddóban halt meg, Jeruzsálemben temették el (2 Kir 9:27-28). Ezt követően azonban valóban nagy vérengzés támadt Jeruzsálemben, mégpedig Ataljá jóvoltából, a halott király anyja „kipusztította a királyi család minden ivadékát”, az egyedülként sikerrel megmenekülő Jóás kivételével, aki Ataljá megölését követően kerül majd trónra (ld. 2 Kir 11). Minden jel szerint a bibliai szerzők számára kedves téma volt a királygyilkosságok megörökítése, a már említettekén kívül ezt mutatja Éhúd gyilkosságának története (Eglón, Móáb királyának megölése, Bír 3), és a Szanhérib elleni merénylet (fiai által, 2 Kir 19:36-37).

Mindezek a történetek önmagukban is különlegesek, most azonban számunkra nem a merényletek tényleges leírása az érdekes, hanem a funkciójuk az Ószövetségben. A királyság intézményrendszerével kapcsolatban számos publikációt megjelentető William Hallo szerint az izraeli és az idegen királyok halálának bibliai tradíciója az egész királysághoz fűződő felfogás kontextusában értelmezhető.³ A király halála az élet része, ugyanakkor ideológiai kérdés is. Ahol a királyság megítélése pozitív, és ezzel párhuzamosan ez az intézmény az ideológiai rend része, ott a királynak békében, mondhatni „ágyban, párnák közt” kell elhunynia, méltó temetésben kell részesülnie, és természetesen róluk haláluk után sem feledkeznek meg. Ahol viszont a rend ellen való ez az intézmény, vagy a király istentelen, engedetlen: ott nincs, nem lehet, ill. jó lenne ha nem lenne békés halála. Köztudott,

¹ Sikem, Penuel (1 Kir 12:25), Tirca (1 Kir 15:33), Samária (1 Kir 16:24).

² Hoppe, *ABD* 3: 562-63.

³ A szerző elsősorban a mezopotámiai kontextusra koncentrál. A királyság ideológiájának közismert kutatója ő, pl. a király „születéséről”; és a megistenülő király tiszteletéről írt (lásd *Love and Death in the Ancient Near East* 1987: 45-52; *VT Supp.* 40, 1988: 54-66). A király haláláról: „The Death of Kings: Traditional Historiography in Contextual Perspective”, in *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* (Scripta Hierosolymitana 33) 1991: 148-65.

hogyan az ókori keleti kultúrákban a királyság megítélése általában pozitívabb, mint a bibliai gondolkodásban. Ezt jól példázza a sumér királylista kezdő sora: „amikor a királyság alászállt az égből...”⁴ Itt a helyzet egyértelmű: ha a királyság az égből szállt alá, akkor az nem más, mint az emberi társadalom isteni rendelkezésnek megfelelő normája.⁵ Az újasszír birodalom idején az egész fennálló rendszer centruma a király maga, ő a birodalom szilárd pontja, hatalma abszolút és vitathatatlan, ha pedig valaki azon töprengett volna az alattvalók közül, hogy ugyan miféle kapcsolatban áll az uralkodó az istenséggel, annak elég volt felidézni emlékezetében Assur-bán-apli koronázási himnuszát, vagy ha nem emlékezett rá fejből, hát elballaghatott Assúrba és ott utána nézhetett. Szövegünk így szól:

„Samas, az és a föld királya, emeljen téged a négy égtáj [feletti] vezető hatalomra! Assúr, aki neked [a jogart adta] hosszabbítsa meg napjaidat és éveidet! Terítse országodat szélteben a lábaid elé! ... Anu adta koronáját, Illil adta trónját, Ninurta adta fegyverét; Nergál adta fényes ragyogását.”⁶

Az ókori keleten a királyság a társadalmi, politikai rend része történetének első pillanatától kezdve, és a királyság megszűnése a nemzeti történelem végét, utolsó pillanatát is jelzi. Ezzel szemben — mondja Hallo⁷ — az izraeli gondolkodásban a királyság aberráció. A királyok halálának bibliai tradíciója az egész királyság intézményét elutasító bibliai nézőpont megerősítését, alátámasztását szolgálja. Ugyanezzel a céllal kerül rögzítésre számos idegen király erőszakos halálának története, legalább egy-egy megjegyzés erejéig. Az üzenet ennyi: a királyság, mint intézmény ellentétes Isten akaratával, és a legtöbb, amit az uralkodó remélhet az az, hogy elkerüli az erőszakos, vagy túlságosan korai halált.⁸

Helyesnek tűnik Hallo véleményének idézése mellett ezen a ponton két megjegyzést tenni:

1. bizonyos kategóriákat mindig szűkítenünk kell – mi annyit tudunk az izraeli gondolkodásról, amennyit számunkra a Szentírás megőrzött. Márpedig ez minden bizonnyal csak egy igen szűk szelet. Tehát: nyilván egészen más álláspontot képviseltek a királyság ideológiai alapjairól a trón éppen soros várományosai, mint JHVH kis számú hűségesei követője. De mi ez utóbbi csoport vélekedését ismerjük.

⁴ Ókori keleti történeti chrestomathia, 85. oldal (az 1999. évi hetedik kiadásban).

⁵ Hallo, „The Death of Kings”, 153.

⁶ A. Kuhrt, *Az ókori Közel-Kelet*, 245, 247.

⁷ Hallo, „The Death of Kings”, 151.

⁸ Hallo, „The Death of Kings”, 153.

2. Magam részéről az ideológiai különbségek kialakulása mögött nem elhanyagolható szempontnak tartom az időt, mint összetevőt. Óriási a különbség, mert míg az ókori kelet nagy birodalmiban több évezredes királyság-tapasztalatról beszélhetünk, addig Palesztina népeinek se a birodalmi lét, se pedig évezredes királyság nem adatik meg. Edom, vagy Móáb esetében jóindulattal kétháromszáz éves királysággal számolunk, királylistánk nincs, csupán néhány uralkodói név maradt fenn. Izrael kétszáz évet él meg, gyakorlatilag egymást érik a dinasztia-váltások. Júda pedig (ismerve napjaink Dávid-Salamon vitáit) igen nehéz eset, talán nem fogunk nagyon mellé, ha ennyit mondunk: kb. a 10-6. sz. között élt, mint királyság. De ennek a periódusnak is legnagyobb részében Júda világpolitikai jelentősége meglehetősen marginális, ha nem elhanyagolható. Az ideológia kialakulásához kellett volna sok pozitív tapasztalat, ami nem állt rendelkezésre, talán épp ezért került megalkotásra a salamoni aranykor hagyománya. De azt is a tapasztalattal magyarázzuk, hogy miért volt olyan hihetetlenül nagy a jelentősége Dávid házának a fogság utáni remények, majd később a messiási váradalmak tekintetében: Júdának csak Dávid házával kapcsolatban volt királyság-tapasztalata.

KIRÁLY ÉS TEMETKEZÉS IZRAELBEN ÉS JÚDÁBAN

A királyok halálát kötött formulák írják le a Héber Bibliában. Ezek a kötött formulák meglehetősen következetesen kerülnek alkalmazásra, Dávid után a séma a következők szerint alakul:

Király neve	Formula	Igehely
Dávid	„ <i>pihenni tért őseihez és eltemették Dávid városában ... azután Salamon ült apjának, Dávidnak a trónjára.</i> ”	1 Kir 2:10
Salamon	„ <i>pihenni tért őseihez és eltemették apjának, Dávidnak a városában. Utána fia, ... lett a király</i> ”	1 Kir 11:43
Roboám	„ <i>pihenni tért őseihez és eltemették <u>apjának, Dávidnak</u> a városában. Utána fia, ... lett a király</i> ”	1 Kir 14:31
Abijjá	„ <i>pihenni tért őseihez és eltemették Dávid a városában. Utána fia, ... lett a király</i> ”	1 Kir 15:8
Ászá	„ <i>pihenni tért őseihez, és <u>ősei mellé temették</u> ósatyja Dávid városában. Utána fia, ... lett a király</i> ”	1 Kir 15:24
Jósáfát	„ <i>pihenni tért őseihez és eltemették ősei mellé,</i>	1 Kir 22:51

	<i>ősatyjának, Dávidnak a városában. Utána fia, ... lett a király"</i>	
Jórám	<i>„pihenni tért őseihez és eltemették ősei mellé Dávid városában. Utána fia, ... lett a király"</i>	2 Kir 8:24
Ahazjá	<i>„eltemették sírjába ősei mellé, Dávid városában."</i>	2 Kir 9:28
Ataljá	(illegitim módon kerül a trónra, temetéséről nincs adat)	
Jóás	<i>„Ősei mellé temették Dávid városában. Utána fia, ... lett a király."</i>	2 Kir 12:22
Amacjá	<i>„eltemették ősei mellé Jeruzsálemben, Dávid városában. Ekkor Júda egész népe fogta a tizenhat éves Azarját, és őt tette királlyá apja, Amacjá helyett."</i>	2 Kir 14:20
Azarjá (Uzijjá)	<i>„pihenni tért őseihez és eltemették ősei mellé Dávid városában. Fia, ... lett utána a király"</i>	2 Kir 15:7
Jótám	<i>„pihenni tért őseihez és eltemették ősei mellé ősatyjának, Dávidnak a városában. Utána a fia, ... lett a király"</i>	2 Kir 15:38
Áház	<i>„pihenni tért őseihez, és eltemették ősei mellé Dávid városában. Fia, ... lett utána a király. "</i>	2 Kir 16:19
Ezékiás	<i>„pihenni tért őseihez. Utána a fia ... lett a király. "</i>	2 Kir 20:21
Manassé	<i>„pihenni tért őseihez, és eltemették palotája kertjében, az Uzzá-kertben. Fia ... lett utána a király"</i>	2 Kir 21:18
Ámón	<i>„Az Uzzá-kertben levő sírba temették el. Utána a fia, Jósiás lett a király. "</i>	2 Kir 21
Jósiás	<i>„Szolgái holtan vitték el Megiddóból egy harci kocsin; Jeruzsálembé vitték, és eltemették a sírjába. Az ország népe azután fogta Jóáházt, Jósiás fiát; felkenték, és királlyá tették apja után. "</i>	2 Kir 23:30
Jóáház	(Néko deportálja, nincs adat)	
Jójákim	<i>„pihenni tért őseihez Jójákim, utána pedig fia, Jójákin lett a király. "</i>	2 Kir 24:6
Jójákin	(Babilónba deportálva, nincs adat)	
Cidkijjá	(Babilónba deportálva, nincs adat)	

Megjegyzések:

Dávid példáján jól látszik, hogy a „pihenni tért őseihez” kifejezést mechanikusan használják, nem valószínű, hogy Dávid, a dinasztiaalapító ténylegesen is az ősök mellett nyugodott volna. Az viszont lehet, hogy

ez a kifejezés pusztán annyit jelöl, hogy családi sírboltban talált nyughelyet. Csak Roboámnál jelenik meg az „*ősei mellé*” formula.

Feltűnő: az erőszakos halált elszenvedő Ahazjá nem „*pihenni tér*”, hanem egyszerűen eltemetik. Ez a fentebb vázolt teóriát látszik erősíteni: ilyen vég jut ki annak, aki a bűnös, prófétákat üldöző északi királyokkal cimborál! De a teológiai motívum erőssége igazán tisztán Jóás esetében látszik: ő ugyan tett lépéseket a templom kijavítása érdekében, de templomi kincsekkel váltotta meg Jeruzsálem szabadságát az arám fenyegetés (Hazáél) idején. Ezért, vagy ettől függetlenül, talán már soha nem tudjuk meg, de mindenesetre ő is merénylet áldozata lett, és nem „*pihenni tér*”, hanem egyszerűen eltemetik. Ugyanígy történik a Lákisba menekülő, de ott megölt Amacjával is.

Ezékiás esetében egy feltűnő új elem: királyunk egyszerűen pihenni tér, de nem tudjuk meg, hol temetik el. Manassé az Uzzá kertben talál nyughelyet, majd következik Ámón, aki gyilkosság áldozata. Nála, mint a fenti példákban, a „*pihenni tér*” formula elmarad.

Jósiás esete sem lóg ki a sorból, a formulák használatának rendkívüli következetessége itt derül ki. Ő, az egyértelműen pozitív figura erőszakos halált szenved, csatában esik el – a „*pihenni tér*” formula tehát nem bukkan fel.⁹

Jójakim esetében azt látjuk, hogy Ezékiáshoz hasonlóan nála sincs megadva a temetkezési hely. Ennek oka talán annyi, hogy ő az ostrom alatt halt meg – ezért a szokásos királyi temetésre (aminek lefolytatásáról semmit nem tudunk) nem volt mód.

A deportált királyokról nincs adatunk.

A következetes kifejezéshasználattal nyilvánvalóvá válik, ha röviden áttekintjük az Izraeli királyokat is:

Király neve	Formula	Igehely
I. Jeroboám	„ <i>pihenni tért őseihez, és helyette fia, Nádáb lett a király.</i> ”	1 Kir 14:20
Nádáb	Nincs adat	Ld. 1 Kir 15:27,31
Baasá	„ <i>Baasá pihenni tért őseihez, és eltemették Tircában. Utána a fia, Élá lett a király.</i> ”	1 Kir 16:6
Élá	Nincs adat	Ld. 1 Kir 16:14
Zimri	Nincs adat	
Omri	„ <i>pihenni tért őseihez, és eltemették Samáriában. Utána a fia, Aháb lett a király.</i> ”	1 Kir 16:28
Aháb	„ <i>eltemették a királyt Samáriában.</i> ”	1 Kir 22:37

⁹ Jósiás haláláról, és a királynak a Krónikás által rajzolt portréjáról legújabbán ld. C. Mitchell, „The Ironic Death of Josiah in 2 Chronicles”, *CBQ* 68 (2006) 421-35.

Ahazjá	Nincs adat	2 Kir 1:17
Jórám	Nem temetik el – Nábót birtokára dobják a testét Jéhú parancsára.	2 Kir 9:25-26
Jéhú	„ <i>pihenni tért Jéhú őseihez, és eltemették Samáriában. Utána fia, Jóáház lett a király.</i> ”	2 Kir 10:35
Jóáház	„ <i>pihenni tért Jóáház ősei mellé; Samáriában temették el. Utána a fia, Jóás lett a király.</i> ”	2 Kir 13:9
Jóás	„ <i>pihenni tért Jóás őseihez, és Jeroboám ült a trónjára. Jóást pedig eltemették Samáriában Izráel királyai mellé.</i> ” „ <i>pihenni tért Jóás őseihez, és eltemették Samáriában, Izráel királyai mellé. Fia, Jeroboám lett utána a király.</i> ”	2 Kir 13:13, 14:16
II. Jeroboám	„ <i>pihenni tért Jeroboám őseihez, Izráel királyaihoz, és utána a fia, Zekarjá lett a király.</i> ”	2 Kir 14:29
Zekarjá	Nincs adat	
Sallum	Nincs adat	
Menahém	„ <i>pihenni tért Menahém őseihez. Utána a fia, Pekahjá lett a király.</i> ”	2 Kir 15:22
Pekahjá	Nincs adat	
Pekah	Nincs adat	
Hóséa	Nincs adat, deportáció	

Jeroboám temetési helye ismeretlen, de békében hal meg, így itt a „*pihenni tér*” formula nem maradhat el. Nádáb esetében sem tudjuk meg, hová temették, de ő még erőszakos halált is hal, és ez a két tény azt eredményezi, hogy egyáltalán nincs formula temetésére, csupán a számkra most nem érdekes „*Nádáb egyéb dolgai, mindaz, amit véghezvitt, meg vannak írva Izráel királyainak a történetéről szóló könyvben*” mondat szerepel (1 Kir 15:31).

Baasá esetében minden szükséges adat, és a békés halál is rendelkezésre áll — így az ő formulája gyakorlatilag megegyezik a jeruzsálemi kollégákéval. Fia, Élá már kevésbé szerencsés — az ő esete és formulája megegyezik Nádábéval. Talán annyival volt szerencsésebb, hogy halála pillanata erőteljes részegségének köszönhetően számára gyakorlatilag észrevétlenül suhant el a tircái este félhomályában (16:9-10). A mindössze hét napig uralkodó Zimri öngyilkos lett (16:18).

Omri békében hal meg, halál formulája is ennek megfelelő, annak ellenére őseihez tér, hogy ősei nyilván nem nyugszanak Samáriában — mivel a várost ő alapítja. Áháb harci sérült — itt nincs „*pihenni tér*” formula.

Ahazjá esete különös. Formulája nincs, illetve azt olvassuk, hogy utána Jórám, Áháb másik fia lett a király (2 Kir 1:17, 8:16). Nem tudjuk

hová temették, de azt igen, hogy betegségben hal meg. Ugyanez történt Ászával — neki a lába betegedett meg, ő mégis „*pihenni tér*”. Akkor miért nem jár ugyanez a formula Ahazjának is? Az ok talán csak az, hogy Ahazját ugyan nem öli meg senki, de prófétai ítéletmondás jut osztályrészéül, amiért Baalzebúbbhoz fordult gyógyulást keresve. A következmény: „*meg is halt az Úrnak a szava szerint*” (2 Kir 1:17). De itt kell szólni az Ászá — Ahazjá történet egy másik lehetséges párhuzamáról is. A Krónikás ugyanis az Ászá láb-betegségről szóló tudósítást, ami 1 Kir 15:23-ban bukkan fel, megtoldja: „*de betegségében sem az Úrhoz folyamodott, hanem az orvosokhoz*” (2 Krón 16:12). Első hallásra kicsit furcsa az ellentmondás, kivéve ha tudjuk, a héber szöveg összefüggését. Ugyanis itt az Isten keresésével szemben a gyógyítás, orvoslás áll. Csak pontáció kérdése: a *√rp'* (gyógyítani) gyökből értelmezve orvosokhoz fordult Ászá, avagy a holt lelkek segítségét kereste.¹⁰

Jórák Jéhú áldozata, neki nem jut temetés.

Jéhú, a dinasztiaalapító méltóképp és méltó helyen temetkezik; pártütéssel lesz király, Samáriában temetkezik, mégis „*őseihez tér*”.

Jóáházhoz nincs megjegyzésünk, Jóás viszont érdekes: nehéz megmagyarázni, hogy neki miért van két alkalommal is megörökítve halála. Talán egy idő után már a szerzők — szerkesztők is belezavarodtak abba a kuszaságba, amit az azonos nevű Izraeli és Júdai királyok történetének párhuzamos futtatása jelent. Ne feledjük: az izraeli Jóás a júdai Jóás fia, Amacjá ellen harcolt Jeruzsálemben, tehát noha a szerzők már a 13:13-ban tudósítanak haláláról, mégis kénytelenek újra foglalkozni vele, mikor Amacjá (J) uralkodását ecsetelik. Kérdezhetnénk nyugodtan, hogy akkor miért nem elemzik előbb Amacját (J), és csak utána Jóást (I)? Ezt nem tehetik, mivel: „*Amacjá, Jóás fia, Júda királya még tizenöt évig élt Jóásnak, Jóáház fiának, Izrael királyának a halála után.*” (14:17) Talán legszerencsésebb, ha a Jóás (I) haláláról szóló kétszeres tudósítást egyszerű emberi okokkal magyarázzuk: a leggondosabb szerző is belezavarodhat saját munkájába. Ez a modern irodalomban is megesik.

Zekarjá és Sallum merénylet áldozata — így nincs adat temetésükre vonatkozóan. Menahém pedig békében tér pihenni, csak azt nem tudjuk meg, hová temetik? Pekahjá és Pekah folytatja a jó Izraeli hagyományokat — merényletben veszti életüket ők is. Hósea esete végül megegyezik a deportált Júdai királyokéval, nincs adat haláláról.

¹⁰ M. Smith, *The Early History of God*, 168; Ld. még: Hallo, „The Death of Kings”, 159 [Pope cikkére hivatkozva *UF* 19 (1987) 461. 97. jegyzet.]

NEKROPOLISZ?

Ami a fentiekből összefoglalható, nem különösebben komplikált. Megtudható a formulákból az utód neve, amennyiben egyenes ágon halad az utódlás, valamint a formulák már önmagukban is árulkodnak arról, hogy a király békében hunyt el, vagy erőszakos halált kellett elszenvednie. Látjuk, hogy a király halálakor megtudjuk a temetési helyet is — a következőkben még ezzel kell foglalkoznunk. Júdában és Izraelben egyaránt igaz, hogy a legtöbb esetben informál bennünket a szöveg a temetkezési helyről, több-kevesebb pontossággal. Izrael királyainál Tirca és Samária kerül említésre, tehát pusztán a főváros neve kerül megisméltésre, Júdában pedig általában a 'Dávid városa' kategóriával találkozunk. Valójában Dávidtól Áházig a júdai királyok formulája érdemi változáson nem esik át. Ezékiás után azonban a halál formula megváltozik. Ettől kezdve nem találkozunk Dávid városának említésével. Igaz, a Júda utolsó évszázadában uralkodó nyolc király közül csak kettő esetében van pontosan megjelölve a temetkezési hely: ők ketten Manassé és Ámón, mindketten az Uzzá-kertben letek végső nyugalomra. Ez a felismerés veti fel a kérdést: volt-e, létezett-e nekropolisz Jeruzsálemben, ha igen hol volt, és miért változtatták meg a temetkezési helyet? Az északi ország pusztulása, majd Jeruzsálem arculatának hetedik századi átalakulása mindenképp felveti ennek a kérdésnek a jogosságát.¹¹

Az ókori keleti államokban előszeretettel temetkeztek az uralkodók palotájukon belül. Kronológiai szempontból különösen fontos, hogy ez igaz az asszír uralkodókra is, erről szépen árulkodnak az elmúlt években jelentős publicitást kapó nimrudi sírleletek is.¹² Különösen is izgalmasak a III. és a II. jelű sírok. Az előbbiben II. Assurnászir-apli (883-859, a palotaépítő király, akinek uralkodása alatt az új főváros, Kalhu/Nimrud felvirágzott¹³) felesége nyugodott; a II. jelzetűben pedig két, talán júdai származású hercegnő pihent a 8. századból: Yaba, III. Tukulti-apil-essara (lánykori nevén Tiglatpilézer, 744-727) hitvese, ill. Atalya, II. Sarrukin (Sargon, 721-705) felesége.

Máig viszonylag kevés publicitást kapott egy érdekes felfedezés, mely Jeruzsálemhez még közelebb, Samáriába vezet bennünket. Jó egy évszázaddal ezelőtt, 1908-10 között a Harvard expedíciója azonosított egy ciszternát, mely a „Cistern 7” jelzetet kapta. Ma ezt a palotán belüli, 4 méter magas, 4,5 m X 5,9 m alapterületű, föld alatti, alagúton át megközelíthető helyiséget sírkamraként magyarázzák (*Tomb A*).

¹¹ A következőkhöz lásd N. Naaman, „Death Formulae and Burial Place of the Kings of the House of David”, *Biblica* 85 (2004) 245-54.

¹² Lásd Oates és Oates, *Nimrud* (2001).

¹³ Kuhrt, *Az ókori közel-kelet*, 226-30.

Ettől nem messze már az említett Harvard expedíció is azonosított egy sírt, ez a 7. számot kapta (*Tomb 7*). Egy 2003-ban megjelent tanulmányban¹⁴ a most felismert jelentősége okán ez a sír már új jelzettel, mint a „B sír” (*Tomb B*) szerepel. Az 'A' sírt stílusa és kora alapján Omri sírjaként, a 'B' sírt pedig Áháb, vagy valamelyik kései utóda sírjaként fogadta el azóta a publikálón (Norma Franklin) kívül N. Naaman is.¹⁵ Meg kell jegyezni, hogy mindkét sír teljesen kiürítve várta feltáróit, nincs semmiféle írott dokumentum arra, hogy valaha is királysírként funkcionáltak volna ezek a helyiségek — mindenesetre a palotakomplexumon belül helyezkednek el, és a szerzők analógiákkal dolgozva vázolják javaslatukat. A bibliai szöveg szerint Omrit Samáriában temették el, és az is bizonyítottnak látszik, hogy az Omrinak tulajdonított építkezésekkel egy időben készült az 'A' jelű sír — ha pedig így van, akkor a magyarázat is kézenfekvőnek tűnik. Az pedig, hogy a bőszen építkező Áháb, vagy valamelyik utóda, netalán egy előkelőség nyugodott a B sírban, már inkább a fantáziánkra van bízva. Azt nem gondoljuk, hogy egy elkészült sírt soha nem használtak. Annak viszont számos oka lehet, hogy egy sír üresen várja a feltárókat.

Visszatérve Jeruzsálembé, a kérdés most így fogalmazódik meg: vajon palotájukon belül, vagy azon kívül temetkeztek a Dávid-házi királyok? Jeruzsálem térségéből számos sír előkerült máig, a város legkülönbözőbb pontjain. (Kiemelkedő fontosságú temetkezési hely volt a mai Damaszkuszi kapu térségében, a St. Etienne kolostor környékén, valamint a Dávid városával átellenben, Siloam/Silwan területe.)¹⁶ Talán az említett paralelek alapján nem helytelen a feltételezés, hogy évszázadokon át a Dávid városában temetkező királyok a palotájukon belül kaptak nyughelyet. Ennek a helyzetnek vet véget a hetedik században az Uzzá-kert temetkező helyé alakítása. Természetesen nem tudjuk biztosan hol feküdt ez a kert, sőt talán Simonsnak volt igaza fél évszázaddal ezelőtt, mikor kijelentette, hogy teljesen hiábavaló fáradság azon törni a fejünket, hogy hol lehetett.¹⁷ Azért érdemes megjegyezni, hogy 2004-ben N. Naaman azzal a javaslattal állt elő, hogy azonosítsuk az Uzzá kertet a Neh 3:15-16-ban és más helyeken említett királyi kerttel.¹⁸ Itt a város újjáépítési munkái vannak leírva, ezt olvassuk:

¹⁴ N. Franklin, „The Tombs of the Kings of Israel. Two Recently Identified 9th Century Tombs from Omride Samaria”, *ZDPV* 119 (2003) 1-11.

¹⁵ Naaman, „Death Formulae”, 248.

¹⁶ M. Ben Dov, *Historical Atlas of Jerusalem*, 2002, 68-74. D. Ussishkin, *The Village of Silwan. The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom*, 1993.

¹⁷ Saját szavaival: „useless to try to locate”. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, 207-08.

¹⁸ Naaman, „Death Formulae”, 249.

„A Selah-tónál levő várfalat is kijavította, a király kertjénél a Dávid városából lefelé vezető lépcsőzetig. Utána Nehemjá, Azbúk fia, Bét-Cúr fél kerületének a vezetője javíttatott Dávid sírjaival szemközt, a mesterséges tóig, és a vitézek házáig.”

Ebből úgy tűnik, hogy a király kertje közvetlenül a Dávid városánál, valószínűleg a falon kívül, a sírokkal szemközt helyezkedett el. A király kertjéről beszél az ostromlott várost leíró 2 Kir 25:4 is, e szerint egy kapu volt a király kertje mellett, és Manassé már idézett halál formulája alapján úgy tűnik, hogy az Uzzá-kert valóban a királyi palotához tartozott. Az azonosítás kétségkívül igen attraktív lehetőség, viszont e sorok írója inkább óvatos lenne most is, mint ahogy óvosságra kell intenünk Omri sírjának keresőit is: Jeruzsálem topográfiája még mindig annyira homályos előttünk, hogy nagyon nehéz vállalkozás egy-egy terület beazonosítása. Talán a fél évszázados tétel az igaz, és óvnunk kell magunkat a hasztalan erőlködéstől. Naaman gondolatmenete egyébként idén (2006) tavasszal komoly támadást kapott, így a vita folytatódását őszinte érdeklődéssel várhatjuk.¹⁹

De térjünk vissza az Uzzá kertbe, mert valójában teljesen mindegy, hogy hol feküdt. Ennek az inkább a jelentősége, hogy az ókori keleten a kertépítési királyi tett. A király, aki kertet plántál, világot teremt, a keleti királyok így maguk is alkotókká válnak isteneik mellett. A kertben nem azért temetkeztek, mert beteltek a sírkamrák! A sírkamrák gyakorlatilag nem tudtak betelni, hisz a padokról időről időre eltakarították a régebben elhunytak maradványait, és a felszabadult helyre mások testét helyezték. A begyűjtött maradványokat külön, pl. egy oldalkamrában helyezték el. A kert, a temetkezési kert Júda utolsó királyai esetében tudatos döntés volt. A hatodik század végén keletkezett prófétai irodalom egyik gyöngyszeme is ismeri a sírkerteket, és az ilyen helyeken folyó elítélendő praktikákat („*Ez a nép csak bosszant engem, dacol velem szüntelen. Kertekben mutatnak be áldozatot, téglalaotárokon tömjéneznek. Sírkamrákban üldögélnek, kriptákban töltik az éjszakát...*” Ézs 65:3-4). Ezékiel, a Manassé után pár évtizeddel élő próféta az új templom leírásakor fontosnak tartotta megjegyezni, hogy Izrael királyainak temetkezőhelye megengedhetetlenül közel feküdt a régi szentélyhez (Ez 43:7-9). Kérdés, hogy vajon melyik királyok temetkezőhelye volt túlságosan közel? Azoké, akik az Uzzá-kertben nyugodtak, vagy azoké, akik a Dávid városában? Véleményünk szerint Manassé, aki nem tartozott a deuteronomista szerzők leginkább dédelgetett és megbecsült királyai közé, valamint Ámón kertben való temetkezése a falakon kívüli nyughelyre utalhat inkább, és ez bánthatta a Jeruzsálemi

¹⁹ F. Stavrakopoulou, „Exploring the Garden of Uzza: Death, Burial and Ideologies of Kingship”, *Biblica* 87 (2006) 1-21 véleménye szerint nagyon elhamarkodottan, feltételezések mentén haladt Naaman a két kert azonosításakor.

papságot, tehát ez a kert valahol a templom közelében lehetett.²⁰ Ezékiásról azonban nem tudjuk meg, hol nyugodott. A hallgatás kézenfekvő oka lehet, hogy már ő is az Uzzá kertben temetkezett: viszont ez a kert kivívta a papság nemtetszését. Ugyanígy hallgat a szöveg a másik pozitív szereplő, Jósias nyughelyéről: azt olvastuk, hogy holttestét „Jeruzsálembé” vitték (nem „Dávid városa”, mint a korábbi királyok nyughelyekor), majd a „sírjába” helyezték. Igen, spekulatív talajon állunk, de azt gyanítjuk, hogy ők bizony Manassé társaságában nyugodtak, de ezt így a szerzők nem közölhetik velünk! Mit gondolna a jámbor olvasó, ha még ki is hangsúlyoznák, amit nem muszáj, hogy a két nemes és igaz lelkű uralkodó a gonoszok társaságában, a papság szemében elfogadhatatlan helyen nyugszik! És maradt nekünk Jójákim, akinél szintén nincs megemlítve az Uzzá kert — nem is nyugodhatott ott, amennyiben a tétel helyes, hisz ha a kert tényleg a falakon kívül feküdt, ott az ostrom idején biztos nem rendezhettek méltó temetést neki.

VÉGEZETŰL: SZAKIRODALMI MEGJEGYZÉSEK

Néhány megjegyzés az elmúlt évek során a halál tárgykörében megjelent szakirodalommal kapcsolatban. A közelmúltban keletkezett irodalom a probléma sokrétűségéhez igazodóan rendkívül összetett. Az a könyv, amit címe alapján a legnagyobb érdeklődéssel vehetünk kézbe: Rachel S. Hallote: *Death, Burial and Afterlife in the Biblical World. How the Israelites and their Neighbors Treated the Dead* (2001) c. műve. Ez a munka sajnos a tudományos érdeklődés kielégítésére nem alkalmas, inkább ismeretterjesztő könyvként szolgál.²¹ Teljesen más jellegű Brian

²⁰ Naaman ellentétes véleményen van, szerinte Ezékiel kritikája a korábbi királyok sírjaira vonatkozik („Death Formulae”, 252).

²¹ A könyv gyakorlatilag tökéletesen mentes mindent adattól. Csak egyetlen elemet emelek ki. Amikor Izrael szomszédainak halálhoz és temetkezéshez fűződő elképzeléseit elemzi, természetesen nem kerülheti meg a kánaáni-szírai hagyomány felbukkanását a Héber Biblia különböző részeiben. Néhány mondatos bevezető után megtudjuk, hogy a kánaáni halál-isten, Mót neve felfedezhető a bibliai halál fogalom mögött. Majd a magyarázat: ebben az izraeli vallás evolúcióját fedezhetjük fel. Izrael örökölte a kánaáni vallási hagyományt, sőt egykor maga is abban élt, majd a múlt eltörlése során Mót, a seol egykori ura egyszerűen köznévvé lett. Hasonló a helyzet Shuwala-val. Ő az Eufrátesz menti Emárból előkerült szövegek szerint a halál istennője. A szerző szerint „these ritual texts clearly identify Shuwala as the Syrian variant of Ereshkigal, Mesopotamian queen of the Netherworld.” Ez után a szerző közli: tekintettel arra, hogy a Seol nőnemű főnév a bibliai héberben, minden bizonnyal a helynév eredete mögött egy istennőt kell látnunk, tehát a halál istennője uralmi területének nevében él tovább. De nem csak a névben, hanem az is elképzelhető, hogy Izrael vallásában tovább él Mót és Shuwala, pl. Ézs 28 erre utal: „Szövetséget kötöttünk a halállal, és egyezsége léptünk a holtak hazájával (Mót, seol) ... Felbomlik a halállal kötött szövetségetek, és nem marad meg egyezségeitek a holtak hazájával (15, 18. vers)”: (113-114. oldal.) A gondolatmenet rendben lévőnek tűnik, de

B. Schmidt: *Israel's Beneficent Dead* (1994) c. rendkívül alapos könyve. Itt az ókori keleti anyag és a vonatkozó bibliai szövegek analízisét találjuk meg, a halál, temetkezés, gyász kategóriáit, hozzájuk kapcsolódó rítusokat.²² Gyásszal, a gyászhoz kapcsolódó rítusokkal foglalkozik könyvében Xuan Huon Thi Pham (*Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*. JSOT Supp. 302. 1999). Három szöveg részletes analízisét végzi el, Jeremiás Siralmi 1. és 3. fejezetét, valamint Ézs 51:9-52:2-t elemzi. A bevezetésben kerül sor egy áttekintésre, itt néhány keleti szöveg kerül elő: Agade átka, Gilgames, Baal és Anat, Akhat; valamint nemzetközi viszonylatban III. Hattusili hettita király egy „kondoleláló” levele (13. sz.), Tusratta mitanni király levele III. Amenhotep halálakor IV. Amenhotepnek (Ehnatonnak); és Nabonidusznak, Babilónia királyának tettei anyja halálakor (547, ld. ANET 561-62).²³

A régészeti szempontokat röviden tárgyalja Amihai Mazar tanulmányként is használt művében (*The Archaeology of the Land of the Bible* 1990, 520 és következő oldalak.) A temetkezési helyek régészeti tárgyalását, az általános régészeti szempontok, a világ legkülönbözőbb részeihez kapcsolódó anyag felvázolását adja: Chapman, Robert, Kinnes, Ian és Randsborg, Klavs: *The Archaeology of Death* (1981). Ehhez szorososan kapcsolódik egy 1992-ben Manchesterben rendezett konferencia anyaga, mely *The Archaeology of Death in the Ancient Near East* (1995) címmel jelent meg, jó regionális áttekintést nyújtva (recenzió: NEA 60. 1. sz. 55. oldal, 1997.). 2002-ben a *Near Eastern Archaeology* egy teljes folyóiratszámot szentelt a halál régészetének (vol. 65. 2. sz.). Itt hat fontos tanulmányt olvashatunk, az első három a bronzkor három fő periódusával foglalkozik (David Ilan cikke: *Mortuary Practices in Early Bronze Age Canaan*, alapos áttekintésével bevezeti az olvasót a témába. A középső bronzkori cikket Rachel

egy, a széles publikumnak íródott monográfia esetében mindezt egy kicsit árnyaltabb érveléssel lenne szükséges levezetni. Legalább a végjegyzetek között várnánk néhány hivatkozást keleti szövegekre. Ha ez megvalósulna, akkor a mű esetleg tudományos körökben is használható lenne: mert a címe alapján ezt várnánk.

²² Külön érdekes számára a holtakról való gondoskodás, az elhunyt ősökhez fűződő viszony kifejezése. Érdemes megjegyezni bibliai szövegmagyarázatait – itt számos megállapítást tesz, amelyek napjaink vallástörténeti vitáihoz gyönyörűen illeszkednek. Ilyen pl. az a megjegyzése, melyben azt feszegeti, hogy az elhunyt ősökhez fűződő viszonyt feszegető bibliai szövegek (pl. Deut 14:1, 18:11, 26:14) nagy részben retorikai jellegűek. Mint mondja, régebben az írásmagyarázók előszeretettel magyarázták ezeket a szövegeket a kánaáni halottkultusz maradványaira utaló tiltásokként (138, 167. oldal). Schmidt szerint a helyzet az, hogy egészen Ezékiel koráig, sőt talán még tovább is, ezek a szokások (pl. a Deut 14:1-ben említett) teljesen legitim elemei voltak az izraeli gyásznak (170. oldal).

²³ Ezen kívül a bevezetésben tárgyalja a bibliai gyászt, ehhez Jób könyvének bevezető részét veszi elő, leginkább a vizsgálatásra és a vizsgálató személyére koncentrálni.

Hallotte, a már említett *Death, Burial and Afterlife* c. könyv szerzője írta; a késő bronzkorról pedig egy különleges aspektusból Garth Gilmour ír: *Foreign Burials in Late Bronze Age Palestine*). Számunkra talán mégis legérdekesebb Elizabeth Bloch-Smith tanulmánya: *Life in Judah from the Perspective of the Dead*. Szerzőnk alapos munkát végez, de ez nem meglepő, hisz könyve, mely 1992-ben Sheffieldben jelent meg, a halál-temetkezés kérdésének alapművévé vált (*Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* JSOT Supp. 123). Természetesen cikke nem vállalkozhat arra, hogy olyan szisztematikusan járja körül a témát, mint az említett monográfia, mégis nagyon precíz munka. Megtaláljuk itt a vaskor periódusának jellegzetességeit, valamint külön rendszerezve a sír-típusokat is. A folyóirat utolsó két cikke a perzsa (Samuel R. Wolff), ill. a hellén (Andrea Berlin) korszakkal foglalkozik.



Royal Life – Royal Death

Előd Hodossy-Takács

In this paper the author is looking through the biblical and extra-biblical evidence of royal death. First we find an evaluation of the relationship between royal ideology and the death of kings. If the kingship is part of the ideological order, and the king himself ruled according to the will of God (or: gods) for the well-being of the people, the royal figure is deceased peacefully. If this is not the case, the king should not die that way. Secondly, the death-formulae of the kings of Israel and Judah are listed and edited with the necessary notes; and finally the possible royal necropolis and the garden of Uzza in Jerusalem is considered.

„AZ ÚR SZÍNE ELŐTT JÁROK AZ ÉLŐK FÖLDJÉN”
(ZSOLT 116:9)
A HALÁLBÓL VALÓ SZABADÍTÁS MOTÍVUMA
A ZSOLTÁROK KÖNYVÉBEN

Hamar Zoltán
PRTA – Pápa

1. A halálból szabadítás magyarázattörténete; 2. A halál; 3. Szabadítás a halálból

Az ókori Izráel költészete meglepően gazdag olyan kijelentésekben, amelyek az Ószövetség emberének halállal szembeni reménységéről, – sőt mi több – halállal szembeni győzelméről tanúskodnak. A keresztyénség hosszú évszázadokon át az Ószövetség világát nagyon is eviláginak, csak a földi létre irányulónak tartotta, s attól a halál kihívására csak előképeiben, próféciáiban várt választ, míg az Újszövetségnek a halottak testi feltámadásáról és az örök életről szóló, immár leplezetlen tanításában a végérvényes, definitív megoldást ismerte fel. Ámbár ennek a hagyományos felfogásnak alapjaiban igazat kell adnunk, le kell szögeznünk, hogy az Ószövetség igenis tud, mégpedig bámulatosan sokat tud egy *bizonyos* halálból való *bizonyos* megszabadításról, s így van nagyon is konkrét válasza az e világban a halállal szembenéző ember számára, s nem pusztán „előszó” az Újszövetséghez.

A halál fölé kerekedés bizonyossága, a jövő fenyegetéseivel való bizalomtelves szembenézés csendül ki a zsoltáriró hálaadó énekéből: „Az ÚR színe előtt járok az élők földjén” (Zsolt 116:9), azaz ezek után az élők soraiban lehetőségem lesz az ÚR jelenlétét megtapasztalnom, Őt dicsérnem (vö. 2. v., 13. v., 17. v.), s nem kell a halottak országában az ÚRtól elszakítva létezni. Ezt a derűs kijelentést a zsoltáros azután teszi, hogy körülfonták a halál kötelei, s a Seoltól való rettegés fogta el őt (3. v.), azaz halálos veszedelembé került, s segítségül hívta az

URat az életveszélyben („mentsd meg életemet” 4.v.), az Isten pedig megmentette a halálból (8. v.), mert számára drága híveinek halála (15. v.).

Ez a halálból való szabadítás nemcsak a Zsolt 116 írójának tapasztalata, hanem sok helyütt olvasunk a Zsoltárok könyvében arról, hogy a Seolból / halálból / sírból az ÚR megszabadította az imádkozót: „URam, kihoztál engem a holtak hazájából” (30:4), „hiszen megmentettél engem a haláltól” (56:14), „a sír mélyéből is kimentettél” (86:13), „kihozta őket a sötétségből, a halál árnyékából” (107:14).¹ Máshelyütt pedig a kegyes bízik az Isten szabadításában: „nem hagysz engem a holtak hazájában” (16:10), „de az Isten engem kivált a holtak hazájából” (49:16), „megmenti őket [az istenfélőket] a haláltól” (33:19), „a mi Urunk kihoz a halálból is” (68:21). Jogosan felmerül azonban a kérdés, hogy ezeket a lelkes szavakat hogyan lehet összeegyeztetni az Ószövetség más kijelentéseivel, melyek szerint „nem jön vissza, aki leszáll a holtak hazájába, nem tér vissza házába többé, lakóhelyén sem tudnak róla többé” (Jób 7:9k), „még fának is van reménysége: ha kivágják újból kihajt ... de az ember nem kel föl, ha egyszer lefeküdt: az egek elmúltáig sem ébrednek fel, nem serkennek fel alvásukból” (Jób 14:7, 12)?² Itt a Zsoltárok könyvében a halottak közül való feltámadásról lenne szó újszövetségi értelemben? Miféle halálról és miféle szabadításról beszélnek a zsoltárirók? Mielőtt a továbbiakban e két kérdésre keresnénk a választ, tekintsük át, hogy a halálból való szabadítás e problémáját a kutatás hogyan igyekezett megoldani!

1. A HALÁLBÓL SZABADÍTÁS MAGYARÁZATTÖRTÉNETE

Az ógyház és a középkori egyház Péter pütkösi exegéziséből kiindulva értelmezte azokat a halálból való szabadításról szóló bizonygatóteteleket, amelyek a Zsoltárok könyvében találhatóak. Péter apostol a Zsolt 16:8-11 verseket idézte (ApCsel 2:25-28), s különösen a Zsolt 16:10 verséhez („nem hagysz engem a holtak hazájában, nem enged, hogy híved leszálljon a sírba”) fűzi azt a magyarázatot, hogy ezt Dávid nem magáról mondta, hiszen ő meghalt (ApCsel 2:29), hanem „prófétaként” (profhth~ ouh uparcwn 30. v.) és „előretéknél” (proi> dwn 31. v.) Krisztus feltámadásáról beszélt (31k v.).³ A péteri igehirdetés hermeneutikája tehát abban áll, hogy a Zsoltárok könyvében a halált testi halálnak kell érteni, a belőle való szabadítást pedig Jézus

¹ Ld. még Jón 2:7: „kiemeltem életemet a sírból”.

² Dávid is így érvel Betsabé gyermeke halála után abbahagyva a böjtölést: „De most, hogy meghalt, miért böjtöljek? Vissza tudom-e még hozni őt? Én megyek majd őhozzá, de ő nem tér vissza hozzám.” (2 Sám 12:23).

³ Később Pál apostol is ebben az értelemben magyarázta — bár rövidebben — a Zsolt 16:10-et a pizidiai Antiókhia zsinagógájában (ApCsel 13:35-37).

feltámadására kell prófétikusan vonatkoztatni. Ez a modell – gyakran allegóriává szélesedve – évszázadokra meghatározó volt a magyarázattörténetben.⁴

Ezt a tipológiai jellegű prófétikus értelmezést a reformátorok közül még Luther is követte, s csak Kálvin szólaltatta meg először meglepő tisztánlátással e szövegek *sensus litteralisát* (szó szerinti értelmét szemben az átvitt, prófétikus jelentéssel). Pl. a Zsolt 56:14-hez („megmentettél engem a haláltól”) fűzött magyarázatában azt írja: a zsoltáros „világosan bevallja, hogy életét egyedül az ÚRnak köszönheti, azt az életet, melyet elvesztett volna, ha csodálatos módon nem tartatott volna meg”.⁵ Ugyanakkor még ő sem tudott elvonatkoztatni korában uralkodó halál-felfogástól, s ezért kényszerült arra, hogy pl. Zsolt 9:14-ben a „halál kapui” kifejezést „metaphorice” értse, a 30:4-ben pedig „forma loquendi”-ről beszéljen, mikor Dávid holtak hazájából való kivételéről olvasunk.⁶ Kálvin tehát nem Jézus feltámadásának előképét látja a halálból szabadulásról szóló versekben, hanem igyekszik azok elsődleges értelmét feltárni, de ezt az értelmet szerinte mégis költői alakzatok közvetítik.

A XX. sz. első felének magyarázóit is ezen a vonalon haladtak, s a sémiták „eleven képzelőerejének” (Bertholet), „a keleti emberek izzó szenvedélyességének” (Gunkel) tulajdonították a halálból szabadítás beszámolóit, melyek „képletesen”, „túlzóan” (Baumgartner), „hiperbolikusan” (Gressmann), „egészen fantasztikusan” (Gunkel) ábrázolják a történeteket „költői formában” (Stamm). E halálból való szabadulást prózaian és objektív módon egyszerűen csak „a korai haláltól való megmenekülésként” (Nötscher), vagy „betegségből való gyógyulásként” (Baudissin) kell érteni.⁷ Ennek az értelmezésnek az a gyengéje, hogy egy nehezen érthető kifejezést csak akkor kell metaforának, költői alakzatnak érteni, ha szó szerinti értelmezésének kimerültek a lehetőségei.

⁴ Tanulságos áttekinteni pl. a görög egyházatyák Zsolt 116-ról (LXX: Zsolt 114) szóló fennmaradt kommentárjait és homíliáit (Athanasius Alexandrinus: *Expositiones in Psalmos*, PG 27: 469-42, Basilius: *Homiliae super Psalmos*, PG 29: 484-94, Chrysostomus: *Expositiones in Psalmos*, PG 55: 315-19, Eusebius: *Commentaria in Psalmos*, PG 23: 1357-60, Origenes: *Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis)*, PG 12: 1573-76, Theodoretus (Chyrrensis): *Interpretatio in Psalmos*, PG 80: 1796-1800). E szerzők pl. egyöntetűen a zsoltár 9.v-ben található „élők földjén” kifejezését a túlvilági, üdvözült életre vonatkoztatják, hiszen e földi életben nagyon is jelen van a halál.

⁵ „Confirmat ..., se vitam suam Deo acceptam ferre, quia perierat, nisi mirabiliter servatus foret” (CR 59,553).

⁶ A reformátorok közül Kálvin Zsoltárok könyve magyarázatáról a halálból szabadítás témáját illetően H.-J. Kraus írt érdekes tanulmányt („Vom Leben und Tod in den Psalmen”, in *Biblisches-theologische Aufsätze*, 1972, 258-77.).

⁷ A felsorolt szerzők idézett helyeit ld. Barth, 14k.

A XIX. sz. végén és a XX. sz. elején a vallástörténet bűvöletében az Ószövetség kutatóit olyan kérdések foglalkoztatták, mint halhatatlanság, örök élet, élet a halál után, feltámadáshit, lelkekben való hit. A vallástörténet XIX. sz.-i fellendülése után általános és új szempontokat kínáló új tudományág követői a halálból való szabadítást is megpróbálták ennek fényében, szó szerint értelmezni, s ebben a primitív kultúrákban akkor felfedezett animizmus nyújtott segítséget. Ez a hit az antropológia területére átvive azt a meggyőződést jelentette, hogy az ember két különálló részből áll: egy anyagi testből és egy anyagtalan lélekből. A lélek ideiglenesen (alvás, gyengeség, betegség) vagy véglegesen (halál) elhagyhatja a testet. A Zsoltárok könyvében leírt halál tehát a léleknek ideiglenesen a Seolba távozása, a szabadítás pedig a léleknek a testbe visszatérése. A primitív népek felfogása szerint a testi gyengeségnek a lélek távolléte az oka, de az animizmusnak az Ószövetségben alig találjuk nyomát, s még ha fel is tűnik, akkor is csak a népi vallásosság legfeljebb megtúrt jele lehet. Hiszen pl. a test és lélek elkülönülését feltételező halottidézés bár előfordult az Ószövetségben (1 Sám 28:7kk, vö. Ézs 8:19kk), de szigorúan tiltott volt (ld. Lev 19:31, 20:6,27, Deut 18:11, Ézs 8:19k).⁸ Másrészt az Ószövetség szerint a halál után nem folytatódik az élet, s a test és a lélek elválaszthatatlan egységet képeznek, úgyhogy a testtel együtt a lélek is meghal.⁹

A halálból való szabadítás értelmezésében a döntő fordulatot J. Pedersen jelentette,¹⁰ aki következetesen realista módon — tehát olyan kategóriák féltetével, mint „költői alakzat”, „képes beszéd”, „hiperbola” — magyarázta a szabadítás értelmét, s az Ószövetség életről és halálról való felfogásában találta meg az interpretáció kulcsát. Ezen a csapáson indult tovább Christoph Barth is,¹¹ aki a témát németes alaposággal feldolgozta. Azóta az ő eredményeik széles körben elfogadásra találtak az ószövetségi tudományban.¹²

⁸ Egyébként is a holtak nem tudnak semmiről (Préd 9:4-6, vö. Jób 7:9, 14:21; bár néhol a [D] „tudni” igéből származó ׀[D] főnév „az ismerők, tudók” utal a halottak lelkeit megidézőkre, ld. Lev 19:31, Deut 18:11, 1 Sám 28:3, 9, Ézs 8:19 stb.).

⁹ Ld. Num 31:19, Bír 16:30, 2 Sám 19:6, 1 Kir 19:4, Ez 13:19, Jón 4:8. Test és lélek elválaszthatatlan egységet képez: test lélek nélkül csak por lenne, lélekről csak egy konkrét testtel összefüggésben lehet beszélni, mely annak külső megjelenést, látható jelenvalóságot kölcsönöz. Testnek és léleknek a halál állapotában is közös a sorsa.

¹⁰ J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I-II*, Copenhagen 1926, kül. 153kk, 460-70.

¹¹ Ch. Barth, *Die errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947.

¹² Ld. pl. H.W. Wolff, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2001, 12. § (127-48.), H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (Biblischer Kommentar Altes Testament XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979, 6. § 5. „Leben und Tod” (204-11.), C. Westermann, „Gesundheit, Leben und Tod aus der Sicht des Alten Testaments”, in *Erträge der Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien III* (Theologische Bücherei 73), München 1984, 152-65, W. Zimmerli, *Die Weltlichkeit des Alten Testaments* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 327 S), Göttingen 1971, 9. fejezet („Tod und Leben”, 111-24, különösen 119.). Csak Gerhard von

2. A HALÁL

Miféle halál hatalmába kerültek a zsoltárirók, s miféle Seolba jutottnak érezték magukat? Térjünk vissza a Zsolt 116-ra, melynek szerzője azért ad hálát – amennyire ez kivehető e zsoltár többnyire nagyon általános leírásából –, mert megszabadult abból az állapotból, melybe azáltal került, hogy rútul becsapták, vagy szemenszedett hazugságot terjesztettek róla, s ez úgy elkésérítette, hogy így szól: „Kétségbeesésben mondtam: Minden ember hazug!” (11. v.). Ezt a kétségbeesést írja le úgy a zsoltáros, hogy „körülfogtak a halál kötelei, a Seoltól való rettegés fogott el engem” (3. v.), majd pedig ebből a lelkiállapotból kikerülést úgy érzékeli, hogy az ÚR megmentette őt a halálból (8. v.). Egy szóval: a hazugságnak kiszolgáltatottság lelkiállapota a zsoltáros számára a Seolt jelentené?

Milyen más élethelyzetekben érzi úgy a zsoltáriró, hogy a halál hatalmába került?

Ilyen élethelyzetekről az egyéni panaszszoltárok és az egyéni hálaadó zsoltárok számolnak be. Az előbbi arról a nyomorúságról beszél, melyben éppen az imádkozó található, az utóbbi pedig a már elmúlt állapotra tekint vissza. Míg általában a panaszszoltár ad pontosabb, felismerhetőbb képet a szükséghelyzetről, addig a hálaadó zsoltárokban gyakoribb a szorongattatás halállal való azonosítása.

A konkrét élethelyzet megállapítását nemcsak a sok esetben túlságosan általános és költői leírás nehezíti, hanem az is, hogy gyakorta egy szükséghelyzet leírásának elemeit a költő átviszi más szükséghelyzet leírására is, vagy pedig egy konkrét szenvedést a zsoltáros egészen más természetű szimptomák halmozásával nehezen felismerhetővé tesz.

Hogy nem egészen légből kapott a zsoltárok mögött konkrét élethelyzetet feltételezni, azt a Zsoltárok könyvében a Zsolt 107 mutatja, mely egy hálaadó ünnep liturgiája, melynek során a különféle szorultságban levők egyenként köszönetet mondanak a szabadulásért a templomban: a pusztában eltévedők (4-9. v.), a börtönben sínylődők (10-16. v.), a betegek (17-22. v.), a tengeri veszedelembe kerülők (23-32. v.) mind szóhoz jutnak. Ők mindannyian „az ÚRhoz kiáltottak nyomorúságukban, és megszabadította őket szorult helyzetükből” (6.,

Rad gyakorol némi kritikát, de alapjában egyetért Barth-tal („Gerechtigkeit’ und ‘Leben’ in der Kultsprache der Psalmen”, in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [Theologische Bücherei 8], München 1958, 225-47. = *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, 418-37). A modern bibliakutatásban szinte egyedüliként Dahood igyekszik a Zsoltárok könyve halálból való szabadításról szóló kijelentéseit halhatatlanság és feltámadáshit összefüggésében megérteni (*Psalms III* [The Anchor Bible], Garden City, xli-lii). A továbbiakban jelen tanulmány is Barth idézett művének megállapításait veszi alapul.

13., 19., 28. v.). Ilyen „kiáltásokat” őrizett meg számunkra a Zsoltárok könyve.¹³

Azon élethelyzetek között, melyeket fel lehet ismerni a zsoltárokban, leggyakoribb a *betegség*,¹⁴ ami nem csoda, mert a betegség miatti panasz a panaszzsoltárok ősfarmája, melyből a többi, más nyomorúságot leíró panaszzsoltár fokozatosan kiforrott. Ennek nyoma az, hogy a többi szorultság leírására is gyakran alkalmazzák a zsoltárirók a betegség leírásának elemeit.

A betegség leírása évszázadokon át alig változó formában történik: a leírás alanyból és állítmányból álló egyszerű mondatok gondolatpárhuzam formájában történő halmozásából áll, melyben az ige a szenvedés formáját, a főnév az érintett testrészt nevezi meg.¹⁵ Lehetetlen azonban e leírásokból megállapítani, hogy konkrétan mely testrész a beteg, mert a zsoltárosok felfogása szerint ha egy testrész beteg, akkor az egész test — sőt a lélek is — az.¹⁶ Mindenütt megfigyelhető az a tendencia, hogy a betegség az egész emberre kiható radikális fenyegetés. A panaszkodó beteg számára ugyanis fontosabb, hogy betegsége súlyosságát ecsetelje, mint hogy pontos kórképet adjon. Minden betegség meghatározó és közös eleme a gyengeség, tehetetlenség.¹⁷

A betegség okozta szenvedéseket még sokszor nehezíti ellenségeskedés is, nemcsak korábbi gyűlölői (gonoszok, istentelenek) részéről, hanem rokonai közül is,¹⁸ akik ellenségesen viselkednek vele, mivel a betegségét valamilyen bűn jelének tartják.¹⁹ Sőt az Isten is elhagyja,²⁰

¹³ Vannak más ószövetségi helyek, ahol a zsoltárok és Sitz im Lebenjük tetten érhető. Jób könyvében együtt találjuk a konkrét élethelyzetet, és a belőle fakadó panaszzsoltárokat. Gen 28:20kk, 2 Sám 15:7k esetén fenyegető veszedelem, Bír 11:30kk-ban ellenség fenyegetése, 1 Sám 1:11-ben gyermektelenség jelenti azt a helyzetet, melyben az imádság ill. fogadalom születik.

¹⁴ Betegség állhat a következő panaszzsoltárok mögött: Zsolt 6, 13, 22, 27, 28, 31, 35, 51, 71, 88, 102, 109, ill. a következő hálaadó zsoltárok mögött: Zsolt 30, 32, 41, vö. Ézs 38:10-20.

¹⁵ Ld. Zsolt 6:3k, 31:10k, 38:4kk. Gyakoriatok is a betegség leírásánál: Zsolt 22:15, 31:13, 63:2.

¹⁶ Ld. Zsolt 6:3k, 13:3. Jób könyvének panaszai is számos helyen mutatják, hogy a betegség nemcsak a testre (2:5, 7; 7:5; 17:7; 18:13; 19:20; 30:17; 33:19kk), hanem egyúttal a lélekre is (16:13; 19:27; 23:16; 30:16, 27) hatással van.

¹⁷ A héber a betegség és testi gyengeség kifejezésére ugyanazt az igét használja (hlj), ahogy a görög nyelv is (αἰσθενω). A betegség és a halál lényegi rokonságát az is jelzi, hogy az Ószövetség több helyütt a halottak birodalmának lakóit μαῖα „gyengék” névvel illeti. (A halálnak tehát nincs köze a megsemmisüléshez, a halott nem szűnik meg létezni, hanem végzetesen elgyengül.)

¹⁸ Ld. Zsolt 55:13.

¹⁹ Nemcsak a rokonok, hanem általában a kívülállók is a beteg szemére vetnek konkrét bűnököt (Zsolt 13:3, 27:10kk, 32:12, 19, 35:15kk, 41:6kk, 69:5, 27, 39:11, 88:9 stb.), melyek azonban a beteg valódi bűneivel nem esnek egybe. Így válnak a kívülállók hamis vádlókká, ellenségekké (Zsolt 27:10, 31:12, 19, 38:12, 41:10, 88:9, 19, 109:5kk), akikkel szemben a beteg hangsúlyozza ártatlanságát (Zsolt 27:12, 31:19, 32:2, 35:7, 19, 28:20,

elveti²¹ a beteget, elrejtí tőle²² arcát vagy — ami ugyanazt jelenti — haraggal felé fordítja,²³ s nem akarja őt meghallgatni,²⁴ s így a beteg úgy érzi magát, mintha fogoly lenne, akinek segélykiáltását a mélyből senki nem hallja.²⁵

A legtöbb betegségről szóló zsoltárban azonban másféle nyomorúság leírása is megtalálható (ellenségeskedés, fogság, szegénység, balsors, szégyen). Ez a jelenség magyarázható abból a tényből, hogy ezek közül sok lehet a betegség következménye (pl. szégyen, megvetés, rokonok ellenségeskedése), vagy éppen fordítva, a testi betegség lehet különféle lelki nyomorúság következménye (ld. pszichés eredetű, pszichoszomatikus betegségek).²⁶ Természetesen e többféle nyomorúság együttes előfordulása lehet költői eszközök (hasonlat²⁷ és metafora²⁸) használatának is az eredménye.

A panaszzsoltárok célzásai és a hálaadó zsoltárok explicit kijelentései szerint a betegséget a zsoltáríró úgy éli meg, mint a halottak birodalmába való reális kerülést, s nemcsak mint annak elővételezését.

A betegség mellett a *fogság* is a zsoltáríróban halál érzetét kelti. A fogság képére utalnak a „börtön, kötél,²⁹ bilincs, megszabadítani, szabadon engedni” szavak.³⁰ Hogy néhány zsoltár esetében a hátérben

41:13, 69:5, stb., Jób 6:24, 30, 9:17, 20, 10:7, 13:23 stb.). E szituációból érthető számos, az Újszövetség fényében merésznek, önteltnek ható, büntelenséget posztuláló védekezés.

²⁰ Ld. Zsolt 22:2, 38:22, 71:11, 88:6.

²¹ Ld. Zsolt 51:13.

²² Ld. Zsolt 13:2, 22:25, 27:9, 30:8, 69:18, 88:15, 102:3, vö. Jób 13:14, Ézs 53:3.

²³ Ld. Zsolt 31:17, vö. 34:16k, Lev 20:5.

²⁴ Ld. Zsolt 22:25, 31:3, 39:13, 69:17, vö. Jób 9:16.

²⁵ Ld. Zsolt 88:9, vö. 116:3,16, Jón 2:6k, Jób 13:27, 22:10, 36:9.

²⁶ A pszichogén betegségek tünetei gyakran feltűnnek a panaszzsoltároknak: álmatlanság (Zsolt 6:7, 22:3, 77:3,5), étvágytalanság és fogyás (Zsolt 22:18, 102:5k, 109:24), gyengeség, kimerültség (Zsolt 31:10k, 88:16), fájdalomérzet, belső forróság érzése (Zsolt 32:4, 39:4, 102:5), szorongás, üldözöttségérzet (Zsolt 69:22), elidegenedés.

²⁷ A zsoltáríró magát hasonlíítja összetört edényhez (31:13), elszáradt növényhez (32:4), sükethez és némához (38:14), molyhoz (39:12), féreghez (22:7), kiöntött vízhez és megolvadt viaszhoz (22:15).

²⁸ A panaszkodó nevezheti magát metaforikus értelemben betegnek, ha úgy érzi, hogy bűne éppoly nagy, szenvedése éppoly elviselhetetlen, reményése éppoly elveszett, mint egy beteg emberé. Jeremiás próféta például a betegség képeinek felhasználásával beszél prófétai sorsának nehézségeiről (Jer 15:17, 17:14, 20:9k), ill. más alkalommal is (Jer 4:19, 8:18, 21, 23:9, 45:3). Jól ismert ezen kívül a bűnös és megbüntetett nép betegként való leírása az Ószövetségben (ld. pl. Hós 5:12k, Jer 3:22, Ézs 64:5), bajának verés-ként, sebként (חֲקָמָה, חֲקָמָה) való feltüntetése (Hós 6:1, 11, 11:3, 14:4k, Ézs 1:5, 30:26, Mik 1:9, Jer 6:14, 8:11, 15, 22, 14:17, 19, 30:12kk, 46:11, 51:8); a nép boldog állapotának helyreállítására ekkor a apr „gyógyítani” ige használatos.

²⁹ Ld. Zsolt 18:6, 116:3 (vö. 1Pét 3:19, Jel 20:7).

³⁰ A Seolnak vannak kapui (רִצְפוֹתֵי שְׁאוֹל Zsolt 9:14, 107:18, Jób 38:17, Ézs 38:10), reteszei (דְּבָרֵי יָדַיִם Jób 17:16, Jón 2:7, ld. „az alvilág [mélységének] kulcsai” Jel 1:18, 9:1, 20:1). Innen érthető, hogy az evilági börtön hogyan emlékeztetheti a szenvedőt a Seol fogságára.

valódi, szó szerinti fogságot tételezhetünk fel, azt a Zsolt 107 liturgiája valószínűsíti, ahol fogságból szabadultak is hálát adnak a szabadításért (10-16. v.). Ők a börtönt a halál árnyékában ülésként élték meg (10. és 14. v.). Jeremiás próféta panaszénekei is valószínűleg szó szerinti börtönményekre mennek vissza. Ilyen szó szerinti fogságban keletkezhetett a Zsolt 142 és 143. Máskor a fogság metaforikusan más szorongatottságra, bezártságra utal (ld. fentebb a betegségnek fogságként való felfogását). A normális életfunkciók gyakorlásának mindenféle korlátozása átvitt értelemben fogságnak számít.³¹

Az *ellenségeskedés* a panaszszoltárokból csaknem állandó elem, míg a hálaadóakból majdnem teljesen hiányzik. Az ellenségeskedés lehet egy másik, elsődleges nyomorúság következménye, ill. ritkán maga az elsődleges ok a panaszra. Az utóbbi esetben elsősorban háborúról lehet szó, mert az ilyen szoltárokból a panaszt király teszi (Zsolt 18 és 144).³² Sokkal gyakoribb azonban az első, tehát más nyomorúsággal együtt előforduló ellenségeskedés: az ellenségeskedés alapja általában az, hogy minden baj oka valamilyen bűn.³³ Így betegség, gyermek vagy anyagi javak elvesztése, váratlan megszégyenülés és szegénység az érintettek gyakran izoláltságot,³⁴ szemrehányást, csúfolódást, megvetést és ellenségeskedést szerez. Az ellenségeskedés sokféle formában fejeződik ki tettekben (pl. harc, háború) és szavakban (hírbe hozás, rágalom, szemrehányás, vádaskodás egy harmadik előtt;³⁵ kicsúfolás, káröröm³⁶). A támadások leírására sokszor szolgál a (hajtó) vadászat (háló, kötél, csapda, verem), háború (bekerítés, nyíl, íj, kard, ostrom), vadállatok (oroszlán), útonálló és vihar képe.

Az ellenségeskedés megtapasztalása is lehet a panaszt tevő számára a halál birodalmában tartózkodással egyenértékű,³⁷ ha az ellensé-

³¹ Pl. az ellenség szorongatása, az imádkozó hite, vagy hamis vádak miatti zaklatás és üldözés (Zsolt 18:19k, 30, 49, 144:11), szegénység, balsors, gyámoltalanság, lelki szűkségek (Zsolt 54:9, 56:14, vö. Ézs 61:1).

³² Elképzelhető azonban az is, hogy később a nép tagjai is mondtak panaszéneket ellenségeskedés miatt háborúban, diaszpórában pogányoktól körülvéve, vagy személyes környezetükben kialakult konfliktus miatt.

³³ Jóbot barátai a betegsége miatt vétkesnek tartják, s titkos bűnnel gyanúsítják meg. Az ÚR szolgálja „fájdalmak férfija, betegség ismerője”, s ezért Izráel rajta az ÚR büntetését látta, s megvetendőnek tekintette (Ézs 53). Míután Dávidot fia elűzte Jeruzsálemből, a király megvetés és tényleges támadás céltáblája is lett (2 Sám 16:5kk).

³⁴ Ld. Zsolt 38:12, 69:9, 88:19, vö. Jób 19:13k.

³⁵ Ld. Zsolt 10:7, 27:12, 35:11, 38:13, 20k, 41:6k, 52:4, 55: 4, 10, 57:5, 59:13, 62:5, 64:7kk, 69:5k, 71:10kk, 86:14, 109, vö. Jer 20:10, Jób 16:10, 19:2kk).

³⁶ Ld. Zsolt 22:8, 35:16, 19, 42:11, 69:10k.

³⁷ Míg az ószövetségi felfogás szerint az élet elengedhetetlen része a közösség az embertársakkal (elsősorban rokonokkal, barátokkal), addig a halál minden korábbi emberi kapcsolat elvesztését jelenti, ami eddig az élők világához, s így magához az élethez kapcsolta az embert. Seol a „feledés földje” (Zsolt 88:13). Az élők világából nyomtalanul

geskedés elsődleges problémája volt,³⁸ ha azonban más nyomorúságokkal együtt fordult elő, akkor a hálaadó zsoltárokból rendszerint elmarad a belőle való szabadítás megemlítése, mert a baj elsődleges okának megszűntével az is magától elhárult.

E három fő panaszforráson (betegség, fogság, ellenségeskedés) kívül még sok olyan élethelyzettel találkozunk a Zsoltárok könyvében, melyeknek pontos meghatározása legyőzhetetlen nehézségekbe ütközik részben a túl általános leírás, részben a felhasznált képek többértelműsége miatt.³⁹ E panaszok mögött állhat balszerencse, szegénység, éhség, különösen a kései zsoltárokból valamilyen lelki zaklatottság. A legfontosabb utalások az élethelyzetre: óceán ($\mu\gamma$,⁴⁰ $\mu\gamma\text{Bir}^*$ $\mu\gamma\text{m}^*$ $^*F_{\text{v}}\#$ ⁴¹ hl $\text{h}[\text{xm}]$,⁴² l [$\text{Yl b} | \text{y} | \text{j} | \text{j}$],⁴³ μ/hT ,⁴⁴ $\#m$,⁴⁵) és hullámok ($rB\text{v}tj$,⁴⁶ l $\#$,⁴⁷ $\mu\gamma\text{m}^*$ $yQm\#<$ $\#m$,⁴⁸ $\mu\gamma\text{m}^*$ t l $Bv\#9$),⁵⁰ nyomorult (γm ,⁵¹) és szegény ($-\text{y}b\text{b}\alpha$),⁵² szegény és gyalázat ($\text{hPr}j$, hMl K , ill. v/B *ige*);⁵³ meginni (Fm), megbotlani ($l \text{vK}$) és elesni

– azaz utódok nélkül – való távozást az Ószövetség nagy csapásnak érezte, s a vétkesek számára érezte igazságos büntetésnek, hogy „nevük kitoröltetik Izraelből”.

A Seolban az emberi kapcsolattartás két legfontosabb eszköze (a látás és beszéd) többé nem használható: a holtak birodalmában sötétség és csend honol. A sötétség a Seol leírásaiban gyakran előfordul (Zsolt 49:20, 88:7, 13; Jób 10:21k, 18:18, 38:17). „A csend” ($\text{hm}D$) pedig a Seol némaságát jelenti (Zsolt 94:17, 115:17, vö. 31:18). A Seolban legfeljebb a megidézett halottak suttogása ($^*p\text{x}$ pilpél) hallik (Ézs 8:19, 29:4); s csak a költői képzelet beszélteti a holtakat (Ézs 14, Ez 32).

Így az emberi kapcsolatok romlása, vagy megszűnése már a Seolban uralkodó állapotokat vetíti előre az ellenségeskedést megtapasztaló számára.

³⁸ Pl. Zsolt 18:6, 144:7.

³⁹ Például semmi konkrét utalást nem találunk a Zsolt 9:14-21, 25, 116, 86, 130 fejezetekben a panasz vagy a hálaadás okára (vö. Jón 2).

⁴⁰ Ld. Zsolt 46:3, JSir 2:13, Jób 26:5kk.

⁴¹ Ld. Zsolt 32:6.

⁴² Ld. Zsolt 68:23, 69:3, 16, 88:7, 107:24, Jón 2:4.

⁴³ Ld. Zsolt 18:5, vö. 2 Sám 22:5, Zsolt 124:4.

⁴⁴ Ld. Zsolt 42:8, 71:20, 77:17, Jón 2:6, Ex 15:5, 8.

⁴⁵ Ld. Zsolt 40:3, 69:3.

⁴⁶ Ld. Zsolt 42:8, 88:8, Jón 2:4, 2 Sám 22:5.

⁴⁷ Ld. Zsolt 42:8, Jón 2:14.

⁴⁸ Ld. Zsolt 69:3, 15, vö. 130:1.

⁴⁹ Ld. Zsolt 69:3, 16.

⁵⁰ Betegsége enged következtetni: Zsolt 32:6, 71:20 (ld. qeré), 88:7k., vö. Jób 27:20, ellenségeskedésre: Zsolt 18:5k, 17k, 144:7. A vízáradat és hullám jelentése bizonytalan: Zsolt 40:3, 42:8, 69:2k, 15k, 130:1, vö. Jón 2.

⁵¹ Betegekkel kapcsolatban: Zsolt 31:8, 88:10, 16, 102:1, fogolyról: Zsolt 107:10, ellenségtől sújtottról: Zsolt 9:14, 35:10, 56:9, 140:13, bizonytalan értelmű: Zsolt 25:18, 34:7, 40:18, 69:30, 86:1, 107:41, 119:50, 92, 153, vö. JSir 3, Jób 10:15.

⁵² Ld. Zsolt 9:19, 70:6, 86:1, 109:16, 22, 140:13, vö. Ézs 14:30, Jer 20:13.

⁵³ Beteggel kapcsolatban: Zsolt 22:7k, 31:2, 12, 18, 39:9, 71:1, 102:9, 109:25, ellenségtől szenvedővel: Zsolt 55:13, 69:7-12, vö. Jer 17:18, 20:18, meghatározhatatlan helyzetre vonatkozóan: Zsolt 4:3, 25:2, 20, 42:11, 119:6, 22, 31, 39, 78, 80, 116.

(l ph);⁵⁴ baj (h[r]) és szorult helyzet (hrx).⁵⁵ E szavak szinte mindegyike utalhat betegségre, sok közülük ellenségeskedésre is.

Ezeket az élethelyzeteket tehát a zsoldárírók úgy élték át, hogy a sír közelében érezték magukat, sőt egyenesen a Seolba szállónak, noha nyilvánvalóan a mai fogalmaink szerint életben voltak, az – orvosi műszóval élve – exitus nem állt be. Ilyen esetekben a halottak birodalmába kerülés túl általános tapasztalat, hogy pusztán költői képnek, túlzásnak, hiperbolának vagy metaforának tartjuk. A zsoldárírók reálisan érezték szorult helyzetükben a halál árnyékának rájuk vetülését, a halál köteleinek ellenállhatatlan vonzását, s a halál kapuiban, vagy egyenesen a Seol markában találták magukat. Nem pusztán „lélemben”, a fantáziájuk révén, a költői képzelet szárnyain szálldosva érezték a Seol közelségét, hanem valóságosan, a saját bőrükön és testükben tapasztalták azt meg. Életterük szűkülésében, életük fogyásában már a halál erői nyilvánulnak meg. A halál ezen élethelyzetekben agresszíven kilép a birodalmából,⁵⁶ s behatol az élet területére, s hozzálát a meghódított területen a maga uralmát kiépíteni, a leigázott területet lassan saját magáévá átalakítani. Míg az életre az jellemző, hogy az embernek ideje van a benne, helyzetében potenciálisan meglévőt kibontakoztatni, addig a halál a *betegség* révén már elkezd megfosztani az embert az idejétől. Az élet szabad mozgási és kibontakozási lehetőséget, azaz szabadságot jelent, a halál a *fogság* révén erősen korlátozza e lehetőségeket egészen addig, amíg az emberekből [μyapri] („gyenge”), azaz a Seolban céltalanul bolyongó árnyak lesznek. Az élet elképzelhetetlen emberrel és Istennel való közösség nélkül, s a halál az *ellenségeskedés* által elkezd az emberi közösséget rombolni, egészen addig, amíg az a „felejtés földjén” teljesen meg nem szűnik, s az Istennel való kapcsolatot is fel nem számolja az Isten arcától elrejtettséggel, azáltal, hogy elnémítja az élet fő jellemzőjét, az ÚR dicséretét.

A zsoldáríró reálisan, valóban a Seol hatalmában érzi magát, de még egyelőre csak részlegesen. Állapota hasonló a halottakéhoz, de nem azonos azzal: lényeges ponton eltér attól abban, hogy nem teljes és korlátlan a Seol hatalma. A halál árnyéka vetül még csak a szükségben szenvedőre, s egyelőre csak a halál kapuiban áll,⁵⁷ de a halál már teljes súlyával ránehezedik. A zsoldáros soha nem azonosítja magát

⁵⁴ Betegről: Zsolt 13:5, 27:11, 30:7, 31:9, 35:15, 38:17k, 109:24, ellenség által háborítottól: Zsolt 18:37, 56:7, 14, 57:7, 140:5, 141:9, bizonytalan: Zsolt 5:9, 10:6, 17:5, 26:12, 34:6, 40:3, 55:23, 62:3, 7, vö. 1 Sám 2:4, Péld 13:17, 17:20.

⁵⁵ Beteg emberről: Zsolt 22:12, 31:8, 77:3, fogolyról: Zsolt 107:12, 142:3, ellenség által szorongatottól: Zsolt 54:9, 138:7, bizonytalan értelemben: Zsolt 86:7, 116:3, 118:5, stb.

⁵⁶ A halál ezen offenzív vonását fejezik ki azok a képek, melyek azt egy minden élőt elnyelni akaró szörnyhöz hasonlítják: Zsolt 18:5, 116:3, Ézs 5:14, Hab 2:5, Péld 27:20, 30:16.

⁵⁷ Ld. pl. Zsolt 88:4, 107:18, vö. Jób 33:22.

egy halottal — még ha a Seolban érzi is magát, csak hasonlónak (K) prepozíció) érzi magát hozzájuk.⁵⁸ A szakadék szélén áll, s elvesztette lába alól a biztos talajt.⁵⁹ Képtelen önmagán segíteni, de más sincs, aki segítene.⁶⁰ Ha Isten azonban azonnal nem avatkozik be, hamarosan késő lesz. Számára még a panasz pillanatában nincs késő, de a halottak számára igen.⁶¹ Ezért kiált fel gyakran és jellemző módon a panaszzsoltárok írója: „siess!” (hvlj, ⁶² rhm⁶³).

3. SZABADÍTÁS A HALÁLBÓL

Hogyan írják le a panasz- és hálaadó zsoltárok a halál hatalmából való szabadulást közelebről? Ki a szabadító? Milyen sajátos elképzelés rejlik a szabadítás leírásai mögött? Melyek a szabadulást kifejező jellegzetes igék?

Az ószövetségi gondolkozás szerint a Seol az Istentől távoli hely, ahol az Isten hiánya a meghatározó, hiszen az ÚR az élet Istene, akinek nincs köze a halálhoz: az ÚR nem olyan, mint a környező népek termékenység istenei (Egyiptomban Ozírisz, Mezopotámiában Tammuz,⁶⁴ Szíriában Adonisz⁶⁵), akik élnek és meghalnak, majd újjáélednek.⁶⁶ Minden, ami bármi módon kapcsolatban áll a halállal, az tisztátalan az ÚR előtt, azaz vele összeegyeztethetetlen.⁶⁷ A halottak kikerültek az ÚR hatalmának hatásköréből.⁶⁸ Mindazonáltal a monoteiz-

⁵⁸ Ld. Zsolt 31:13, 88:5, 143:3, vö. JSir 3:6, Zsolt 28:1.

⁵⁹ Ld. Zsolt 38:18.

⁶⁰ l yXm' yjat Zsolt 7:3, 50:22.

⁶¹ A Seolban már nem lehet úgy Isten szabadító munkájára számítani, mint az élőkh földjén, nem lehet megemlékezni csodáiról, s azt dicséretben kifejezésre juttatni (ld. Zsolt 6:6, 88:11-13, Ézs 38:18k).

⁶² Ld. Zsolt 22:20, 38:23, 70:12, 71:2, 141:1.

⁶³ Ld. Zsolt 69:18, 102:3, 143:7.

⁶⁴ A vallásos szinkretizmus idején Tammuz kultuszának Jeruzsálemben is akadtak hívei (ld. Ez 8:14).

⁶⁵ Valószínűleg Adonisz isten jelképei Ézs 1:29-ben emlegetett kedvelt fák és kertek, Ézs 17:10-ben a szabadító Istennel szembeállított ültetvények és idegen vesszők. Hős 6:1k pedig lehet, hogy egy eredetileg Adoniszról szóló énekből megmaradt, közmondásszerű fordulatot idéz.

⁶⁶ Az idegen istenek elleni polémiában gyakran hangsúlyozza az Ószövetség, hogy az ÚR „élő Isten”: ld. Józs 3:10, 2 Kir 19:4, Hős 2:1. Az ÚR „nem hal meg” (Hab 1:12), „az ÚR él” (Zsolt 18:47).

⁶⁷ Ld. pl. Num 19:11 a holttestről, Num 19:16 az emberi csontokról és sírról, Lev 11:32-35 pedig az ezekkel érintkező edényekről, ruhadarabokról, kemencéről mondja, hogy tisztátalanná tesz. A halál tisztátalan voltából magyarázhatók azok a szigorú tiltások, melyek a halottidézésre vonatkoznak az Ószövetségben (pl. Lev 19:31, 20:6, 27, Deut 18:11).

⁶⁸ Ld. Zsolt 88:6 (a halottak „kikerültek kezedből” azaz hatalmadból); amikor Jób a „porba fekszik”, akkor még az Isten is hiába keresi (Jób 7:21). A Seolban az ÚR már nem tesz csodát a halottakkal, ott ismeretlenek csodái (Zsolt 88:11-13).

mus és az ÚR mindenhatóságába vetett hit kizárja annak lehetőségét, hogy a Seolban egy második isten legyen az úr; az Ószövetség számára elképzelhetetlen a halottak birodalmának ÚRtól független, önálló léte. A Seolban sem lehet Isten elől elrejtőzni.⁶⁹ A Seoltól fenyegetettek csak hozzá folyamodnak segítségért a halállal szemben, mert Ő afelett is rendelkezik. Egyedül Ő dönt a halál birodalmába való belépésről,⁷⁰ s azt egyedül Ő akadályozhatja meg, sőt egyedül Ő képes onnan visszahozni,⁷¹ hiszen Ő az élet forrása (Zsolt 36:8-10), s az ÚR a Seolból szabadító.

E szabadulás folyamatát leíró igéket 3 nagy csoportba lehet osztani eredeti jelentésük alapján. A legnagyobb és leggyakoribb csoportot azok az igék alkotják, melyek a szabadítást térben való – mégpedig rendszerint felfelé irányuló – mozgásként, *helyváltoztatásként* jelenítik meg (topográfiai aspektus). Az imádkozó ugyanis a sírba szállókhöz⁷² lett hasonló, a mélyből kiált, vadász vermébe, sötét börtönverembe, sírba került le, az alvilágba jutott. Mindezek a helymegjelölések a Seolt valahová a földkorong, az élők földje alá helyezik.⁷³ Az ÚR a szükségét szenvedőt ezért „kiragadja, kihúzza” (l xlt hifil, hxP; j vm hifil) a halálból. Más igék a Seol fogság jellegét hangsúlyozzák, amelyből korlátok nélküli, szabad területre „kihozza, kivezeti” (axy hifil) az ÚR az imádkozót, számára „széles teret ad” ([vy hifil valószínű eredeti jelentése), „kiszélesíti” (bj r hifil) a szorosságot,⁷⁴ őt „szabadon engedi” (fl m és fl P piél, Ál j : piél). Megint más leírások a Seol mélyben elterüléséből kiindulva arról számolnak be, hogy az ÚR „felhossa” (hl : hifil), mintegy a vízből „kimeri” (hl D piél), „felemeli” (p ll r pólél, bj c : piél) a halálban lévő, őt valamilyen menedékhelyen „biztonságba helyezi” (rt s hifil), vagy korábbi helyére, az élők földjére „visszahozza, -téríti” (bl v pólél és hifil), őt jelenlegi helyéről „elragadja” (j ql).

A szabadítás igéinek egy másik, sokkal kisebb csoportja *kiváltással* kapcsolatos. Tehát nem a halál birodalmának elhelyezkedése a hangsúlyos, hanem az, hogy kinek vagy minek a birtokában, hatalma alatt

⁶⁹ Ld. Zsolt 139:8, Ám 9:2 (az Isten ítélete elől nem lehet a Seolban elbújni).

⁷⁰ Ld. „a sír mélyére juttattál” (Zsolt 88:7), vö. Ám 6:9k, ahol nyilvánvalóan az ÚR az oka a haláleseteknek.

⁷¹ Ld. 1 Sám 2:6, Deut 32:39.

⁷² r/B ydr y: Zsolt 28:1, 30:4, 88:5, 107:23, 143:7, Ézs 14:19, 38:18, Ez 32:23.

⁷³ A yt j l „lenti” melléknév gyakran minősíti a Seol helyét (Zsolt 63:10, 86:13, 88:7, 139:15, J Sír 3:55). Ez a helymeghatározás bizonyára a Seolnak az élők világától való határozott elkülönülését hivatott kifejezni; a Seol gyakran az égtől is – azaz Isten lakóhelyétől – lehető legtávolabb eső hely: Zsolt 139:8, Ám 9:2, Jób 11:8, Ézs 7:11.

⁷⁴ Ezen igék szemantikai ellentétpárja a r r x gyök („összenyomottnak, szűknek, keskenynek lenni”) és a belőle képezett hr x főnév („szorosság”), mely a „baj, csapás” általános kifejezőjévé lett (vö. magyarban a nyomni és a nyomorúság szót).

van a szükséget szenvedő (forenzikus aspektus).⁷⁵ A *hdP* és *laḡ* ige olyan kereskedelmijogi eljárást ír le, melynek során személyek, ingatlanok vagy tárgyak nemcsak gazdát cserélnek egy bizonyos vételár kifizetése után (mint a megszokott vásárlást kifejező *hmq* igével jelölt tranzakció esetén), hanem a kiváltott személy vagy áru korábbi helyzetéhez képest kedvezőbb, jobb vagy eredeti birtokviszonyba (vissza)kerül. A *laḡ* igével kifejezett kiváltás a közeli hozzátartozó számára szent kötelesség volt, a *hdP* viszont teljesen önkéntes jótettet jelentett.

Végül a szabadítás folyamatát leíró igék harmadik csoportja *seḡt-seḡrōl* beszél. A segítség bizonyos körülmények között egyet jelent a szabadítással. A nyomorúságban lévő segítségért kiált, mert önmaga nem boldogul egyedül. Számára Isten segítése a végső reménység, és az egyetlen lehetőség. Ebben a helyzetben a segítség éppen olyan sokat jelent, mint a szabadítás, s nem pusztán együttműködésről van szó. A gyámoltalan, tehetetlen embernek Isten „segítségére siet” (*rʾī*), a megingónak, megbotlónak, elesőnek⁷⁶ szilárd talajt ad a lába alá, és „megerősíti” (*qz* : és *𐤎𐤍* *hifil*), azaz stabilá teszi helyzetét, „támogatja” őt (*JmS*; *d[š]*). A veszélytől fenyegetettet „megőrzi” (*rxti*) és „megóvja, megvédi” (*rmv*). Míg az eddig felsorolt igék a szükséget szenvedők minden csoportjának szabadítására használatosak voltak, addig a „meggyógyít (sebet)” (*apr*) és az „életre kelt, megelevenít” (*hyj* : *piel*) ige csak betegek esetén fordul elő.

A fent számba vett igékkel leírt szabadítás következtében milyen új helyzet áll elő az imádkozó sorsában? Néha egyértelműen testi gyógyulásról⁷⁷ olvasunk, más zsolttárok fogságból kiszabadulást feltételeznek, biztonságot és békét az ellenségek zaklatásaival szemben, boldog és áldott élet helyreállítását, a kétségbeesett vigasztalását, oltalomra találást, és a bűneinek bocsánatát.⁷⁸ Ez a megszabadítottból természete-

⁷⁵ A kiváltást, a kereskedelmi jogból vett képet feltételező igék használatát nyilvánvalóan elősegítette a halálnak itt-ott felbukkanó megszemélyesítése, melyhez a kánaáni Mót isten nevét vették kölcsön a szentírók (ld. pl. Jer 9:20). A Seol név is használatos ilyen értelemben (a héber Bibliában a Seol szó mindig névelő nélkül áll, mint a tulajdonnevek): csillapíthatatlan étvágya van (Ézs 5:14, Hab 2:5, Péld 27:20, 30:15k), elnyel (Péld 1:12, Zsolt 141:7), szövetséget lehet vele kötni (Ézs 28:15, 18), birtokából ki lehet váltani (Hós 13:14), sőt talán a Metuzsálem (Gen 4:18, *l av/ltm*) névben („Seol [*l av*] embere”) teofor elemként is megjelenik.

⁷⁶ Ld. 54. lábjegyzethez tartozó héber szavakat, melyek jelentésében az a közös, hogy a velük jellemzettnek nincs biztos talaj a lába alatt, hiányzik az erő a talpon maradáshoz, azaz a szükség nyomásának ellenállni. Ezért az ilyen ember úgy érzi, hogy bizonytalan, mocsáros talajon áll, vagy feneketlen mélységbe süllyed, kicsúszott a talaj a lába alól. Számára tehát a szabadítás egyet jelent erő, biztonság és szilárdság biztosításával, s — képes beszédben — sziklára állítással.

⁷⁷ Ld. Zsolt 30:3, 103:3b.

⁷⁸ A különféle szükséghelyzetek közül csak a betegséggel kapcsolatban esik szó a Zsoltárok könyvében bűnről (Zsolt 25:7, 38:4k, 19, 39:12, 51:3k, 9, 11, 107:17), s ezért

tes reakcióként örömet (הֵי מִצִּי) , ujjongást (לֵי) és vigasságot (אִתֵּךְ)⁷⁹ vált ki („Gyászomat öröme fordítottad, leoldoztad gyászruhámat, és örömbé öltöztettél.” Zsolt 30:12), ami a szomorúság és panasz helyére lép, s amelyet magától értetődően meg akar osztani a kegyesekkel.⁸⁰ De az öröm az igazi élet ismertetőjele is. Az örömmel szorosan összefügg a hálaadás és fogadalom, melyet a panaszszóltárban a szenvedő megígér, a hálaadó énekben és hálaáldozatban (הֲדַתְּ יְיָ בְּזֶרְעֶךָ⁸¹ הֲדַתְּ⁸²) pedig teljesíti. Az Isten dicsérete is az élet elidegeníthetetlen jele: csak az élők képesek az URat magasztalni.⁸³ Végül pedig a megszabadult ember kiváltsága, hogy az UR orcáját láthatja, amely csak az egyenesek előtt ragyog fel (Zsolt 11:7). Az Isten látása a keleti ember számára egyet jelentett az élettel, s nem pusztán annak költői képe volt, hogy a hívő megjelenhetett a templomban. Az látja az URat, aki megtapasztalta magán az Isten megszabadítását a halál fogságából. Az UR előtt lenni szabadításával, segítségével egyenértékű, míg a tőle távollét, és elválasztottság csak szorongattatást jelenthet.⁸⁴ Ezért a halál szorításából megszabadultak láthatják az UR orcáját (הֲזֵי אֵלֶיךָ, Zsolt 17:15), szemlélhetik jóságát (הֲחַיֵּבְךָ לְפָנַי תִּתְּנֵנִי Zsolt 27:13), állhatnak örökre (מִן הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹלָם Zsolt 41:13), lakhatnak (עֲנֵן פֶּתַח וּפְרִי יְהוָה בְּכָל יוֹם Zsolt 140:14) és járhatnak Őelőtte az élet világosságában (מִן הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹלָם Zsolt 56:14). Már az ószövetségi kegyes is a halálból szabadítást megtapasztalva bizalommal nézhetett szembe a halál kihívásával: „az UR színe előtt járok az élők földjén” (מִן הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹלָם הֲחַיֵּבְךָ לְפָנַי יְיָ הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹלָם Zsolt 116:9).⁸⁵



The Motif of the Deliverance from the Death in the Book of Psalms

Zoltán Hamar

megbocsátásról csak a gyógyulással összefüggésben beszélnek a zsoltárirók (Zsolt 32:5, 41:5, 103:3k, 107:20, 130:3k, vö. Ézs 33:24).

⁷⁹ Az öröm mindegyik fajta szabadulás esetén előfordul: Zsolt 9:3, 28:7, 30:12, 31:8, 43:4, 71:23, 97:11k, vö. Jób 33:26, 1 Sám 2:1.

⁸⁰ Pl. Zsolt 32:11, 35:27, 69:33.

⁸¹ Ld. Zsolt 107:22, 116:17.

⁸² Ld. Zsolt 50:14, 23, 56:13.

⁸³ Ld. Zsolt 6:6, 30:10, 88:11-13, 115:17, vö. Ézs 38:18k.

⁸⁴ Ld. Zsolt 31:23, 51:13.

⁸⁵ Ez persze nem jelentett az ószövetségi ember számára a biológiai halál kérdésére végleges megoldást — itt ugyanis a jelenvalónak érzett halál közeli állapotból való megszabadulásról volt szó —, hiszen jól tudta, hogy egyszer eljön az elkerülhetetlen halál. A látszólag a halál utáni életéről, feltámadásról szóló szakaszok (Zsolt 16:9-11, 17:15, 27:13, 49:16, 73:24-26) pontos jelentése vitatott az exegéták körében, de a modern magyarázók többsége nem lát bennük egyértelmű utalást az örök életre, feltámadásra.

DEMITIZÁLÁS AZ ÓSZÖVETSÉG VÁLASZA A HALÁL KIHÍVÁSÁRA

Zsengellér József
PRTA — Pápa

1. Mitologikus képzetek; 1.1. A halál mítosza; 1.2. A halott mítosza; 1.3. A halál világának mítosza; 2. Demitizálás; 2.1. A demitizálás pozitív eredményei; 2.2. A demitizálás negatív eredményei

Az ókori Kelet vallásaiban igen fontos szerepet játszanak az ember életének különböző fázisai, különösen a születés és a halál. Mivel a látható és érzékelhető szférájának határát érintik, a felfoghatatlan és beláthatatlan tartományával találkozik esetükben az ember. Az emberi fantázia gazdag tárházából folyamatosan újat hozva elő színesíti ezt a területet. Így lesz egy az élők világával azonos rendszerű és hasonló relációkkal bíró létforma, melyet számtalan történet, párbeszéd, szabály és törvény foglal nem szisztematizált módon, de mégis rendszerbe. Ezt a rendszert nevezzük általánosságban mitológiának, az egyes kérdésköröket mítosznak. A halállal kapcsolatban három ilyen kérdéskör vizsgálható: a halál mítosza, a halott mítosza és a halál világának mítosza.

1. MITOLOGIKUS KÉPZETEK

1.1. *A halál mítosza*

Az élőbből a halottba történő átmenet, a halál folyamata ennek az egész jelenségnek a kiindulópontja. Ezzel találkozik minden élő, akár természetes úton, akár erőszakos módon megy végbe a meghalás. A test erőtlenné válása, a légzés leállása, a vér kifolyása, a szem lecsukódása, a szívverés megszűnése kísérőjelenségei a halálnak. Megtapasztalása nyomán az esemény, amint a születés is, kiemelkedik az emberi min-

dennapok természetes folyamatából és különleges erő(k) megjelenésének értékelhető. Az ember nem tud ellene tenni, ereje és képessége nem terjed tovább, legfeljebb előidézni tudja gyilkolással. Nálánál hatalmasabb erők játékának érezve magát, történetekbe fogalja a meghalást, ezek a történetek a halálról a halált okozó erőkről szóló mítoszok.¹ Istenek az urai és irányítói ezeknek az erőknek, mint élet és halál urai vagy istenei. Ilyen a sumer Ereskigal, az akkád Nergal,² vagy az egyiptomi Hathor, mégis csupán egyetlen olyan istenalak van az ókori pantheonokban, aki nem egyszerűen az alvilág ura, vagy nem élet-halál felett uralkodó istenség, hanem kifejezetten a halál istene, és ez az ugariti Mót. Már neve is mutatja, hogy ő maga a Halál. Jóllehet birodalma, mint az alvilág, a halottak birodalma tűnik elénk a Baállal vívott küzdelmét leíró történet során, mégis benne valóban perszonalizálódik a halál eseménye,³ szemben a többi vallásban speciális szerepeket és feladatokat betöltő istenekkel, állatistenekkel (Anubisz, Ozirisz).⁴ A történetek és az istenség is rémisztő, kétségbeejtő, félelmet keltő. Vagyis a halál a mítoszok értelmezésében rossz, negatív jelenség. Nem véletlen, hogy számos mitológikus alak azon fáradozik, hogy elérje a halhatatlanságot, hogy elkerülje a halált.⁵ S az sem véletlen, hogy az uralkodók ókori köszöntése, megszólítása gyakran tartalmazta a „Király örökké élj!” formulát. Ennek ellenére a halál vágyható és szerethető is a maga különleges voltával, földi szenvedésen túli állapotával, ez azonban már a következő részletekhez vezet minket.⁶

¹ Lásd pl. H.P. Müller, „Drei Deutungen der Todes: Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch,” in *Altes Testament und christlicher Glaube* (JBTH 6, szerk. I. Balderman), Neukirchen-Vluyn 1991, 117-34.

² Ereskigal jelen van az akkád pantheonban is azonos funkcióval. Nergal a férje. Kettejük mítoszáat (Nergal és Ereskigal) magyarul lásd in Rákos Sándor és Komoróczy Géza ford., *Gilgames. Agyagtáblák üzenete*, Bukarest 1986, 40-43. H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients*, Berlin 1987, 126-29.

³ M. Dietrich és O. Loretz, „Der Tod Baals als Rache Mots für die Vernichtung Leviathans in KTU 1.5 I 1-8”, *UF* 12 (1980) 404-07. B. Margalit, *A Matter of Life and Death. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6)* (AOAT 206), Neukirchen-Vluyn 1980. M. Dietrich és O. Loretz, „mt 'Mot, Tod' und mt 'Krieger, Held' im Ugaritischen”, *UF* 22 (1990) 57-65. A mítosz magyarul Maróth Miklós ford., *Baal és Anat. Ugariti eposzok* (Prométheusz könyvek 10.) Budapest 1986, 32-40.

⁴ Az egyiptomi istenek feladatairól lásd S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 16-43. Kákosy L., *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Budapest 1998, 312-38.

⁵ Vö. M. Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, Budapest 1994, 70-73. Komoróczy G., *A sumer irodalmi hagyomány*, Budapest 1979, 476-515. különösen a sumér és akkád változat irodalmi és vallástörténeti motívumait vizsgálja (Az alfejezet címe: Az akkád epika és sumer forrásai). A sumer változat magyar fordítását lásd Komoróczy G., „Fénylő ölednek édes örömeiben...” *A sumer irodalom kistükre*, Budapest 1983, 182-96. Az akkád eposzt: Rákos és Komoróczy, *Gilgames*, 64-141.

⁶ A halál utáni vágy és annak elfogadható, sőt szerethető voltát részletezi J.C. de Moor, „Lovable Death in Ancient Near East”, *UF* 22 (1990) 233-45. illetve kifejezetten

1.2. A halott mítosza

A halál eseményének beköszöntével az ember egy másik formába megy át, ettől kezdve ő a halott. A primitív kultúrákban a halott testének elfogyasztásával ereje átmegy az őt megevőkbe, illetve agyvelejével tudása, bölcsessége is megszerezhető. Ezt az ún. élvező totemizmust azonban legtöbb esetben meggátolta a megváltozott létformától való félelem. Így a halott félelmetessé és különlegessé vált. Ő maga lett tisztelet tárgyává.⁷ Az ember halottként, mint egy ismeretlen tudásnak és hatalomnak a részese fenséges és rémisztó is egyben,⁸ akit területenként másféle tiszteletben részesítettek.⁹ A kialakuló halottkultusz a meghalt, majd istenné lett alakok köré csoportosul. Ilyenek például a korábban királyként uralkodó, majd az egyiptomi túlvilág urává lett Ozirisz, a már említett ugariti Mót, vagy a sumér Ereskigál.¹⁰ A halottak táplálása általánosan elterjedt volt, testük épségének megőrzése eltérő mértékben, de majdnem mindenütt jelen volt valamilyen formában. Legteljesebben az egyiptomi mumifikálás valósította meg ezt a törekvést. A másutt is ismeretes halotti maszk és ruha vagy testszerű szarkofágok mellett a test lehető legtökéletesebb konzerválására törekedtek.¹¹ Az egyes fáraók halotti templomai szintén ennek a halott tiszteletnek teremtették meg a terét. Jóllehet az itt gyakorolt pontos kultuszi liturgiáról nincsen tudomásunk, az a tény, hogy az egyes halottaknak¹² épített templomok általában nem maguk a temetkezési

Ugaritra szűkítve J.F. Healey, „The Ugaritic Death: Some Life Issues”, *UF* 18 (1986) 27-32.

⁷ A halottakkal kapcsolatos általános hiedelmeket részletezi C. Van der Leeuw, *A vallás fenomenológiája*, Budapest 2001, 112-17. 188-90. Hahn I., *Istenek és népek*, Budapest 1980, 36-39; Vö. Varga Zsigmond, *Általános vallástörténet*, II. köt. Debrecen, Animizmus és Totemizmus fejezetek. A halottiszteletről lásd még M. Dietrich és O. Loretz, „Totenverehrung in Mari (12803) und Ugarit (KTU 1.161)”, *UF* 12 (1980) 381-82.

⁸ A halottak evilági ismereteken túli tudásának megszerzésére külön „tudományág” alakult ki, a nekromantika. Vö. J. Tropper, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und Alten Testament* (AOAT 223), Neukirchen-Vluyn 1989.

⁹ Vö. A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispun) im alten Mesopotamien* (AOAT 216), Neukirchen-Vluyn 1985. O. Loretz, „Stelen und Sohnespflicht in Totenkult Kanaans und Israels: skn (KTU 1.17 I 26) und jd (Jes 56,5)”, *UF* 21 (1989) 241-46.

¹⁰ Vö. pl. T.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel und Ugarit* (HSM 39), Atlanta 1989.

¹¹ J. Hamilton-Paterson és C. Andrews, *Mummies: Death and Life in Ancient Egypt*, London 1978. Kákósy, *Az ókori Egyiptom története*, 358-60.

¹² Halotti templomot általában a fáraókat építettek, később az újbirodalom 19. dinasztíája idején már néhány magas rangú tisztviselő is kapott halotti templomot. Ezek a piramisok mellett, illetve Théba nekropoliszában találhatóak. A túlvilági élet „demokratizálásáról” lásd Eliade, *Vallási hiedelmek*, 89-92.

helyek, sírok, a halott testének és túlvilági létformájának különbözőségére mutat rá.¹³

1.3. *A halál világának mítosza*

A legszélesebb mítoszkör mégis a halál világa, körül alakult ki. A hatalmas kiterjedésű nekropoliszok evilági megjelenítői a halál nem látható birodalmának,¹⁴ mely igen színes, összetett történetekkel, démonokkal, istenekkel benépesített birodalom. Legkidolgozottabb formában az egyiptomiaknál jelent meg. A halott egy hosszú utazás több állomásán túljutva, különböző feltételeknek megfelelően vagy meg nem felelve az alvilág istene, Ozirisz döntése alapján jut el a neki járó helyre, ahol éli tovább most már ebben az új dimenzióban az életét. A halott számára ehhez az utazáshoz szükséges tudást szent szövegek biztosítják, melyek különböző formákban maradtak fenn.¹⁵ A templomok és sírkamrák festményei szöveggel kísért képekkel mutatják be az utazás egyes fázisait, illetve a túlvilági élet formáit. Aki a törvények szerint élt és tudja a megfelelő szent szövegeket, az nagyszerű életet élhet. A deltavidék piramisai és a thébai nekropolisz, a templomfestmények és a halotti szövegek a halál világának egy olyan részleteiben is kidolgozott képét adják elénk, mely az egyiptomi gondolkodás egyik legfontosabb területévé vált, s meghatározta az élők mindennapjait és ünnepeit.¹⁶ A sumér és akkád mítoszok közül a Dumuzi és Inanna, Tammuz és Istár, illetve Baal és Anat eposzai játszódnak javarészt az alvilágban, felvillantva az utókor számára is a vele kapcsolatos elképzeléseket, részleteket.¹⁷

¹³ Az egyiptomi lélekképzethez lásd Kákosy, *Az ókori Egyiptom*, 310-12. H. Kees, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen im alten Agypten*, Berlin 1956. Morenz, *Ägyptische Religion*, 192-223.

¹⁴ M. Hutter, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt* (OBO 63), Freiburg 1985.

¹⁵ A halotti szövegeket négy csoportba sorolhatjuk: a) piramisfeliratok (rituális szövegek, himnuszok és mitikus utalások); szarkofágzsövegek (mágikus szövegek); halottaskönyv (himnuszok, litániák, mantrák, a halott monológjai); túlvilágkalauzok (sír feliratok). Ringgren, *Religionen*, 59-63. Morenz, *Ägyptische Religion*, 228, 238-43. A halottaskönyv magyar fordítása: Bánfalvi András (ford.), *Kilépés a fénybe. Egyiptomi halottaskönyv I-II*, Budapest 1994-1995. A halotti irodalom rövid magyar áttekintését adja Kákosy, *Az ókori Egyiptom*, 361-63.

¹⁶ Irodalmi formában olvasható ez az utazás, illetve megérthető belőle az egyiptomi halottkultusz lényegi teológiai elemei F. Werfel, *Halljátok az ígét!*, Budapest é.n.

¹⁷ J. Gray, *Near Eastern Mythology. Mesopotamia, Syria, Palestine*, London és New York 1969, 33-37, 80-87. Ringgren, *Religionen*, 74-78, 126-28. *Death in Mesopotamia* (szerk. B. Alster), Copenhagen 1980. Eliade, *Vallási hiedelmek*, 60-63. M.S. Smith: „The Death of ‘Dying and Rising Gods’ in the Biblical World”, *SJOT* 12 (1998) 257-313.

2. DEMITIZÁLÁS

A zsidóság Ószövetségben megőrzött teológiai reflexiói, hitélményeiből táplálkozó megfogalmazásai egészen más képet festenek elénk. Ha van terület, a monoteizmus gondolatán kívül az Ószövetség teológiájában, aminek esetében igaznak tartható G.E. Wright könyvének címe: *Az Ószövetség környezetével szemben*,¹⁸ akkor az a halál kérdésköre. Jóllehet találkozunk halottidézésel (2 Sám 28,7-25; Lev 19,31; Deut 18,11), a halottakért bemutatott áldozatokkal (Deut 26,14; Zsolt 106,28),¹⁹ a halottak emlékének ápolásával (Sir 30,18),²⁰ ezek azonban jórészt a heterodox, illetve szinkretista jahvizmus elemeiként vannak jelen Izrael vallásgyakorlatában, ezen belül is főként az egyéni, illetve családi kegyességben.²¹ Az ortodox jahvizmus, a hivatalos vallásosság nem ismer ilyesmit, amint azt a felsorolt textusok negatív hangvétele is mutatja.²² Nem csoda, hogy ezek után magával a halál kérdésével is több mint távolságtartóan bánik. H.W. Wolff szerint demitizálja a halált.²³ Ezt a folyamatot azonban csak mint általános jelenséget jegyzi meg Wolff, így most szükséges megvizsgálnunk, hogyan tematizálható ez a törekvés. Eredménye felől érdemes kategorizálni a demitizálást, így elsőként pozitív eredményeit, majd negatív előjelű hozadékait mutatjuk ki.

¹⁸ G.E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment*, London 1950. A cím és a leírtak azt feltételezik, hogy Izrael hite, vallásossága már legkorábbi formájában teljességgel különbözött a korabeli politeizmusoktól és nem vezethető le azokból. Wright e tézise ma már javarészt túlhaladott.

¹⁹ Tsukimoto, *Totenpflege*, O. Loretz, „Bemerkungen zur Geschichte des Totenkult in Israel”, in *J. Schreiner Festschrift*, 1982, 87-94. Uő, „Vom kanaanischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternerhebung”, *Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte* 3 (1978) 149-204.

²⁰ K. Van der Toorn, „Nature of the Biblical Teraphim” in Uő, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* (SHANE 7), Leiden 1996, 218-25. feltételezi hogy a teráfimok nem házi istenek voltak, hanem az ősök tiszteletben részesített szobrai. Az ide vonatkozó perikópák: Gen 31,19-54; Bír 17-18; 1 Sám 19,11-17, illetve Ex 21,6. Ezzel szemben lásd R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1* (ATD 8/1), Göttingen 1992, 63-65. J. Blenkinsopp, „Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence”, *VT* 45 (1995) 1-16.

²¹ Vö. N.J. Tromp, *Primitive Conception of Death and the Netherworld in the Old Testament* (BiOr 21), Rome 1969. E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOTSup 123), Sheffield 1992. R.E. Friedman és S.D. Overton, „Death and Afterlife: The Biblical Silence,” in *Judaism in Late Antiquity. Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and the World to Come in the Judaism of Antiquity* (HdO 49, szerk. A.J. Avery-Peck és J. Neusner), Leiden 2000, 35-59. kül. 37-44.

²² Az ókori izrael vallásosságának formáiról, a jahvizmus tagozódásáról lásd P.D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, London és Louisville 2000, 46-105.

²³ H.W. Wolff, *Az Ószövetség antropológiája* (Pápai teológiai kézikönyvek 1), Pápa és Budapest 2001, 131.

2.1. A demitizálás pozitív eredményei

a) Az élet végessége

Az Ószövetség könyveiben megjelenő antropológia egyik sajátossága, hogy igen szűkszavú a halállal kapcsolatos megfogalmazásaiban. Esetünkben a szűkszavúság nem visszafogottságot takar, hanem annak a meggyőződésnek a kifejeződése, hogy Isten az élet uraként dönt az élet kezdetéről és annak végéről, melyek így természetes kereteivé válnak a létezésnek. E behatároltság, az álom gyors eliramlásának vagy a növvő fű röpke életének tudatával, a porból porba való visszatérés bizonyosságával mondja a zsoltáros: „Taníts minket úgy számlálni napjainkat, hogy bölcs szívhez jussunk” (Zsolt 90,12). Ez a bölcsesség pedig a jelen, az élet bölcsessége, nem pedig a jövő, a halál vagy az utána következőké. De a vitalitásában megingatott ember — legyen az megpróbáltatás, betegség, szerencsétlenség, ellenség vagy akár tiszteletlenség —, szintén belépett a halál birodalmának mezsgyéjére: „Ha a halál árnyéka völgyében járok is” (Zsolt 23,4), sőt annak birodalmába is: „mindezt kétszer-háromszor is megteszi Isten az emberrel, hogy visszahozza őt a sírból, és ráragyog az élők világosságára” (Jób 33,29).²⁴ Az élet végességének isteni meghatározottsága azonban kimondatja a zsoltárossal a Jahve-hívő hitvallását: „Nem félek” (Zsolt 23,4). Ez a bizonyosság, biztonságtudat segíti át az élet nehézségein, ez teszi lehetővé a bűnbánat és bűnbocsánat elfogadásának folyamatait, melyek révén újra és újra fel tud állni a Jahvéban hívő. A halál tehát nem fenyegető rémként jelenik meg, nem úgy, mint aminek hatalma van az ember felett, hanem az élet természetes velejárója, az elkerülhetetlen, de pontos idejében csak Isten által meghatározott lezárás, amint azt a Deuteronomiumban is kimondja:

²⁴ A halál ilyen természetessége és lezártága mellett megjelenik néhány történet már a fogság előtti könyvekben, melyek feltámasztásokról, illetve elragadtatásokról beszél. Illés és Elizeus halottfeltámasztásai (2 Kir 17,17kk. 2 Kir 4,19kk; 13,21), Ezékielnél a száraz csontok megelevenedése (Ez 37) ezek azonban a jelen életbe való visszatérések, illetve Énók és Illés elragadtatása (Gen 5,21-24; 2 Kir 2,1-12), ők azonban meg sem halnak. A fogság utáni időszakokkal jelennek meg az első utalások valami túlvilági létre, feltámasztásra. Jób 15,25-29; Ézs 26,19; Dán 12,2. Az utóbbi esetben már egyértelműen érezhető a hellenisztikus hatás. A feltámasztás ószövetségi gondolköréhez lásd R. Martin-Achard: *From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*, Edinburgh 1960. Uő.: „Resurrection (Old Testament)”, in *ABD*, 5: 680-84, kül. 681, illetve Zsengellér J., „Test és lélek. Jézus feltámasztása és a zsidó feltámasztáshit interakciója a hellenisztikus-római korban”, *Vigilia* 2004/4 247-55, kül. 248-50.

„Lássátok be, hogy csak én vagyok, nincsen Isten rajtam kívül! Én adok halált s életet, összezúzok és gyógyítok, nincs, ki megmentsen kezemből (Deut 32,39).²⁵

Az élet végességének és lezártságának alapgondolata a perzsa és a hellenisztikus kultúrával interakcióba került jahvizmusban fokozatosan változik, s a Jahve által uralt túlvilág képzetéhez vezet az Újszövetség korára.²⁶

b) Isten uralma a test-lélek egysége felett

A fizikai halál pillanatának beálltával azonban ez a jelképes és képlékenynek tűnő kör határozottá és konkrétta válik. A halott a sírba, a gödörbe kerül, a Seolba, ahonnan nincsen visszatérés (2 Sám 12,23; Jób 3,17-19; Zsolt 88,12).²⁷ Ide jut mindenki, aki halandó, szemben a mennyel, ahol Isten lakik, s ahová csak képzeletben juthat el az ember (Zsolt 139,8). A Seol leírhatatlanságában viszonylag konzekvens maradt a fogság előtti bibliai irodalom, jóllehet éppen az idegen népekkel való küzdelem részeként megjelenő halott idegen királyok esetében már feltűnik valamilyen árnyéklét a Seolon belül (Ézs 14,4-21; Ez 26,19-21; 32,17-32).²⁸ Mégsem tragédiát, hanem az ember természetes sorsát látták a halálban, sőt bizonyos esetekben még a földi szenvedéstől való megszabadulás lehetőségét is, ahogyan Jób és Jeremiás panaszaiából ez kivehető. Az emberi egzisztencia e behatároltságával szemben egy másik síkon azonban mintegy örök életet éltek meg, mégpedig a név továbbadásával, a család fennmaradásával, a leszármazottak által. Vagyis a személyes halhatatlanságot a családdal való szoros individuális azonosulás révén egy egyetemesebb perszonalításban találták meg.²⁹ A gyermekekben élt tovább nem csak a szülő, de a szülő által összegyűjtött bölcsesség és hittapasztalat is. Nem véletlen az a kitartó küzdelem, amit egy-egy utódért vívnak a bibliai alakok, s hogy olyan hangsúlyos az Ábrahám magvából kiterébélyesedő Izrael, vagy a Dávid házából való örök királyság.³⁰ Ez azonban nem a lélek halha-

²⁵ Lásd még Zsolt 115,17-18; 1 Sám 2,6. Vö. H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 31-54. küll. 42.

²⁶ Gese, *Theologie*, 43-53; Wolff, *Antropológia*, 136-140; Zsengellér, „Test és lélek”, 250kk; H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments II.*, Stuttgart 1992, 156-63.

²⁷ A Seol részletezéséhez lásd Magg, *Tod*, 17-37; G. Gerleman, „Seol”, in *THAT*, 2: 837-38; Preuss, *Theologie I.*, 299-302. Tromp, *Primitive Conceptions*.

²⁸ A körülméletlenek és a fegyverrel megöltek elkülönített helyet kapnak a Seolon belül, mivel felismerhetők és elválaszthatók a többiektől. Ézs 14,19; Ez 32,20-21.

²⁹ D. E. Gowan: *Bridge Between the Testaments. A Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity*, Pittsburgh 1976, 474.

³⁰ Izrael népének egész története erre a gondolatszára van fölfűzve, az első, Ábrahámnak tett ígérettel kezdve, olyan, utódokért való küzdelmeken keresztül, mint pl. Támar sorsa, aki többszöri házasság ellenére sem jut gyermekhez, s végül csel révén az apósától nyer utódot (Gen 38), vagy Benjámín törzsének utód nélküli kiirtása, ahol vé-

tatlansága. Az isteni Lélek (*rúah*) révén megelevenített test (Gen 2,7) halálával a lélek sem él tovább,³¹ sőt a halottat halott léleknek is nevezik (Lev 21,11; Num 6,6). Mivel az Ószövetségben nem találkozunk halottkultusszal, nem meglepő, hogyan Woff is megállapítja, hogy „nem bukkan fel semmiféle spekuláció a lélek sorsáról a halál megszűnésén túl.”³² A test és a lélek egységben van, egyként születik és egyként hal meg. Ez a szoros egység egyben az Isten általi egységes és teljes meghatározottságot fejezi ki. Az élet és a halál teljessége felett, az élő és a halott felett is Isten uralkodik.³³

2.2. A demitizálás negatív eredményei

a) Az elborzasztás

Minden élő szeret élni, még ha tisztában van is halandó voltával. Az Ószövetség több helyütt úgy beszél a halálról, illetve a halottakról, ami elborzasztja az élőket. Jób könyve a halállal szembesülő számára igen plasztikusan írja le a pusztulás folyamatát:

Sőt, a bűnösök világossága kialszik, tüzük lángja nem fénylik. A világosság elsötétedik sátrában, mécsese kialszik mellette. Erőteljes léptei meg rövidülnek, saját tanácsa buktatja el. Mert lába hálóba bonyolódik, és kelepcebe kerül. Sarkát csapda ragadja meg, és hurok feszül rá. Kötél van elrejtve számára a földön, és csapda van ösvényén. Körös-körül félelmek rémítik, és kergetik lépten-nyomon. Éhesen vár rá a nyomorúság, és kész a veszedelem, hogy elbuktassa. Darabonként rágja le a bőrt, darabonként rágja a halál kezdete. El kell szakadnia biztonságos sátrától, és oda kell lépnie a borzalmak királya elé. Sátrában nem az övéi laknak, lakóhelyére kénkövet szórnak. Alul elszáradnak gyökerei, és felül lefonnyad az ága. Emlékezete eltűnik a földről, és nem emlegetik nevét az utcán. Világosságból sötétségbe taszítják, a föld kerekességéről elúzik. Utódja és sarjadéka nem lesz népe között, senkije sem marad lakóhelyén. Végnapján elszörnyednek a nyugaton lakók, és iszonyat fogja el a keleten lakókat. Bizony, így jár az álnokok hajléka, annak lakóhelye, aki nem akar Istentől tudni. (Jób 18,5-21)

gül felismerve, hogy Izrael egyik törzse majdnem kivész, keresnek jogtalanul jogtalanabb módon feleséget a megmaradt 300 harcosnak (Bír 20-21). De ide tartoznak olyan törvények, mint a levirátus házasság (= sógorházasság) intézményét (Deut 25,5-10), illetve a leányági örökösödést (Num 27,1-10; 36).

³¹ A Gen 2,7-ben szereplő (*nefes hajja*) kifejezést régebben (Károli) „élő léleknek” fordították, de az újabb bibliafordítások már a helyes értelmű *élőlényt* hozzák. A kérdéskörhöz lásd Wolff, *Antropológia*, 36-39, 131-35.

³² Wolff, *Antropológia*, 39.

³³ Contra G. Von Rad, *Az Ószövetség teológiája I.* Budapest 2000, 221, aki szerint „A halott teljes egészében a Jahve-kultusz területén kívül helyezkedett el... A Halottak el voltak szakítva Jahvétől és a vele való, az egész életet átfogó közösségtől...”

Ézsaiás a babilóni királyt fenyegető gúnydalában a gőgös uralkodó kiábrándító jövőjét, a fenyegető halált vázolja fel plasztikus szavakkal: „Férgek a derékaljad, pondrók a takaród” (Ézs 14,11). Ennek helyszíne a „hazugság és a hamisság” (Ézs 28,15), ahogyan Ézsaiás a halottak világát dicsőítő Egyiptommal kötött szövetség feletti ítélet során nevezi. Nem csoda, hogy ezek után mindenki számára ijesztő és egyáltalán nem vonzó helynek tartották a Seolt, ahol és amiben semmi jó nincs.³⁴

b) Halottidézés tiltása

A halottkultusz egyik alapvető elgondolása az volt, hogy a halottak tovább élnek egy más életformában. Ebből adódóan már olyan tudással rendelkeznek, amivel itt a földi életben lévők még nem. Ennek a tudásnak a megszerzését tűzi ki célul a halottidézés. Hogy ezzel próbálkoztak Izraelben is, azt jól mutatja az 1 Sám 28,7-25-ben Saulnak az endori halottidézőnél tett látogatása. Az esetet az teszi visszássá, hogy éppen Saul az, akiről azt olvassuk, betiltotta a halottidézés minden formáját és kiirtotta a halottidézőket és jövendőmondókat (1 Sám 28,9).³⁵

Az elzárkózást nem csak Saul egyéni akciója jelenti, hanem az Ézs 8,19-20, mely még ugyan nem tiltásként, de már bűnként jeleníti meg a halottidézőhöz fordulást. A Deut 18,9-14 már *expressis verbis* betiltja a halottidézést. Végső fokozatként pedig a Lev 20,27 büntetékiszabó előírása érkezik:³⁶

Ha egy férfiból vagy asszonyból halottidéző vagy jövendőmondó szól, halállal lakoljon. Kövezzék meg őket: vérük rajtuk.

A halottakkal ápolt szakrális kapcsolat minden formája összeegyeztethetetlen volt a Jahve kultusszal, így a mediátoron keresztüli érintkezés is teljességgel kívül esett az ortodox vallásgyakorlat tolerancia határán.³⁷

³⁴ Tromp, *Primitive Conceptions*, 80-98, 187-96 (The multiple negation). Ezt visszahangozza a Zsolt 88,5-8 is. Vö. K. Seybold, „In der Angst noch Hoffnung!” in Uö., *Studien zur Psalmenauslegung*, Stuttgart 1998, 288-304, kül. 291-96.

³⁵ P.T. Reis, „Eating the Blood: Saul and the Witch of Endor”, *JSOT* 73 (1997) 3-23. Friedman-Overton, „Death and Afterlife”, 44-46.

³⁶ A halottkultusszal kapcsolatos tiltások fokozatosságához lásd Friedman-Overton, „Death and Afterlife”.

³⁷ Von Rad, *Az Ószövetség teológiája*, 221.

c) *Tisztátalanság*

A halál nem csak borzasztó, beláthatatlan, hanem, Von Rad szavaival élve „a tisztátalanság legfelső fokát testesíti meg.”³⁸ Minden meghalt élőlény, függetlenül attól, hogy ember volt vagy állat tisztátalan (Num 9,6; 19,11.16.18; 31,19; illetve Lev 11,24-28). Ez önmagában is demitizálja a halált és a halottal kapcsolatos elképzeléseket, hiszen ami tisztátalan, az ki van zárva a szentség köréből, a mitológia lényege pedig éppen az, hogy a szent tér, szent idő, szent cselekmény minként találkozik a profánnal. A halállal kapcsolatos mitologikus elképzelések pedig egyfajta szent térként és szent időként is kezelik a túlvilágot, legalábbis egy részét.

A demitizálás azonban még tovább fokozódik azáltal, hogy nem csak maga a halott tisztátalan, hanem tisztátalanná is tesz, vagyis a tisztátalanságnak lesz a forrása. A tisztátalanság alapkoncepciójában valóban benne van az érintés miatti tisztátalanná válás,³⁹ de a halott esetében az nem csak az élőlényekre vonatkozik, nem csak az emberre, de tárgyakra is, melyek bármilyen módon érintkezésbe lépnek a halottal (Lev 11,33). De még ez sem elég, mert minden, amit tisztátalanná tett a halott ezt a tisztátalanságot tovább adhatja, ami egészen egyedülálló jelenség.⁴⁰

Ha bármely cserépedénybe valami beleesik ezekből, tisztátalan legyen minden, ami benne van, az edényt pedig törjék össze. Ha az ilyen edényből víz kerül bármilyen ehető ételre, tisztátalan lesz, és minden ilyen edényben tisztátalan lesz bármilyen megítható ital. Tisztátalan lesz mindaz, amire ezeknek a teteme ráesik. Le kell bontani a kemencét és a tűzhelet is, ha tisztátalanná vált; tisztátalannak tartásotok. (Lev 11,33-35)

Mindennek valós voltát és a szenttel való többszörösen negatív értékét szemléletesen mutatja Haggeus próféta kérdése:

Ha valaki szentelt húst visz ruhája szárnyában, és a ruha szárnyával hozzáér a kenyérhez, főzelékhez, borhoz vagy olajhoz, vagy bármi más eledelhez, szentté válik-e az? A papok ezt válaszolták: Nem! Akkor Haggeus ezt kérdezte: Ha egy holttest érintése miatt tisztátalan ember ér hozzá mindezekhez, tisztátalanná válnak-e? A papok ezt válaszolták: Tisztátalanná! (Hag 2,12-13)

³⁸ Von Rad, *Az Ószövetség teológiája*, 220.

³⁹ D.P. Wright, „Unclean and Clean (OT)”, in *ADB*, 6: 729-41. Miller, *Religion*, 151-52. A tisztátalanná válás veszélye abban rejlik, mondja Miller, hogy ha valaki veszélyezteti a szentség körét, s ezért szankciók foganatosíthatók ellene. Vö. M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, London 1966.

⁴⁰ Wright, „Unclean”, 730-731. J. Milgrom, *Leviticus 1-16 (AB 3)*, New York 1991.

A szenttől való teljes elkülönülését hangsúlyosan jelzi az is, hogy a szent személyekre még szigorúbb előírás vonatkozott. A papok csak a legközelebbi rokon holttestét érinthették meg (szülők, testvérek, gyermekek; Lev 21,1-3), a főpap azonban már ezeket sem. Ő semmilyen halottal nem érintkezhetett (Lev 21,10-11).⁴¹ De hasonlóan semmilyen holttesthez nem érhetett hozzá a nazír sem (4Móz 6,6-8). Ez utóbbi esetben az Úrnak szenteltségre hivatkozik, mint indokra. Vagyis, aki vagy ami az Úrnak szentelt, az nem érintkezhetett halottal.

A többiek esetében ha már tisztátalanná lettek, akkor van mód a tisztulásra, de nem a szokásos módokon, mert a halál okozta tisztátalanság nem jön le vízzel, hanem egy rendkívül bonyolult módon a vörös tehén hamvából kevert tisztító folyadékkal érték el a remélt hatást (Num 19).⁴²

d) A bűn eredménye

A különböző vétkek és bűnök kazuisztikus leírása során számos olyan büntetés definíciót olvashatunk, melyek megkövezésről, kiirtásról szólnak. A halál mint elrettentő fenyegetés, illetve mint a bűn büntetése jelenik meg.⁴³ Idő előtti halálként, saját bűn okozta végként értelmezték. Ezeket az eseteket azonban nem szokás teológiai koncepció részévé tenni. Egy olyan részlet van az Ószövetségben, ahol általánosan a bűn büntetéseként értelmezik általában a teológusok a halált, ám ott nem erről van szó. A bűneset történetében azt feltételezik, hogy Ádám és Éva vétke nyomán lettek az emberek halandók.⁴⁴ A leírás alapján azonban az ember eleve halandó volt, és Isten éppen azt kívánta megelőzni, hogy az engedetlenségből fakadóan szakítva az élet fájáról örökéletűvé legyen (Gen 3,22-23), a bekövetkező halált pedig kifejezetten a teremtettség összefüggésében magyarázza (Gen 3,19).⁴⁵

Az ember tehát teremtettségéből fakadóan halandó, s a halál mint megismerhetetlen és kiismerhetetlen választóvonal áll a földi élet végén. Az Ószövetség a megismerhetetlenből azt, ami megismerhető demitizált formában jeleníti meg.

⁴¹ J. Milgrom. „The Priestly Impurity System”, in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies: Division A: The Period of the Hebrew Bible*, Jerusalem 1986, 115-25. D.P. Wright, „The Spectrum of Priestly Impurity”, in *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOTSup 125, szerk. A.A. Gary és S.M. Olyan), Sheffield 1991, 150-81. S.M. Olyan, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton 2000, 41-50, 54-62.

⁴² D.P. Wright, „Heifer, Red,” in *ABD*, 3: 115-16. B.A. Levine, *Numbers 1-20* (AB 4), New York 1993. 465-68. Olyan, *Rites*, 41.

⁴³ H. Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament* (BZAW 114), Berlin 1969. Wolff, *Antropológia*, 144-47.

⁴⁴ Vö. pl. a Róm 6,23 keresztthivatkozásai a nemzeti bibliafordításokban.

⁴⁵ Wolff, *Antropológia*, 122, 145.



*Demitologising:
The Answer of the Old Testament to the Challenge of Death*
József Zsengellér

„A HALÁL PEDIG NYERESÉG” (FIL 1,21)
ÚJSZÖVETSÉGI HAGYOMÁNYOK
PÁL APOSTOL HALÁLÁRÓL

Martos Levente Balázs
Szombathely

1. 2 Tim 4,6-8: Testamentum post mortem; 2. Szent Pál apostol halála és az Apostolok cselekedetei; 3. Befejező megjegyzések

Az Újszövetség legtermékenyebb szerzője kétségtelenül Pál apostol, még akkor is, ha a neve alatt fennmaradt levelek egy részét a kutatók szerint nem ő maga, hanem szellemi örökösei, talán tanítványai vetették papírra.¹ Az apostoli kor szereplői közül Jézus után valószínűleg az ő életútjáról és tetteiről tudunk a legtöbbet nemcsak saját írásaiból, hanem a Szent Lukácsnak tulajdonított Apostolok Cselekedeteiből is. Utóbbi ugyan különböző hagyományokat dolgozott egybe, de részben valóban történetileg is megbízható adatokat közöl. Pál szellemi hagyatéka tükrözi teológiai párharcait is, amelyek a megigazulás, a holtak feltámadása, különböző erkölcsi kérdések, összefoglalva a keresztény élet és keresztény hit legfontosabb témáit érintették. Későbbi korok gyakran éltek és élnek a lehetőséggel, hogy életrajzszerű beszámolót

¹ „Krisztus Urunk tehát, akiben a fölséges Isten egész kinyilatkoztatása befejeződik (vö. 2 Kor 1,20; 3,16-4,6), parancsot adott apostolainak, hogy hirdessék mindenkinek az evangéliumot... Ezt a parancsot hűségesen teljesítették is. Teljesítették az apostolok, akik szóbeli igehirdetéssel, példamutatással és az intézményekben átadták... És teljesítették azok az apostolok vagy apostoltanítványok, akik szintén a Szentlélek sugalmazására írásba foglalták az üdvösség hírét. Az apostolok püspököket hagytak hátra utódaikul, és nekik adták át 'saját tanítói helyüket', hogy az evangélium az egyházban mindig sértetlenül és elevenen megmaradjon. Ez a szenthagyomány, valamint az ő- és újszövetségi szentírás mintegy az a tükör, amelyben a földön vándorló egyház szemléli Istent, akitől mindent kap, míg csak el nem jut odáig, hogy úgy lássa őt színről színre, amint van (vö. 1 Ján 3,2).” II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum*, Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról, 7.

készítsenek a népek apostoláról, életének történetébe ágyazva leveleit, ezzel gondolkodásának fontos fejezeteit.

Azonban, még ha igaz is, hogy a sokféle utalást egybevetve némi ügyességgel sokat megtudhatunk az apostol életéről, mégis feltűnő, hogy haláláról az újszövetségi iratok nagyon keveset közölnek. Ez a tény annál is szembeötlőbb, ha meggondoljuk, hogy az Újszövetség késői iratai abban az időszakban keletkeztek, amelyben Pál és a többi apostol már meghalt. Az Újszövetség egyes szövegeiben már a vértanúk később megélnékülő kultuszának első jelei is felfedezhetők, különösen a Jelenések könyvében. Vajon hogyan tekintettek ebben a korban olyan meghatározó személyiségek halálára, mint például Pál apostol?

Az Újszövetség kifejezetten sehol sem említi Pál halálának tényét. Az apostol halálának történetét, helyszínét és körülményeit illetően pedig végleg az újszövetségi kor után keletkezett szövegekre hagyatkozhatunk. Római Szent Kelemen korintusiakhoz írt levele az első század végén állítja Péterről és Pálról, hogy „a legnagyobb és legigazibb oszlopok szenvedtek üldöztetést, és egészen a halálig küzdeniük kellett”, illetve azt is megjegyzi, hogy Pál „a kormányzók előtt halt vértanúhalált”.² Antióchiai Szent Ignác is együtt említi a két apostolfjedelmet halálukban, amikor az ő állapotukat szabadságnak, sajátját pedig tényleges és képletes értelemben is rabságnak nevezi.³

A vadállatokat inkább ösztökéljétek, hogy sírommá váljanak, és semmit se hagyjanak meg testemből, nehogy halottként bárkinek terhére legyek. Akkor leszek igazán Krisztus tanítványa, amikor testemet sem látja majd a világ. Kérleljétek Krisztust érettem, hogy eme eszközök által áldozatnak találtassam Isten előtt! Nem úgy parancsolok nektek, mint Péter és Pál, ők apostolok, én elítélt; ők szabadok, én mind ez ideig szolgál. Ha azonban szenvedek, Jézus Krisztus szabadosává válok, és szabadként fogok feltámadni őbenne. Bilincsekben most tanulom meg, hogy semmit se kívánjak.

A két idézett szöveg több szempontból is figyelmet érdemel. Az első, hogy Ignác levele Szmírnában keletkezett, tehát ebben a korban már

² 5,2 illetve 5,6. Vö.: Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz. Fordította Ladosi Gáspár, in Vanyó L. (szerk.), *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók 3; Budapest 1988) 108. A levél Pálra vonatkozó részletét elemzi H. Löhr, „Zur Paulus-Notiz in 1 Clem 5,5-7”, in F.W. Horn (szerk.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106; Berlin és New York 2001) 197-213. Megállapítja, hogy ezek a részletek példaképeket bemutató sorozatból származnak (4-5. fejezetek), amelyben a szerző különösen a bemutatott személyek buzgóságát és kitartását hangsúlyozza. Löhr szerint a sorozatba illesztés arra utal, hogy a szakasz szerzője ismertként feltételezte, és nem megszépíteni akarta Pál halálának tényét.

³ Szent Ignác levele a rómaiakhoz 4,2-3. Fordította Vanyó László, in idem (szerk.), *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók 3; Budapest 1988) 181.

nemcsak Rómában, hanem másutt is ismerték a két apostol közös halálának hagyományát. A második, hogy valószínűleg mindkét szöveg ismerte a szentírási hagyományt, ahogy arra számos jel utal. A kormányzók előtti halál kapcsolatba hozható a „császár házából valók” üdvözetével (Fil 4,22), de még inkább Pálnak a császárhoz való föllebezésével,⁴ amely végül nem kegyelmet, hanem halált termelt a számára. Antióchiai Ignác szavaiban egyfelől a „bilincseimben” kifejezés emlékeztet az apostol leveleire (Fil 1,7.13.14.17; Filem 10). Másfelől az 1 Kor 7,22 pregnáns inverziójára utal a „szabadság” és „szolgaság” állapotának egymást kiegészítő volta, illetve a Krisztusban „szabadossá válás” ténye. Az „áldozatnak találtassam” összetétel pedig a 2 Tim 4,6-tal állítható párhuzamba, hiszen mindkettő a *szpendó* igét használja, „áldozatot bemutatni, itáláldozatot ontani” alapjelentésével.⁵

Az efféle összecsengést tekinthetnénk a hasonló helyzet, a közös műveltség, a szellemi és érzésbeli rokonság gyümölcseként, de valószínűleg közelebb járunk az igazsághoz, ha feltételezzük, hogy a II. század elejének szerzői már jól ismerték a páli hagyományt. Az újszövetségi kor irodalmából szervesen fejlődik tovább az ún. „apostoli atyák” korának világa. Ami Pál halálát illeti, többet közölnek, mint az Újszövetség, attól szemmel láthatóan mégis függenek. Az általuk ismert nem bibliai hagyományokat már korán ötvözik azzal, amit a később kanonizált iratok rögzítettek.

A következőkben szeretnénk áttekinteni azokat a hagyományokat, amelyeket az Újszövetség kánoni szövege megőrzött Szent Pál apostol halálával kapcsolatban. Célunk először is az, hogy pontosabban felderítsük, mit tud az Újszövetség Szent Pál haláláról. A történelmi kérdés mellett az apostoli kor hagyománytörténetét is szeretnénk jobban megismerni, és abban az apostol halálának helyét, jelentőségét és jelentését megfogalmazni. Ha beigazolódik, hogy az Újszövetség nem szolgáltat történelmi információt Pál haláláról, akkor ennek okát is igyekszünk megérteni.

Az apostoli atyák hagyományait felelevenítve már megmutattuk vizsgálódásunk irányát is. Rák módjára visszafelé haladunk, későbbi szövegekben a korai emlékek lenyomatát kutatva. Előbb olyan szövegeket vizsgálunk, amelyek feltehetőleg az apostol halála után keletkeztek, s bennük röviden olyanokat, amelyekben saját maga tekintett előre halálára.

⁴ Vö. különösen ApCsel 27,24, amely Pál halálát a tanúságtétel, vér-tanúság összerüggésébe állítja.

⁵ Kevésbé közvetlen, de mégis érdekes összecsengés a kérés, könyörgés helyzete, amely mind Antióchiai Ignác idézett levelének, mind a Timóteushoz írt leveleknek visszatérő motívuma (vö. 1 Tim 2,1; 2 Tim 4,1).

1. 2 TIM 4,6-8: TESTAMENTUM POST MORTEM

Ahhoz a szöveghez nyúlunk először, amelyre a halál közvetlen közelsége vet árnyékot, s amelyet enyhe túlzással úgy hívnak, „végrendelet a végrendeletben”.⁶ A Timóteushoz írt második levél alaphelyzete szerint a levél megírásakor Pál apostol fogságban, sőt börtönben van (1,8). Apostoli hivatása miatt szenved el a megpróbáltatásokat (1,12). Személyes emlékei és kérései mellett azonban (1,3-5.15-18; 3,10-11; illetve 4,9-18) ebben a helyzetben is az a legfőbb gondja, hogy tanítványát, sőt „szeretett fiát” (1,2), Timóteust, az igehirdetés folytatására intse, biztassa, kérje, és tanácsaival segítse. A levélnek ez a saját tapasztalatot feldolgozó, visszaemlékező, és a tapasztalatokból kiindulva intő jellege már abból is kiderül, ahogyan az igéket használja. Feltűnően sok a felszólítás, amelyek a Timóteusra váró küldetés súlyát és fontosságát, helyes irányát, tartalmát, másfelől az apostol tekintélyét jelzik. Timóteuson és az apostolon kívül valójában csak az ellenséges világ képe jelenik meg, részint az említett elbeszélésekben, részint Timóteussal vetélkedő ellenpéldaként („üres fecsegés” 2,16; „szórszálhasogatás” 2,23; „gonoszok és csalók” 3,13), részint pedig a 3. fejezet bűnlajstromában (3,2-4).⁷

A Timóteushoz írt második levél befejező, lezáró, életútra visszatekintő jellegét a mai olvasó is érzékeli, de az több ponton eleget tesz a korban jól ismert végrendelet, illetve búcsúbeszéd műfaji követelményeinek is.⁸ A zsidó hagyomány a kifejezetten írásos végrendelet műfajt részesítette előnyben, míg pogány környezetben az *ultima verba*, a híres emberek utolsó szavainak megörökítése volt bevett szokás.⁹ A végrendeletek elsődlegesen erkölcsi útmutatást kívántak adni, amely-

⁶ A. Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus* (EKK 16,1; Neukirchen-Vluyn 2003) 298, a tágabb, 2 Tim 4,1-8 szakasról.

⁷ Lásd ehhez A. Hock, „Equipping the Successors of the Apostles: a Comparative Study of the Ethical Catalogues in Paul’s Pastoral Letters (1Tim 1,9-10; 6,4-5; 2Tim 3,2-4; Tit 3,3)”, *Estudios Bíblicos* 64 (2007) 85-98. A listák kifejezik egyrészt a tévtanítóktól való elkülönülést. Másrészt azért is fontosak, mert múlt, jelen, illetve jövő idejű perspektívájuk figyelmeztet a megtérés komolyságára. Most más életet kell élni, mint azelőtt (vö. főleg Tit 3,3; de 1 Kor 6,9-11 is.)

⁸ Lásd ehhez és a következőkhöz: K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg 1984) 75-80; E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten I: Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit* (ALGHJ 13; Leiden 1980); A. Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus*, 35-39.

⁹ K. Berger, *Formgeschichte*, 77 felsorol néhány olyan „utolsó szót”, amelyek intő, illetve a halált szemléltető jellegük miatt szorosan kapcsolhatók a végrendeletekhez is: Plutarkhosz, *Otho* 16; Diogenes Laertius, *Vita philosophorum*, X 16; Plutarkhosz, *Lykurgos* 29; Tacitus, *Annales* 16,34; Dion Chrysostomus, *Or* 30,8-44. A zsidó hagyományban a Kr. e. I-II. századi 12 pátriárka végrendeletei mellett olyan kezdetszerű, a későbbi végrendelet műfaj előkészítéseként szolgáló szövegekre gondolhatunk, mint Gen 49; Deut 33; 1 Sám 12. Korban közelebb áll az Újszövetséghez Tób 4 és 1 Makk 2,49-70.

ben felhasználták nemcsak (gyakran fiktív) szerzőjük élettapasztalatát, jó tulajdonságait valamint elkövetett, de megbánt hibáinak bevalását, hanem a halál pillanatának összegző erejét is, amelyben egy egész élet bölcsessége tükröződik. A végrendelező azért beszél, hogy hátrahagyott utódai nálánál kiválóbban nézhessenek szembe az élet nehézségeivel. A fiktív végrendeletek gyakori témája, hogy utalnak a „nehéz időkre”, amelyek a végrendelező halála után az ő tanítványaira következnek, így a testamentum intései még nyomatékosabbá válnak. A végrendelet megszokott felépítése szerint meghatározza az alaphelyzetet, azaz a végrendelező egybegyűjti hallgatóit és utal a közeli halálra, ezután közli végső beszédét, amely gyakran kitér életének erkölcsi tanulságára, int és jövendöl, végül pedig halálára vonatkozó intézkedéseket tesz, esetleg a búcsú gesztusaival ajándékozza meg övéit.¹⁰

A Timóteushoz írt második levelet nem tekinthetjük egyszerűen végrendeletnek,¹¹ de kétségtelen, hogy ennek a műfajnak néhány jellegzetességét is magán hordozza. A baráti levél, az intés és a végrendelezés ki is egészítik egymást, s az előbb mondottakból világos, hogy bizonyos elemeik – a szeretett személyek közelsége, a felmerülő veszélyekre való figyelmeztetés – kölcsönösen összetartoznak. A végrendelet említett műfaji elemeire bukkanunk, amikor látjuk, hogy a levél írója többszörösen szemlélteti a tévtanítások veszélyét (3,1-9.13; 4,3-4), amelyek között ki kell tartani (1,13-14; 3,14), illetve a helyes tanítást tovább kell adni (2,2; 2,14). A végrendelet meghatározó eleme a közeli halálra való utalás is, amelyet a 2 Tim 4,6-8 fogalmaz meg a legvilágosabban:

„Engem ugyanis már kiöntenek, mint italáldozatot, eltávozásom ideje közel van. ⁷A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam, hitemet megtartottam. ⁸Készen vár az igazság győzelmi koszorúja, amelyet azon a napon megad nekem az Úr, az igazságos bírót, de nemcsak nekem, hanem mindenkinek, aki örömmel várja eljövételét.

Végrendelet a végrendeletben? A kifejezés valóban találó, ha túloz is. Ez a bekezdés lezárja és mintegy keretbe foglalja az egész levél köz-

¹⁰ Több végrendelet jellegű újszövetségi szöveg is ismert: Szent Pál beszéde Milétoszban az efezusi hívekhez, amelyről később még bővebben is szólni szeretnénk (ApCsel 20,17-38); az utolsó vacsora mint végrendelet Lk 22,7-38-ban; búcsúbeszédék János evangéliumában (Jn 13-17), illetve bizonyos elemek tekintetében a második Péter levél. Más összefoglalás szerint a végrendeletek állandó elemei „a halál közelségének beismerése” és „a hamis tanítók eljövételére való figyelmeztetés” mellett „azon örökösök kijelölése, akik majd továbbviszik a hagyományt, és a vitatott tanítás „pontos tolmácsolása”. Vö.: J.H. Neyrey, 1. és 2. *Timoteushoz és Tituszhoz írt levél, Jakab, Péter 1. és 2. és Júdás levele* (Kecskemét Pannonhalma 1995) 43.

¹¹ Weiser a levél műfaját a következő módon határozza meg: „végrendelező intő irat baráti levél formájában”. A. Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus*, 40.

ponti részét. A következő vers, 4,9 már a befejezéshez tartozik, személyes kéréseket, közléseket és üdvözléseket vezet be. A 4,1-8, amelyben az idézett három vers második magyarázatként szolgál élénken emlékeztet Timóteus figyelmeztetésére a levél előszavában (1,6-14). Közös téma a szenvedések elviselése (1,8; 4,5), az állhatatos tanúságtétel (1,8; 4,2), a megőrzött kincs illetve megőrzött hit (1,12; 4,7), illetve „annak a napnak” az említése (1,12; 4,8). A levelet bevezető intésben Jézus első eljövetele állt a középpontban, a befejezést viszont a visszatérő Úr és bíró képe teszi teljessé. A 4,1-8 szakasz is keretes szerkezetű, hiszen az élőket és holtakat ítélő Krisztus jelenik meg mind a kezdetén, mind pedig a befejezésében (4,1.8).¹²

Ahogy a kommentárok 4,6-8-at illetően kiemelik,¹³ retorikailag is igényesen megformált szövegrésszel van dolgunk. A 6. vers két rövid, világos állítással tényként állapítja meg a közeli halált. A 7. vers ugyanakkor visszatekint – ez is megfelel a végrendelet jellegnek –, és háromszor ismételt nyelvtani parallelizmussal (tárgy, majd állítmány) az élet sikeres küzdelmeit mutatja be. A 8. vers tovább tágítja a perspektívát, újra a jövőbe tekint, a végső jutalomra, illetve az apostol személyén túl a többi hívőre is, akik várják Krisztus eljövetelét. A szöveg belső egységét fokozza, hogy a 6. vers „közel van” kifejezése már elővételezi a 7. vers *perfectum* alakjait (*efesztéken* – *égóniszmái; teteleka; tetéréka*).¹⁴ Az *agóna égóniszmái* – harcot megharcoltam – figura etimologicája éppúgy alliteráció, mint az egymásra rímelő *teteleka/tetéréka* szó páros. A 8. vers pedig egyfelől befejezi a versenyzés képét a győzelmi koszorúval, másfelől pedig az apostol eddig kifejezett saját véleményét megerősíti az „igazságos bíró” ítéletével. A halál említése tehát félelem helyett a beteljesedés érzetét kelti.

Az apostol halálát közvetlenül a 6. vers tárgyalja, amelyhez most vissza kell térnünk. A már említett „ugyanis” (*gar*) kötőszó arra utal, hogy a Timóteushoz intézett kérés második okáról értesülünk: hirdetni kell az ígét, nemcsak mert olyan idő jön,¹⁵ amelyekben az egészsé-

¹² N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT; Regensburg 1989) 265 szerint az apostolnak a halálról adott értelmezése ebben a szakaszban a 2 Tim 2,8-13 értelmezéséhez kapcsolható. Megjegyezzük, hogy bár valóban mindkét esetben a halálról esik szó, a 2. fejezet utalása többes szám első személyben inkább általános jellegű. Sőt, ez a szövegrész himnusz-szerű részlet, amely így még távolabb kerül a 4. fejezet személyes megnyilatkozásától.

¹³ N. Brox, *Pastoralbriefe*, 265.

¹⁴ Állapotot kifejező *perfectum* alakok, vö. BDR 341.

¹⁵ J. Baumgarten, 'kairosz', in EWNT 2: 577 jegyzi meg, hogy a pasztorális levelekben 7 alkalommal előforduló *kairosz* szó 5 alkalommal többes számban áll, és általában eszkatologikus értelmű. Isten Krisztusnak „a maga idejében” történt eljövetelével (1 Tim 2,6) elindított egy folyamatot, egy új időt. A végső időket azonban (1 Tim 4,1) a hittől való elpártolás jellemzi, „veszedelmes idők” jönnek (2 Tim 3,1), amelyeket a 2 Tim 4,3 egységben foglal össze („olyan idő jön, amelyben...”). Az elpártolás ideje Krisztus második eljöveteléig tart, amely biztosan megtörténik, csak az ideje bizonytalan (1 Tim

ges tanítás elhalványodik, hanem azért is, mert az eddigi tanító, Pál apostol, nemsokára meghal (3-5. illetve 6-8. versek). A két okot összekapcsolja az idő fogalma: a tévtanítások ideje, és a második, amely az iméntit feltehetőleg megelőzi: az apostol halálának ideje. Erre utal a 6. vers „már — *édé*” határozószava. A levél szerzője *már nem* éri meg azt az időt, amelyben Timóteusnak helyt kell állnia. Halála után következik az az idő, amely nehézségekkel és terhekkel lesz teljes. Amint azonban láttuk, a szakasz befejezése tágabb horizontra tekint, Krisztus visszatérésének idejére, amely meghozza a kitartásnak, a várakozásnak és a szolgálatnak a jutalmát.

A 6. vers két mondatból áll. Mindkettő a közeli jövőre tekint, a levél írójának halálára.¹⁶ A két mondat voltaképpen kölcsönösen értelmezi egymást. Halálra utaló kulcsszavaik a *szpendó* ige, illetve az *analysis* főnév ragozott alakjai. A *szpendó* szó a kultikus terminológia része, jelentése ‘feláldozni’, ‘italáldozatként kiönteni’, ‘italáldozatot hozni’.¹⁷ Arról a görög világban ismert gesztusról van szó, amelyben valamilyen ital egy részét a földre loccsantják, illetve bizonyos folyadékokat (a bor mellett illetve helyett olajat, vizet, mézet, tejet) meghatározott rendben egy kultikus helyre öntöttek.¹⁸ Az italáldozat a főáldozat melletti „mellékáldozatot” is jelenthette (vö. Fil 2,17). Külön említést érdemel, hogy egy esetben a vér kiontását is jelölhette ez a szó,

6,15). Y. Redalié, „‘Discernere i tempi’ nelle Lettere Pastorali”, in G. De Virgilio (szerk.), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito* (Supplementi alla Rivista biblica 34; Bologna 1998) 237-51 kiváló érzékkel mutatja be tanulmányában ezt az időszemléletet, illetve ennek a címzettek vonatkozó jelentőségét. A pasztorális leveleket eszerint sajátos időrend jellemzi („calendario soteriologico”), amelyben a megkezdett idők bizonyosan várható időkben teljesednek be. Az öröktől élő Isten örök életet ígér (Tit 1,2); a megfelelő időben megjelent Krisztus a földön, de most már második eljövetele várható. Az idők osztópontja viszont maga az apostol, az ő igehirdetése és megtérése példa a közösség számára. Az apostol, aki már a halálba tart, valójában megelőzi a közösséget, amelynek most az a feladata, amit Pál eddig tett: hirdetni az ígét és megőrizni a hitet.

¹⁶ A második mondat szerint „közel van” az idő — itt egy jelen értelmű *perfectum* alakkal van dolgunk (BDR 341§). A két mondat nyilvánvalóan összetartozik, a *szpendomai* ige tehát elsősorban nem a jelenre, az apostol szolgálatára vagy esetleg a börtönben elviselt szenvedéseire vonatkozik, hanem a halálára. A görög nyelvtan megengedi a *praesens* jövőre vonatkozó használatát, főként a mozgást jelentő igék esetében, ahol a cselekvés megkezdődött, de még nem érte el célját (vö.: BDR 323§). Az ugyanakkor elképzelhető, hogy a jelenlegi szenvedés mintegy előjele és ilyen értelemben kezdete a beteljesedéshez közelítő áldozatnak.

¹⁷ Vö.: EWNT 3: 629, hivatkozással A. Citron, *Semantische Untersuchung zu szpendeszthai — szpendein — eucheszthai* (Winterthur 1965).

¹⁸ Példák az antik irodalomból O. Michel, ‘szpendó’, TWNT 7: 530. Michel szerint (533) ősi elképzelés, hogy az istenségnek étel mellett (állatok, tészta) itala is szüksége van, így azt ajándékként elfogadja.

szintén kultikus környezetben.¹⁹ Átvitt értelemben könnyek ontása, egy Apolló-próféta vagy tirannusok vérenek kiontása, végül még a jól csengő énekhang ajándékozása is a *szpendó* ige jelentéstartományába eshet.²⁰ Az italáldozatot az Ószövetség is ismerte. A LXX a héber *nsk* tövet fordítja a *szpendó* igével és főnévi alakjával (*szpondé*). Az italáldozat megjelenik a szabályozott áldozati rendben (vö.: Lev 23,37; Num 29,36-39). Pátriárkai elbeszélések (Gen 32,29), a kivonulással kapcsolatos késői hagyományok (Exod 30,9; Num 28,24), prófétai történetek (Jer 7,18; 32,29) valamint zoltárversek is (16,4) bizonyítják, hogy az italáldozat kánaánita és pogány eredetű szokását Izrael is ismerte és alkalmazta. Érdekes ugyanakkor, hogy az italáldozat a hellenizált Júdeában kissé háttérbe szorul, és egyes szövegekben (Sir 45,14kk; Qumrán) hiányzik az áldozatok felsorolásából. Ebben a késői időszakban egyre inkább az áldozati rend spiritualizálása érvényesül.²¹ Így a jeruzsálemi templomban sokszorosan gyakorolt vérrel meghintés (Lev 16,14k) vagy a gonoszok vérenek kiontásáról mint áldozatról való megemlékezés (Num 25,13) helyébe a Makkabeusok könyvében és egyes qumráni szövegekben inkább a türelemmel viselt szenvedés (4 Makk 1,11; 6,28k; 9,24), az erkölcsös élet vagy a dicséret áldozatának említése lép (1QS viii 5k; ix 3-6.24-26; 1QM ii 5). Josephus Flavius tudósít arról, hogy a templom rómaiak általi megszállásánál a papok egy része folytatta italáldozatát és tömjénáldozatát (*Zsidó háború* 1,150), Philón viszont már csak lelki értelemben beszél az áldozatokról. Így pl. Hanna könnyeit látva, aki szívét Isten előtt öntötte ki (1 Sám 1,15), arról értekezik, hogy egész szellemünket kell Istennek adnunk italáldozatként (*De Ebrietate* 152).

Azért időztünk hosszasan ennek a szónak a jelentését kutatva, mert a *szpendomai* alak értelmezése a 2 Tim 4,6-ban vitatott. Míg egyesek a szó kultikus történetére hivatkozva a szerző halálának mikéntjére vagy teológiai értelmezésére való utalásként értelmezték, mások a szakasz retorikai szerkesztettségéből kiindulva azt állították, hogy a szót ebben a mondatban csak a halálra tett általános, esetleg eufemisztikus utalásként szabad érteni.²² Az első értelmezés szerint az italáldozat maga az apostol kiontott vére lenne. Ebben az esetben a *szpendomai* ige a Krisztus vérével kapcsolatos *ekchynomenon* párja volna, amely az

¹⁹ O. Michel, 'szpendó', 531 egy misztériumvallás szabályára (W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* II [Leipzig 1922] 736,1kk) illetve egy gyermek feláldozásának elbeszélésére hivatkozik (Pausanias VIII 2,3).

²⁰ Euripidész, *Orestes* 1239; *Apolló-aretalógia* a Kr. u. 2. századból (szöveg: W. Schubart, „Aus einer Apollon-Aretalogie”, *Hermes* 55 [1920] 188-195); *Anthologia Graeca* 9,184,7k; 9,364,1kk.

²¹ O. Michel, 'szpendó', 534-535.

²² A különböző álláspontok szerzőit lásd: N. Brox, *Pastoralbriefe*, 265 valamint A. Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus*, 305, 566. lábjegyzet.

utolsó vacsora elbeszéléseiben kerül elő.²³ Ha a később még elemzett Fil 2,17 összefüggését is vizsgáljuk, akkor az apostol vére az a mellékáldozat, amelyet a kiválasztottakért és a kiválasztottakkal együtt ajánl fel, ahol a főáldozat az ő hitük.²⁴ Mások egyenesen arra gondolnak, hogy a szöveg feltételezi az apostol személyét mint áldozati edényt, amelyből az italáldozat kiöntetik. Az apostol halálának mikéntjére is utalhat a szöveg, ha a hagyomány szerinti lefejezést a vér kiontásával hozzuk összefüggésbe.

A későbbi kommentárok ezeket az értelmezési javaslatokat bizonytalanak vagy túlzónak minősítik. Kétségtelen, hogy a szövegkörnyezet nem árul el semmilyen kultikus érdeklődést. Inkább a halál ténye áll a mondat középpontjában, kevésbé annak módja vagy értelme. Elmarad a vér kifejezett említése is, ami természetes lenne, ha a szerző szándékosan erre akart volna célozni.²⁵ A *szpendó* ige szemantikája ugyanakkor minden kétséget kizáróan megengedi, sőt követeli az áldozati értelmezést. A levél szerzője ennek az ünnepélyes szövegrésznek az első mondatában áldozatnak tekinti halálát, de nem a vérrel való áldozat konkrét értelmében, hanem átvitt értelemben. Az egész személy teljes odaadásáról van szó.²⁶ Az áldozatot ugyan mások viszik végbe (passzív igealak), de a beszélő nemcsak tud arról, ami vár rá, hanem tudja annak értelmét, célját is. Nem a halál módja vagy mikéntje, hanem elsősorban a ténye, és másodsorban a miértje rejtőzik ebben a rövid kijelentésben.

A 6. vers második mondatának az apostol halálára utaló szava az *analýszisz*, azaz 'feloldás', 'indulás', 'eltávozás'.²⁷ A szó eredeti jelentése '(újra) feloldani', 'felfejteni', 'felbontani'. Szemléletes példa az Odüsszeia híres jelenete (2,105), amelyben Pénélope a kérőket fogadja és rászedi: „*És napközben a nagy leplet szövögette is aztán, / éjszaka szétfejtette azonban, a fáklyavilágnál.*” (Devecseri Gábor fordítása.) Mások

²³ C. Spicq, „L'imitation de Jésus-Christ durant les derniers jours de l'apôtre Paul”, in A. Descamps és A. de Halleux (szerk.), *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (Gembloux 1970) 320. Ezt az értelmezést követik egyes magyar fordítások is: „Az én véretem nemsokára kiontják áldozatul”: Szent István Társulat; valamivel visszafogottabban: „Mert én nemsokára feláldoztatom”: Magyar Bibliatársulat.

²⁴ J. Gnlika, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief* (HThK NT Sonderausgabe; Freiburg 2002) 154.

²⁵ A LXX szövegében a *szpendó* ige tárgya gyakran töisméltéssel a *szpondé* (Gen 35,14; Exod 30,9; Num 28,7; Jer 7,18;19,13; 39,29; 51,17.19.25; Ez 20,28). Más helyeken az ital (2 Sám 23,16; 1 Krón 11,18; 4 Makk 3,16), a bor (Óz 9,4), illetve a „szőlő vére” (Sir 50,15).

²⁶ A mediális jelentés szövetségkötésre utalna (vö. O. Michel, 'szpendó', 530-531), amely ebben az esetben kizárt. Vagy feltételezhető lenne egy sajátos értelem, amely a szövetségkötés gondolata helyett az áldozat szándékolt mivoltát foglalja magába?

²⁷ Vö.: EWNT 1: 202; H. M. F. Büchsel, 'lyó – anályó – epilyó', TWNT 4: 337-41. További irodalom: C. J. de Vogel, „Reflexions on Philipp. I 23-24”, *NovT* 19 (1977) 262-74. C. W. Macleod, „ANALYSIS: A Study in Ancient Mysticism”, *JThS* 21 (1970) 43-55.

szerint az *analýszisz* kifejezés eredetileg a hajózás világába tartozott, és a nyílt tengerre induló hajók eloldására vonatkozott.²⁸ Ismét mások — a szó hazatérést is jelző előfordulásaira hivatkozva — a lovak eloldását, a fogatból való kiengedését is az *analýszisz* szó szerinti értelméhez sorolják.²⁹

A kultikus-áldozati képrendszer eleme (*szpendó*) után ezzel a szóval jól ismert hellenista toposz jelenik meg a Timóteushoz írt levélben. Az *analýszisz* szó értelmezése voltaképpen két irányba indulhat aszerint, hogy *minek* a szétválását, elválását értjük alatta. A görög világ ismerte azt a filozófiai tételt, miszerint a halálban szétválik egymástól a test és a lélek, a test elenyészik, de a halhatatlan lélek valamilyen örökkévalóságban részesül. A másik, általánosabb lehetőség, hogy a halálban az egész embernek a földi életből való eltávozását lássuk, kilépést, elindulást egy másik világba, illetve ezzel egy időben megszabadulást a földi élet kötöttségeitől.³⁰ A Kr.e. I. század filozófiai felfogása ötvözte ezt a két nézetet. Az olyan gondolkodók, mint például az antik hagyományban összhangot kereső Cicero, egyszerre érveltek a lélek halhatatlansága mellett, amely elválik, eltávozik a testtől, s ugyanakkor leírták a lélek útját a magasabb, szellemibb régiókba. Cicero *Tusculumi eszmecseréjében* úgy képzelte el a lélek útját, mint a könnyebb létező felfelé ívelését, sőt kitörését és kiszabadulását a földesebb, sűrűbb és nehezebb valóságok közül.³¹

A hangsúly ebben az esetben, a 6. vers második mondatában a halál közeli időpontján van. A földi életből való eltávozás, ha lehet, még az imént alkalmazott kultikus terminológiánál is általánosabban

²⁸ P. Dornier, *Les Épitres de Saint Paul a Timothée et a Tite* (La sainte Bible; Paris 1951) 61, d, sajnos pontos hivatkozás nélkül. Hogy a hajózás és a nyílt tengerre való kifutás kapcsolatba hozható a halállal is, arra legegyszerűbb példa Epiktétosz híres példázata a kikötőben veszteglő, ámde nemsokára újra útnak induló hajóról (*Epiktétosz kézikönyvecskéje, vagyis a stoikus bölcs breviáriuma*, ford. Sárosi Gyula, 7). A példázat valójában a halálra való készületre buzdít, és a földi élet másodlagosságát hirdeti a jövendővel szemben.

²⁹ H. M. F. Büchsel, 'lyó – anályó – epilyó', 338, 5.

³⁰ Az életből való eltávozás természetesen magában foglalja a túlvilági élet milyenségének, a „valahová” indulásnak a képzetét és kérdését is. Lásd ehhez pl. az „örök otthon”, „örök ház” témájáról: S. Beyerle, „Bocsáss el örök otthonomba... (Tob 3,6) túlvilághit a kései bölcsességi irodalomban”, in Xeravits G. és Zsengellér J. (szerk.), *Tobit/Tóbiás könyve. Szöveg – Hagyomány – Teológia* (Deuterocanonica 2; Pápa és Budapest 2005) 1-22, itt 2-11. Az eszkatológiának és az evilági gondolkodásnak a bölcsességi irodalomban mutatkozó kettőssége felhívja a figyelmet arra, hogy a halál mint elmenetel képe mennyire különböző vallási elképzelések és hiedelmek kifejezője lehet.

³¹ Vö. Cicero, *Tusculumi eszmecsere*, (ford. Vekerdi J.; Budapest 2004). Az *Első könyv – A halál megvetéséről* számos tekintélyi érveléssel és példával igazolja nézetét. A halálról mint a földi élet gondjaitól való megszabadulásról mondott dicséretének jó példáját nyújtja Seneca is *Marcia vigasztalásában* (20,1-3; ford. Révay József; Budapest 2002) vagy 26. erkölcsi levelében (26,8; ford. Kurcz Ágnes; Budapest 2002).

fejezi ki a közeli halált. A halálnak sem módja, sem oka vagy célja nem jelenik meg az alkalmazott kifejezésben, az valóban csak az előbbi kijelentés általánosabb szintre emelt változata, amely ugyanakkor nem tagadja, hanem egyetemesebb képpel fogalmazza meg az előbbi állítást, az áldozattá válás közelségét. Ebben a szövegösszefüggésben nem valószínű, hogy az *analýszisz* sajátos filozófiai értelmét kellene feltételeznünk. Szükségszerűen a második értelmezési lehetőséget kell elfogadnunk, amely ebben az esetben is „eltávozásról” beszél, és nem szétválásról. A bekezdést indító *egó* az egész szövegrészben jelen van, nemcsak mint a halál közvetlen alanya, hanem mint az égi jutalmazás kedvezményezettje is. A halál eszerint az egész személyt érinti, aki ugyanakkor továbbra is az isteni cselekvés tárgya marad, hiszen „az igazságos bíró” meg fogja jutalmazni. Elválásról pedig szó sincs, hacsak nem az itt maradó tanítványoktól, illetve a tanítványtól, a „szeretett fiútól”, Timóteustól.

A 6. versben a halálra utaló két szó pontos értelmét megállapítottuk tehát, antik és bibliai előtörténetük mellett figyelembe véve a szövegösszefüggés kívánalmait is. Úgy véljük, hogy ehhez elégséges adattal rendelkezünk. Visszatérve azonban tanulmányunk eredeti kérdéséhez – mit tudunk Szent Pál apostol haláláról az Újszövetségből – nem kerülhetjük el az eddig figyelmesen félretolt kérdést sem, hogy vajon ez a két mondat valóban Szent Páltól származik-e. Amennyiben a válasz igen, értékük nem az apostol halálának bemutatása, az elemzett vers legfeljebb az ő halálra készültét mutatja be. Ebben az esetben a levél irodalmi alaphelyzetét azonosnak fogadjuk el a történelmi helyzettel, amelyben keletkezett. Ha azonban nemmel kell válaszolnunk, azaz nem Pál apostol, hanem valaki más a levél szerzője, akkor történelmileg az a helyes kérdés, hogy mit tudott ez a szerző Pál haláláról. Nyilvánvaló, hogy tudott róla, tisztában volt az apostol halálának tényével, hiszen különben nem merészelt volna nevében levelet írni semmilyen ténylegesen élő vagy holt személynek.³² Esetünkben valószínűleg azt kellett feltételeznie, hogy hozzá hasonlóan az apostol többi jó ismerője is tudott haláláról. Ezért a szerző vagy olyan személynek címezte levelét, aki szintén elhunyt már, vagy ő maga volt saját magához címzett és álnéven aláírt levelének szerzője.

A pasztorális levelek szerzőségének kérdését ehelyütt nem vitathatjuk részletesen. Ha elfogadjuk, hogy valóban Pál apostoltól

³² Egyesek feltételezik, hogy az apostol esetleg kifejezett megbízást adott a levél megírására. Ennek azonban ellene mond az a számos apró részlet az apostol és Timóteus életéből, amelyek a levélben – szándékosan vagy sem – a természetesség és történelmiség érzetét keltik.

származnak,³³ halálra való készülétének ragyogó példáját fedezhetjük fel a Timóteushoz írt második levélben. C. Spicq például a Krisztushoz hasonlóvá válást, az ő tudatos utánzását látta Pálnak a halálra való készülétében. Felfedezte ezt nemcsak az apostol példaadó és megbocsátó lelkületében, illetve tanítványai iránti szeretetében.³⁴ Odáig ment, hogy a 2 Tim 4 egyes motívumait a 22. zsoltárból eredeztette, és így az apostolt — szintén Krisztushoz hasonlultan — a 22. zsoltárt imádkozva mutatta be halálának közelségét érezve.³⁵

Az autentikus páli levelek és a Timóteushoz illetve Tituszhoz címzett pásztori levelek közti számos teológiai, nyelvi, irodalmi különbség miatt azonban ma általánosan elfogadott az a vélemény, hogy az utóbbiak szerzője nem Pál apostol volt, hanem valamely tanítványa, gondolkodásának jó ismerője és tisztelője.³⁶ A pásztori levelek eszerint mintegy húsz esztendővel az apostol halála után keletkeztek, s az akkori egyház gondjait és gondolkodását tükrözik. Matematikai bizonyossággal soha sem állíthatjuk, hogy nem Pál apostol ennek a levélnek a szerzője. Mégis át kell értelmeznünk a levél állításait, és jobban meg kell értenünk pontos szándékát. Az apostol halálra való küldetése és a Jézus utolsó napjai közti hasonlóságok felfedezése ebben az esetben sem haszontalan. Egyrészt mint irodalmi tény arra utal, hogy Jézust és Pál apostolt bemutatva több újszövetségi szerző is használta a végrendelet illetve az utolsó szavak műfaját annak jellegzetes elemeivel együtt. Másrészt ezek a hasonlóságok — ahogy a személyes emlékek felidézése is — tudatos törekvés eredményei is lehet-

³³ Az utóbbi időben például E.E. Ellis, „Pastoral Letters”, in G.F. Hawthorne és R.P. Martin (szerk.), *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove és Leicester 1993) 658-66. Ellis szerint a hiányzó páli szótár ellenére sok olyan szó van, amelyet megtalálhatunk Pál kedvenc szavai közül — igaz, erre példát nem szolgáltat. Elutasítja azt a feltételezést, hogy levelek egyes részeit esetleg később építették be az eredeti páli szövegbe. Az egyházszervezet magasabb fejlettségi fokát pedig azzal indokolja, hogy egyes közösségekben kezdettől magasabb fejlettségi szintet fedezhetünk fel. A szerzőt esetleg titkár segíthette munkájában, állítja. A. Hock, „Equipping”, 85-98 is a levelek autentikus páli szerzőségét feltételezi.

³⁴ C. Spicq, „L’imitation de Jésus-Christ”, 316-19.

³⁵ C. Spicq, „L’imitation de Jésus-Christ”, 320-21.

³⁶ A bevezetések mellett lásd R.F. Collins, „Timothy and Titus. On reading the pastoral epistles”, in Ch. Niemand, (szerk.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs* (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7; Frankfurt 2002) 367; N. Brox, *Pastoralbriefe*, 55; A. Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus*, 34. Weiser szerint a 2Tim irodalmi helyzete sajátos eltérést mutat az 1 Tim és Tit-hez viszonyítva: míg ugyanis az utóbbi kettőben a fiktív szerző a fiktív címzetthez és a valós közösséghez intézi szavait, addig a 2 Tim-ben inkább arról van szó, hogy a fiktív szerző a fiktív címzetthez szólítja meg a valós közösséget. A levelek fiktív mivolta mellett szőlő meglátásom szerint a három levél sajátosan átgondolt, közös koncepciója is, mely szerint a Tituszhoz írt levél elkezdődik (vö. 1,1-4), az 1 Tim váratlan befejezésével inkább csak folytatja, végül a 2 Tim egész tartalmával és gondos szerkesztésével befejezi a három egységből álló retorikai és tartalmi egységet.

nek. Ebben az esetben azt jelzik, hogy az első század harmadik harmadának kezdetén már szívesen mutatták be a keresztény vértanúkat Krisztus követésében vagy utánzásában.³⁷

A szerzőség kérdéséhez annyival járulhatunk hozzá, hogy megvizsgáljuk az elemzett vers, 2 Tim 4,6 viszonyát újszövetségi párhuzamaihoz. A *szpendó* és az *analýszisz* szónak csak egy-egy másik előfordulását találjuk az Újszövetségben. Mindkettő a Filippi levélhez köthető: az első a Fil 2,17-ben, a második az 1,23-ban szerepel, utóbbi a tő igei alakjában. Általános benyomásként azonnal rögzítenünk kell, hogy a két szó illetve tő használata messzemenő megegyezést mutat a filippiekhez illetve a Timóteushoz írott levélben. A filippi levél részletei mindkét elemmel kapcsolatban mintha részletesebbek, kiépítettek lennének. Nem a „feláldozás” illetve az „eltávozás” részleteire gondolunk, mert arról itt sem tudunk meg semmi újat. A filippiekhez írott levél is csak általánosságban említi az itáláldozatot, nem beszél vér kiöntéséről vagy az áldozat módjáról, de megemlíti a „főáldozatot” (*epi té thyszia kai leitourgia tész piszteósz hymón* – 2,17), amelyhez Pál áldozata kapcsolódna. Az eltávozás képét sem fejtí ki az apostol, de párhuzamba állítja vele azt, hogy „Krisztussal együtt legyen” (1,23). A halál éppen azért volna nyereség (1,21) a számára, mert Krisztussal együtt lehet, és „ez mindennél jobb lenne”. A Fil 2,14-18 képeiben is nagyon közel áll a 2 Tim 4,6-8-hoz, hiszen mindkettőben feltűnik a futásnak és Krisztus napjának a gondolata. Ami azonban a filippi levélben még csak törekvés, az a Timóteusnak szánt iratban már bizonyosság: sike-

³⁷ Ami pedig a levél címzettjét illeti, szintén komplex kérdéssel van dolgunk. Még az említett, kissé bizarr vélemény is, hogy a levél szerzője Timóteus, aki Pál nevében saját magának írt levelet, előfordul a szakirodalomban. Vö. M. Frenschkowski, „Pseudoepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfasserschaft der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe”, in F.W. Horn (szerk.), *Das Ende des Paulus*, 239-72; valamint G. Biguzzi, „L'autore delle Lettere Pastorali e Timoteo”, in G. De Virgilio (szerk.), *Il deposito*, 81-111. Frenschkowski hangsúlyozza, hogy a pszeudepigráfia jelenségét nem szabad magától értetődőnek tartanunk a Kr.u. I. században sem; kijelenti továbbá, hogy a levelek társzerzőiként megadott személyek csak akkor nem tiltakoztak volna egy hamisított levél ellen, ha maguk voltak annak szerzői. Biguzzi a levelek személyes részleteit valós emlékeknek, történelmi adatnak tekinti. Feltűnőnek tartja, hogy Tituszról semmilyen személyes emléket sem közölnek az iratok. Ezzel kapcsolatban említjük meg azt a véleményt, hogy a szövegekben kevésbé bemutatott Titusz valójában nem is különálló személy volt. A Titusz név csupán a Timóteus név rövidített alakja lenne, latin *praenomen*, míg a teljes Timóteus nevet hivatalos összefüggésben kellett volna használni. Így R.G. Fellows, „Was Titus Timothy?”, *JSNT* 81 (2001) 33-58. Fellows szerint így a páli levelek sorrendjének kérdését könnyebben meg lehet oldani – érvelésében ugyanakkor sok különböző feltételezésre kényszerül. Úgy gondolom, hogy a címzett kérdését illetően is azt kell mondanunk, hogy az valójában nem elsősorban vagy kizárólagosan a történelmi Timóteus, hanem a közösség ideális vezetője, aki folytatja az ideális apostol, Pál szolgálatát. Így A. Pitta, „Paolo dopo e al di lá di Paolo: il paolinismo nelle Pastoralí”, in G. De Virgilio (szerk.), *Il deposito*, 51.

rült megőrizni a hitet, s a jutalom³⁸ „készen vár”. S ami előbb még csak áhított előny, pillanatnyi megingás egyfajta szent önzésben, a halál kívánása önmaga javára, az utóbb a tények elfogadása, érett belátás, s ugyanakkor felszólítás, hogy helyébe lépjen a jó hír következő szolgálója. A Krisztushoz való közelség helyén viszont a Krisztustól kapott jutalom képe terpeszkedik.³⁹

Ha helyes a feltételezésünk, hogy a 2 Tim 4,6 Pál apostol halála után keletkezett, akkor feltételezhető és az elemzett szövegrész alapján állítható, hogy ismerte a Filippiekhez írt levelet. Az a benyomásunk, hogy a halál közelségét jelző 6. vers a Pál apostoltól származó képeket használja fel.⁴⁰ Azokhoz semmit nem tesz hozzá, inkább leegyszerűsíti őket, illetve a vágyakozás-kétség bonyolult lelkiállapotából áthelyezi a halál előtt álló ember tisztánlátásának helyzetébe. Tegyük hozzá: mivel ő, a szerző már valóban tisztán láthatta Pál apostol futásának végét, megfelelő helyzetben volt ahhoz, hogy életének mérlegelt elkészítse.

Imént azt állítottuk, hogy a 6. vers két igéje semmi közelebbit nem árul el az apostol halálának mikéntjéről. Vajon ez csak irodalmi szükségyszerűség, s az író azért nem írt az apostol haláláról, mert nevében kellett írnia? Abban mindenesetre következetes volt, hogy megkeresse az autentikus páli irodalom azon részleteit, amelyekben az apostol saját maga tudósít halálának eshetőségéről, illetve azzal való belső kapcsolatáról. Az, hogy a szerző még csak nem is utal az apostol halálának mikéntjére, s ugyanakkor kizárólag Pál saját írásából vett részleteket közöl a halálával kapcsolatosan, arra mutat, hogy számára az apostol halála vagy teljesen mellékes esemény volt, amelyet semmi-

³⁸ Érdemes megfigyelni a 'nyereség, elnyer, győzelmi koszorú, korona' szócsalád összefüggéseit is, amelyek a futás/verseny képpel kapcsolatban újra meg újra megjelennek a Filippiekhez írt levélben és a 2 Tim-ban is: Fil 1,21; 2,16; 3,8.14; 2 Tim 4,7-8.

³⁹ Itt kell megemlékeznünk arról, amit a kutatók „páli kizárólagosságnak” neveznek – „esclusivismo paolino, írja A. Pitta, „Paolo dopo e al di lá di Paolo: il paolinismo nelle Pastoralí”, in G. De Virgilio (szerk.), *Il deposito*, 41-43. Eszerint az autentikus levelek az Írásra vagy Krisztus tekintélyére hivatkoznak elsősorban, itt azonban inkább maga Pál az, aki tekintélyként szerepel. J. Gnlika, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (Akzente; Freiburg 1996) 318 azt is megjegyzi, hogy ezek a levelek nem is említenek meg más apostolt Pálon kívül. Ezzel ellentétben az ApCsel sohasem nevezi őt apostolnak.

⁴⁰ A 2 Tim szerzője tehát nem gyűjtötte össze a Pál halálára vonatkozó összes lehetséges utalást, hanem megelégedett a Fil képével. Arról, hogy a páli levélirodalom milyen más utalásokat tartalmaz Pál saját haláláról való felfogására, vö. L. Bormann, „Reflexionen über Sterben und Tod bei Paulus”, in F.W. Horn (szerk.), *Das Ende des Paulus*, 307-30. Bormann Krisztus halálának, a fogva tartás idején szerzett saját tapasztalatoknak és a közösségben átélt haláleseteknek a hatásával számol az 1 Tesz-ben, az 1 Kor, Gal, Fil esetében, és kifejezettebb módon a 2 Kor egész rendszerében. A Róm 15,30-32 pedig már az utolsó jeruzsálemi út veszélyeit is felismerő apostol képét adja. Ehhez ld. F.W. Horn, „Die letzte Jerusalemreise des Paulus”, in F. W. Horn (szerk.), *Das Ende des Paulus*, 15-35.

képpen sem akart leírni, vagy pedig arra, hogy egyszerűen nem volt róla pontos információja. A *szpendó* igét elemezve láttuk, hogy az alkalmas lett volna egy ilyen utalásra, ha a szerző például kiegészítette volna a mondatot a vér szóval. A szerző azonban a jelek szerint nem tudta, hogy Pál hogyan halt meg, s ezért nem is írt róla még utalás-szerűen sem. Helyette az apostol végrendeletét készítette el, s abban számára teológiailag fontosabb tényként rögzítette, hogy miért halt meg Pál: áldozatul hitéért és híveiért, hogy Krisztussal lehessen, és jutalmát elnyerje. Levelének megírása viszont azt is mutatja, hogy tisztában volt az apostol halálának jelentőségével: tudta, hogy ezután másnak kell örködni a hit tisztaságán, és másnak kell munkálkodnia a hit továbbadásán.

2. SZENT PÁL APOSTOL HALÁLA ÉS AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEI

Röviden szeretnénk felmutatni néhány szempontot azzal kapcsolatban is, ahogy az Apostolok cselekedetei viszonyul Pál apostol halálához. Az utalások távolibbakkak tűnnek, hiszen az Apostolok cselekedeteinek végén Pál apostol bátran hirdeti az evangéliumot, nincs halálveszélyben. Hogy mégis felmerül halálának témája, annak nyilvánvalóan más okát kell találnunk, mint a Timóteushoz írt levélben.

Az előző fejtegetések tapasztalatát felhasználva azzal a kérdéssel kell kezdenünk, hogy vajon az Apostolok cselekedetei Pál apostol halála előtt vagy az után keletkezett. A könyv keletkezésének idejét a Lukács evangélium után (kb. Kr.u. 70) és a páli levélkorpusz kialakulása (kb. Kr.u. 100) előtt kell elképzelnünk. Ha az evangélium elkészülte után szükségszerűen feltételezünk némi időt, és figyelembe vesszük, hogy a könyv békés időket tükröz a keresztény közösségek életében, akkor Kr.u. 80-90. között kell meghatározni keletkezésének idejét.⁴¹ Ez az időpont mindenképpen Szent Pál apostol halála utáni. Az Apostolok cselekedeteinek szerzője tehát valószínűleg tudott az apostol haláláról, és annak ismeretében írta meg művét, amely – ahogy a bevezetésben is utaltunk rá – Pál életéről nyert információink egyik fő forrása.

Az ApCsel legkifejezettebben Szent Pál és Agabusz próféta találkozását elbeszélve utal annak halálára (21,8-14). A szöveg Pál készségét hangsúlyozza, kiemelve, hogy a tanítványok visszatartanak a megjövendölt szenvedésektől, ő maga viszont kész vállalni az üldöztetést és a halált is. Az elbeszélésben világos utalásokat találunk Jézus magatartására a halála előtt. Ilyen a szenvedések helyszínéül megjelölt vá-

⁴¹ Vö. G. Schneider, *Apostelgeschichte 1,1-8,40* (HThK NT Sonderausgabe; Freiburg 2002) 118-21.

ros, Jeruzsálem, ahová Pál úton van. Ilyen a pogányoknak való átadás, kiszolgáltatás kifejezése (11. vers; vö. 28,17), ilyen az Úr akaratának készséges elfogadása, amely az Olajfák hegyének jelenetére emlékeztet (Lk 22,42).⁴² A szakasznak azonban közelebbi párhuzamai is vannak. A milétoszi beszédben,⁴³ amelyre már utaltunk a végrendelet műfaj újszövetségi példájaként, Pál saját maga használja a megköötöttség képét (20,21-24), amely majd Agabusz prófétai cselekedetében szerepel újra. A milétoszi beszédnek ez a részlete motívumkészletét tekintve kísértetiesen hasonlít a 2 Tim-re, hiszen „bilincsekről”, illetve a „pálya végigfutásáról” tesz említést. A Timótesunak írt levéllel kapcsolatban az is világos volt, hogy célja a Pál halála utáni közösség előjáróinak a megerősítése és intése. A milétoszi beszéd is arra törekszik (20,25-31), hogy az apostolnak mint tekintélyes személynek a halála utáni zavaros helyzetben megerősítse az utódok tekintélyét. Ha visszafordítunk a Cselekedetek könyvében, Pált Troászban látjuk viszont, amint éppen búcsúbeszédet mond tanítványainak, és föltámaszt egy halottat, ebben is Jézushoz hasonlónak váltan (20,7-12).⁴⁴

Pál Jeruzsálembé való ékezését követően a halálát értelmező részletek eltűnnek, illetve átváltoznak. Bár szó van meggyilkolásáról, de ezzel kapcsolatban inkább az isteni terv érvényesülése, illetve a rómaiak jellemző jóakarata fontos a szerző számára (23,20-21). Szó esik elítéléséről is (25,10-11), de Pál itt az igazsághoz való jogát hangsúlyozza, és így előkészíti az evangélium Rómába jutását. Végül Pál veszélyek között is (27,14-44) eléri célját, hogy Rómában hirdethesse az igét. A szöveg nem számol be haláláról, de valójában nyilvánvaló,

⁴² A hasonlóságok alapja egyesek szerint az izajási szenvedő szolga alakjával való azonosulás, amelyet az ApCsel szerzője már 13,47 esetében is idézett. Ebben a szakaszban L. Cerfaux és J. Dupont, *Les Actes des Apôtres* (La sainte Bible; Paris 1964³) Iz 53 befolyását véli felfedezni, ami a kiadatást és megpróbáltatásokat illeti (vö. Mk 10,32-34par).

⁴³ A milétoszi beszéd témájához ld. G. Ballhorn, „Die Miletrede — ein Literaturbericht”, in F.W. Horn (szerk.), *Das Ende des Paulus*, 37-47. Az idézett tanulmányban mindenestre a lukácsi kompozíció más értelmezését kapjuk. A szerző vallja ugyan, hogy az ApCsel szerzője tudott Pál haláláról, de hallgatásának okát egyedül abban látja elképzelhetőnek, hogy ez a halál „szégyenteljes” volt — a következtetés oka homályban marad.

⁴⁴ H. Omerzu, *Der Prozess des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115; Berlin és New York 2002) 282-89 Mk három szakaszával, amelyekben Jézus halálát előre jelzi, Pál halálának három szerkesztői előrejelzését társítja: 20,22-25; 21,4 és 21,11. A szerkesztő célja az volt, állítja, hogy Jézushoz hasonlítsa az apostolt, főként Jeruzsálem megjelölésével, de a zsidók és rómaiak rá jellemző szembeállításával is. G. Guttenberger, „Vorstellungen von Tod und Sterben in den Acta”, in F.W. Horn (szerk.), *Das Ende des Paulus*, 298-99 azt is megjegyzi, hogy az ApCsel szerzője még a kihallgatások rendjét is beépítette művének kompozíciójába, és így előbb a fótanács, majd Heródes előtt szerepelteti Jézust, illetve az apostolokat (Lk 22,69 és ApCsel 4,21; 5,33.40; majd Lk 23,6-12).

hogy az üldözés-megmenekülés séma nem folytatható a végtelenségig. Az a benyomásunk, hogy egyfajta szenvedéstörténetet olvasunk, amely a halállal való teljes szembesülés után már a föltámadás előízét rejti.

Az Apostolok cselekedeteinek szerzője eszerint két szempontot tartott fontosnak Pál halálával kapcsolatban. Az egyik személyes jellegű: Pál Jézushoz hasonlóan szabadon vállalta a halált. A (vér-)tanú modellje újra Jézus Krisztus. A gondviselés rendelete folytán azonban ez a vértanúság nem Jeruzsálemben zajlik, hanem eljuttatja az apostolt és vele az evangéliumot Rómába. Ez a második, a közösséget érintő mondandó: az apostol hányattatásai az evangélium és az egyház terjedését segítették elő.⁴⁵

Ez a szerző sem nyilatkozik tehát arról, hogy mi történt az apostollal. Fontosabbnak tartotta a Krisztushoz való hasonlóság hangsúlyozását és az evangélium célba érkezését. Ha tudott is az apostol halálának részleteiről,⁴⁶ arról legfeljebb jelképesen nyilatkozott: Pál számára Róma vált Jeruzsálemmé. Pál halálának lényegét előbb fogalmazza meg, mintsem tudósítását befejezte volna. Aki Jeruzsálemben menet lélekben már meghalt, az a földön is újjászületetten él. Fizikai halála az üdvösségét tekintve már nem hoz semmilyen számottevő változást.⁴⁷

3. BEFEJEZŐ MEGJEGYZÉSEK

A Timóteushoz írt levelek illetve az Apostolok cselekedeteinek szerzői tudtak Pál apostol haláláról. Tisztában voltak azzal is, hogy halála után meg kellett változnia a keresztény közösség életének. A harmadik keresztény nemzedék⁴⁸ sajátos feladata, hogy befejezze az Örömhír normatív megfogalmazásának munkáját. Az apostol haláláról ugyan nem tudósítottak közvetlenül, de olyan műfajt illetve olyan elbeszélő formát választottak, amely lehetővé tette, hogy hangsúlyozzák az apostol örökségének jelentőségét. Az örökség lényege a krisz-

⁴⁵ Vö. már ApCsel 11,19 is.

⁴⁶ H. Omerzu, „Das Schweigen des Lukas. Überlegungen zum offenen Ende der Apostelgeschichte“, in F.W. Horn (szerk.), *Das Ende des Paulus*, 127-56 pontos status questionist nyújt az ApCsel végének „csendjéről” Pállal kapcsolatban, majd arra következtet, hogy a szerző nem ismert részleteket az apostol utolsó két évéről Rómában, bár tudott haláláról. G. Guttenberger, „Vorstellungen von Tod und Sterben in den Acta“, in F.W. Horn (szerk.), *Das Ende des Paulus*, 298 megjegyzi, hogy Péter is csendben „távozik” az ApCsel lapjairól.

⁴⁷ Ezt az erősen jelképes értelmezést a szövegben talán alátámasztja a Pál elfogatásával és Rómába hurcolásával kapcsolatos beszámoló (21,15-28,31) különálló jellege. Vö. J. Gnlika, *Paulus*, 299-308.

⁴⁸ Herczeg Pál, „A Pásztori levelek”, in Pecsuk O. (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv* (Budapest 2004) 615-22, kifejezése, itt 619. oldal.

tusi élet(-példa) és a krisztusi tanítás, amelyet a megváltozott körülmények között megváltozott formában kellett őrizni és továbbadni. Az apostol halála bizonyos értelemben nemcsak önmagának vált nyereséggé. Amit leveleiben „töredékesen” és „homályosan” írhatott csak (vö. 1 Kor 13,12; és 2 Pét 3,16), azt szellemi örökösei immár a maga teljességében és lényegében fogalmazhatták meg, felhasználva — természetesen a saját látásmódjuknak és részben saját elgondolásaiknak megfelelően — a halál közeli helyzet összegző erejét (2 Tim). Pál haláláról így megtudjuk, hogy igazi áldozat, hogy végbevitte azt, amit tervezett (Fil 1,23), és *valóban* egészen odaadta magát a „valóban feltámadt” Úrért. A szenvedő és végső szenvedésre készülő apostol pedig olyannyira Krisztus közelébe érkezik, hogy — a feltámadás után, annak biztos reményében — halálát már említeni sem érdemes. Eszünkbe jutnak a Zsidókhoz írt levél szavai Melkizedekről: „Mivel sem napjainak kezdete, sem életének vége nincs, hasonlónak lett Isten Fiához, és pap marad mindörökké.” (7,3) Bizonyos, hogy a szerzők célja nem az apostol halálának bemutatása, hanem az ő „megszüntetve megőrzése” volt.

Péter apostollal kapcsolatban is ismert a végrendeletszerű, halála utáni visszatekintés (2 Pét 1,13-15).⁴⁹ De van olyan elbeszélés az Újszövetségben, amely kifejezetten utal a főapostol halálára, sőt annak módjára is. Mellette a „szeretett tanítvány” halálának ténye is biztosra vehető, akiről ugyan nem állítja a szöveg, hogy meghalt, de ez a tény még az evangélium szemérmes megjegyzéséből is kiténik (lásd Jn 21,18-19, illetve 21,20-23). Eszerint nem volt szükségszerű, hogy elhallgassák egy apostol halálának tényét, de meg kellett magyarázniuk, hogy Jézus tudott arról, mi történik majd övéivel. Pál halála annyiban jelenthetett nehezebb eseményt, hogy ő maga kezdetben valószínűleg nem halálát, hanem Krisztus második eljövetelét várta (vö. 1 Tesz 4,15). Ezért azok, akik leveleit ismerték, márpedig a pasztorális levelek szerzői jól ismerték azokat, talán külön is hangsúlyozták Pál saját előzetes válaszát: „Nekem az élet Krisztus, a halál pedig nyereség.”



⁴⁹ A két főapostol halálát illetően van egy szöveghely a Jelenések könyvében, amely — számos ellenérvvel dacolva ugyan — de már kapcsolatba hoztak velük. A két vértanú személyéről van szó a Jel 11,1-13-ban. A Jel képei ugyan régi hagyomány szerint Illésre és Hénokra utalnak (esetleg Illés és Jeremiás; Illés és Mózes; Jakab és János; István diakónus és Jakab, az első vértanúk). Vö. Takács Gy., *Jelenések könyve. Egzegézis* (Budapest 2000) 251. Az értelmezési hagyomány azonban arról is tud, hogy a két tanú Péterrel és Pállal is azonosítható, ha a 8. versben szereplő várost Rómának tekintjük, illetve a leírt csapásokban (11,5-6) az apostolok csodatetteit ismerjük fel — ApCsel 5,1-11; 13,8-12. Ha ezt az utalást nem is tekinthetjük döntő érvnek, annyit megengedhetünk, hogy a Jel írója tudott a kettő vértanúságáról, és ez is befolyásolta a kép kiválasztásában.

Neutestamentliche Traditionen über den Tod des Apostels Paulus

Balázs Levente Martos

Was haben die Autoren über den Tod des Apostels Paulus gewusst, und warum haben sie den christlichen Gemeinden diesbezüglich wohl keine Auskunft gegeben? Was für eine Bedeutung hatte überhaupt dieser Tod für das Werden des Neuen Testaments? Eine Analyse von 2 Tim 4,6 und ein Überblick der Reise Pauli nach Jerusalem in der Apostelgeschichte (Kap. 20-21) verdeutlichen das traditionsgeschichtliche und hermeneutische Problem. Während in 2 Tim der Tod des Apostels als eine notwendige Bedingung der aktualisierten Weitergabe seiner Lehre erscheint, kann das offene Ende der Apostelgeschichte eine noch engere Parallelität mit der Geschichte von Jesus Christus erkennen lassen.

A ZARÁNDOKÜNNEPEK REFORMJA JÓSIÁS KORÁBAN. A DEUT 16,1-17 MAGYARÁZATA

Kustár Zoltán
Debrecen

I. Bevezetés: A Deuteronomium előállása; II. A Deut 16,1-17 előállása; III. A Deut 16,1-17 magyarázata; III.1. A páska-maccót ünnepe (16,1-8); III.2. A hetek ünnepe (16,9-12); III.3. A lombásátrak ünnepe (16,13-15); III.4. Összefoglaló záradék (16,16-17)

A Deuteronomium ünnepi kalendárium a 16. fejezet 1–17. verseiben olvasható. Ez a kalendárium az 1–8. versekben a paskára és a *maccót* ünnepére vonatkozó előírásokat hozza, a 9–12. versekben a hetek ünnepéről, a 13–15. versekben pedig a lombásátrak ünnepéről rendelkezik. A szakaszt a 16–17. versben néhány összefoglaló rendelkezés zárja.

Mielőtt a szakasz elemzésébe belekezdenénk, érdemes felidézni, hogy a Deuteronomium mikor és milyen lépésekben állt elő. Így ugyanis választ kaphatunk arra is, hogy melyek lehettek azok a korszakok, és kik lehettek azok a szerzők, illetve szerkesztők, akiknek e kalendárium jelenlegi formáját köszönhetjük.¹

I. BEVEZETÉS. A DEUTERONÓMIUM ELŐÁLLÁSA

Mózes ötödik könyve mind tartalmi, mind stilisztikai szempontból egységes alkotás benyomását kelti. Számos ponton azonban olyan felíratot találunk benne, amelyet egy irodalmi mű legelején várnánk (lásd 1,1–5; 4,44–46; 12,1). A könyv hol egyes szám harmadik személyben beszél Mózesről, hol Mózes beszél magáról egyes szám első

¹ A kutatástörténet rövid áttekintéséhez lásd RÓZSA, *Az Ószövetség keletkezése*, 228–250; ZENGER, *Einleitung*, 140–149; NIELSEN, *Deuteronomium*, 4–11.

személyben. További formai egyenetlensége a könyvnek az, hogy a szöveg a hallgatóságot hol egyes szám, hol többes szám második személyben szólítja meg, gyakran rövidebb perikópákban, de akár egyetlen versen belül is váltogatva a nyelvtani személyeket. Mindez arra utal, hogy a könyv nem lehet egyetlen szerző alkotása, hanem több lépcsőben, több szerző, illetve szerkesztő egymásra épülő munkájának eredményeként állhatott elő.

1) A könyv legrégebbi magvát a 12–26. fejezetekben olvasható törvénygyűjtemény alaprétege, az ún. *Ősdeuteronomium* alkotja. Az uralkodó választására vonatkozó törvények (17,14–20) már feltételezik az ország kettészakadását, a hamis próféták elleni intelmek (13,2kk; 18,9kk) pedig a prófétaságnak a királyi udvarhoz kötődő, intézményesedett formáját (vö. pl. 1Kir 22); a királyválasztásra vonatkozó rendelkezés azon kitétele, miszerint idegen származású nem lehet uralkodó, ugyanakkor csakis az északi országrészben értelmezhető, de nem a dinasztikus trónutódlást követő Júdában. A kánaáni vallások elleni polémiára az Illés korában kiéleződött konfliktus mellett már Hóseás próféta igehirdetése is hatással lehetett, a szegényekkel szembeni szolidaritás eszméje pedig a klasszikus írópróféták közül például Ámósz igehirdetésével mutat rokonságot. Ha ezt a törvénykönyvet egybevetjük a Szövetség könyvével, melyet hagyományosan a Kr. e. 9. századra szoktak datálni, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a Deut 12–26-nak fiatalabbnak kell lennie annál, hiszen szerkezetében, de egyes rendelkezéseinek megfogalmazásában is nyilvánvalóan a Szövetség könyvét követi. Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy a törvénygyűjtemény a Kr. e. 750 táján, az északi országrészben keletkezhetett.

A 2Kir 22–23 tudósítása szerint Jósiás Kr. e. 622-ben renováltatta a jeruzsálemi templomot, s e munkák során a papok egy régi, elfeledett törvénykönyvet találtak. A király e törvénykönyvet országának alkotmányává tette, s annak szellemében mélyreható vallási reformokat vezetett be. Már az ókori egyházatyák is úgy gondolták, hogy ez a törvénykönyv a Deuteronomium kellett, hogy legyen. Az ugyanis, hogy a király a pogány kultuszhelyek mellett (2 Kir 23,5.13) Jahve vidéki kultuszhelyeit is bezáratta, és az istentiszteletet kizárólagosan a jeruzsálemi szentélyre korlátozta (2 Kir 23,8–9.15.19–20), a Deut 12,2–28 rendelkezésének felel meg. Amikor Jósiás a páskát egy országos, jeruzsálemi zarándoklat keretében ünnepelteti meg (2 Kir 23,21–23), akkor ezzel a Deut 16,1–7 előírásainak tesz eleget, mint ahogy reformjának többi elemével szintén a Deuteronomium parancsolatait hajtotta végre (vö. 2Kir 23,6–12.24 és Deut 16,21; 23,18–19; 18,10a; 17,3; 16,22; 18,11). Amennyiben nem zárjuk ki eleve a könyv több lépcsős előállításának a lehetőségét, nincs okunk arra, hogy a Jósiás reformjáról szóló beszámoló történelmi hitelességét elvitassuk. Nincsen tehát szó Jósiás

papjainak „kegyes csalásáról”, amellyel réginek, s így kötelező érvényűnek akarták volna elfogadtatni a királlyal a saját alkotásukat. Ez viszont azt jelenti, hogy az Ósdeuteronomiumnak valamikor Kr. e. 750 és 622 között kellett előállnia.²

2) Ezt az Ósdeuteronomiumot az asszír hódítók elől menekülő izraeliek vihették magukkal Júdába Kr. e. 722 tájékán. Azt, hogy a művet a jeruzsálemi templom egyik raktárában helyezték el, s hogy ott hamarosan megfeledeztek róla, nagyon is elképzelhető.

Amikor a gyűjtemény Jósiás király idejében ismét előkerült, s a király azt az ország alkotmányának rangjára emelte, akkor bizonyos szerkesztői átdolgozásokat is végrehajtottak rajta, hogy a művet Júda éppen aktuális szituációjához igazítsák. A Deut 12–16* bizonyos kiegészítései ennek az átdolgozásnak a keretében kerültek bele a könyvbe.

Ugyancsak ebben a korban vették körbe a törvénygyűjteményt a Deut 4,45–11,32 és a Deut 27–28 szerkesztői anyagával. Ez az átdolgozás ágyazza a törvénygyűjteményt a Jordán keleti partjánál állomásozó izraeli törzsek történelmi szituációjába, s igyekszik tartalmát azáltal legitimálni, hogy azt a Sínai-hegyen elhangzott törvények megismétléseként mutatja be (Deut 5,1–6,1). Az Ósdeuteronomium ebben az irodalmi kontextusban az Isten és népe közötti szövetség alapokmányává válik, rendelkezéseinek megtartása vagy elutasítása az Ígért földjének megtartását vagy elvesztését jelenti. Azt, hogy Júda az északi testvérállam sorsára jut-e, vagy pedig jólétben és biztonságban élheti-e továbbra is az életét, kizárólag attól függ, hogy megtartja-e ezeket a törvényeket – hangsúlyozzák a gyűjtemény mögé ekkor beillesztett átok- és áldásmondások (27–28. fejezet). S ahogyan Mózes a Jordán partján a Sínai-hegyi szövetségekötés megismétlésével kötelezte el újra a pusztai vándorlás második nemzedékét e törvény megtartására (28,69), úgy Jósiás korában is a szövetségekötés megismétlésével kellett azt ismét ünnepélyesen életbe léptetni (vö. 2 Kir 23,1–3).

3) Jósiás király reformjai azonban nem tudták feltartóztatni Júda pusztulását. Asszíria elnyomása alól ugyan felszabadult az ország, de az annak helyébe lépő Babilónia megpecsételte a nyughatatlan alattvalónak bizonyuló kis állam sorsát. Nebukadneccar Kr. e. 587-ben elfoglalta az országot, lerombolta Jeruzsálemet, és a lakosság egy részét száműzetésbe hurcolta.

Ebben a történelmi helyzetben keletkezett a Józsué könyvétől a Királyok második könyvéig ívelő nagy történelmi munka, a Deuteronomista történelmi mű. E mű szerzője a nemzeti tragédia okait abban látta, hogy a nép a Deut 5–28* intelmeit figyelmen kívül hagyta, és törvén-

² Másképp újabban például VEIJOLA, *Deuteronomium*, 2k., aki szerint a törvénygyűjtemény alaprétege Jósiás korából származtatható.

nyeit semmibe vette. Azért, hogy ezt a meggyőződését olvasói számára világosan kifejezésre juttassa, az addig önállóan hagyományozott Deuteronomiumot az 1–3(4.)* és 28–30.* fejezetek anyagával a Józs–2Kir beszámolójához erősítette. Ugyanez a redakció a törvénygyűjteménybe néhány rövidebb kiegészítést is beleillesztett, illetve az azt körülvevő keret-szöveget is jelentős átdolgozásnak vetette alá.

4) A Deuteronomista történeti mű még a babiloni fogság során további átdolgozásoknak eshetett alá. Bár e szerkesztők munkáját elsősorban a történeti könyvekben keresték és vélték megtalálni, kezük nyomát minden bizonnyal a bevezetőnek tekintett Deuteronomiumban is felfedezhetjük.³

5) A Deuteronomium előállításának utolsó jelentős állomása az volt, amikor elé illesztették Mózes első négy könyvét, létrehozva ezzel a ma ismert Pentateuchost. E lépés nyilvánvalóan magával hozta annak a lehetőségét, de egyben igényét is, hogy Mózes ötödik könyvét a Mózes első négy könyvével szinkronban lássák, illetve láttassák: a tudatos vagy éppen önkéntelen harmonizáció például a Papi törvényekkel számos későbbi redaktort ösztönözhetett a kisebb módosításokra mindkét korpuszban, így Mózes ötödik könyvében is.

II. A DEUT 16,1–17 ELŐÁLLÁSA

Kanyarodjunk most vissza a könyvben szereplő ünnepi kalendáriumhoz! A Deut 16,1–17 irodalomkritikai elemzése meglehetősen ellentmondásos modellekhez vezetett.⁴ Ezek részletes ismertetésére itt nem térhetünk ki, csupán a saját elképzeléseinket ismertethetjük – a folytatásban azonban még kitérünk a fontosabb eltérő véleményekre.

A Deut 16,1–17 vizsgálata során érdemes abból a tényből kiindulni, hogy hasonló ünnepi kalendáriumok az Ószövetségben máshol is találhatóak. Ezek közül a legrégebbi a Jahvista Ex 34,18–23. Ugyancsak régebbi a Deut 16-nál a Szövetség könyvének végén szereplő Ex 23,14–17, melyet hagyományosan az Előhista forráshoz, illetve annak korához szoktak kapcsolni.⁵

³ A Deuteronomista történeti mű esetében még két fontos deuteronomisztikus átdolgozással számol a göttingeni iskola: ez a DtrP és DtrN – VEIJOLA, *Deuteronomium*, 4, szerint ezek munkája Mózes ötödik könyvében is kimutatható. Levin (1985) ezen kívül egy korai fogság utáni szerkesztővel is számol („Bundestheologischer Deuteronomist = DtrB), amelynek a Deut jelenlegi formájának megalkotásában döntő szerep jutott, lásd VEIJOLA, uo.

⁴ Rövid kutatástörténeti áttekintésként lásd HALBE, *Passa-Massot*, 147–168; NIELSEN, *Deuteronomium*, 167–169; NELSON, *Deuteronomy*, 204k.

⁵ Így VON RAD, *Deuteronomium*, 79; BARTHA, *Izrael vallásos életrendje*, 167k.; HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes*; uő, *Ursprung und Wesen des Massotfestes*, 325; NIELSEN, *Deuteronomium*, 169; CLEMENTS, *Deuteronomy*, 411; NELSON, *Deuteronomy*, 203; BLENKINSOPP, *Második Törvénykönyv*, 185; XERAVITS, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, 1k. (itt a 2.

Ha ezt a két kalendáriumot először csak egymással vetjük egybe, azonnal feltűnik, hogy tartalmukban, szerkezetükben és szóhasználatukban lényegében megegyeznek egymással:

2Móz 34,18.22–23 (J)

(18) Ügyelj a kovásztalan kenyerek ünnepére!

Hét napig kovásztalan kenyeret egyél, ahogyan megparancsoltam neked, az Ábíb hónap megszabott idején, mert az *Ábíb hónapban* jöttél ki Egyiptomból.

(...)

(20bb)

Üres kézzel senki se jelenjék meg színem előtt!

(...)

(22) **És** tartsd megaz *hetek ünnepét,***amikor búzád****első termését aratod.****És a betakarítás ünnepét**az esztendő *fordulóján.***(23) Évenként háromszor jelenjék meg minden férfi az ÚRisten,**

Izrael Istenének

színe előtt!

2Móz 23,14–17 (E)

(14) Háromszor szentelj nekem ünnepet évenként!

(15) Ügyelj a kovásztalan kenyerek ünnepére!

Hét napig kovásztalan kenyeret egyél, ahogyan megparancsoltam neked, az Ábíb hónap megszabott idején, mert *akkor*

jöttél ki Egyiptomból.

Üres kézzel senki se jelenjék meg színem előtt!(16) **És**az *aratás* ünnepét,amikor *meződ vetésének*első termését *takarítod be.***És a betakarítás ünnepét**az esztendő *végén,*

amikor a termést betakarítod a mezőről.

(17) Évenként háromszor jelenjék meg minden férfi az ÚRisten**színe előtt!**

A fenti kis színopszisban a **félkövér betűtípus** az eredeti héber szöveg szó szerinti egyezéseit, a *dólt betű* az eltérő megfogalmazásban szereplő azonos gondolatot, míg a normál, azaz se nem *dólt*, se nem félkövér betűk az adott kalendárium külön-anyagát jelölik.

1) Ha e két kalendáriumot egybevetjük a Deut 16,1–17 szövegével, akkor láthatjuk, hogy ez utóbbinak vázát egy Deuteronomium előtti

lábjegyzetben további irodalom). Másképp VEIJOLA, *Deuteronomium*, lábj. 1186, aki szerint a Deut 16 az Ex 34,18–25-öt sehol nem feltételezi, s így ő azokhoz csatlakozik, akik ez utóbbi szöveget viszonylag késeinek tartják, lásd e kutatók jegyzékét uo. Számomra – a két Exodus-beli kalendárium nagyfokú egyezése miatt – Veijola kijelentése értelmezhetetlen. Az Ex 23,14–17-et maga Veijola is korábbiak tartja, mint a Deut 16, lásd VEIJOLA, *Deuteronomium*, 329. A Lev 23 ünnepi kalendáriumára viszont már nyilvánvalóan fiatalabb a Deut 16-nál, lásd CHOLEWINSKI, *Helligkeitsgesetz und Deuteronomium*, 179–216, s ez igaz a kései papi Num 28–29 kalendáriumára is.

rövid, tömör ünnepi kalendárium alkotja⁶, mely felépítésében, tartalmában, de helyenként konkrét megfogalmazásában is a korábbi két kalendárium mintáját követi.⁷

E két korábbi kalendáriumban első helyen kizárólag a *maccót* ünnepe szerepel. Ezzel szemben a Deut 16,1–8 első zarándokünnepként a páskát és a *maccót*ot egyaránt feltünteti. Olyan kalendáriumot, amelyben első zarándokünnepként a páska állna, nem ismer az Ószövetség. Így nyilvánvaló, hogy a Deut 16-ban is a *maccó*tra vonatkozó rendelkezésnek kell alkotnia az alapréteget – a jahvista és előhista kalendáriumoknak megfelelően a Deut 16 summás összefoglalása (16k. v.) az első helyen szintén csak a *maccót*ot említi, a páskát azonban nem.⁸

Ez az ősi kalendárium már az Ósdeuteronomiumban is benne szerepelhetett. Ugyanakkor az sem zárható ki teljesen, hogy azt majd csak a Deuteronomium Jósiás-féle redaktora emelte be a törvénykönyvbe, és látta el azonnal a maga szerkesztői kiegészítéseivel.

2) Egy biztos: a kalendárium Jósiás korában jelentős átdolgozáson esett át (dtn), melynek célja az volt, hogy tartalmát szinkronba hozzák a deuteronomista reformok követelményeivel.⁹

Először is a deuteronomisták a zarándokünnepekkel kapcsolatban is végrehajtották a kultuszcentralizációt, mindhárom ünnep esetében kiemelve azt, hogy azt csak az egyetlen legitim, Jahve által kiválasztott szentélyben szabad megünnepelni. Ennek keretében került sor arra is, hogy a kovásztalan kenyerek ünnepét összekapcsolják a páska ünnepével, beemelve ezzel ez utóbbit a zarándok-ünnep sorába – ennek módjáról és okairól még részletebben fogunk szólni.¹⁰

Másik fontos változtatásuk az volt, hogy az ünnepeket nyomatékkal az ÚRral, Izrael istenével hozták összefüggésbe. Ez főleg a második és harmadik ünnep esetében szembeötlő. Feltűnő ugyanis, hogy a

⁶ Ennek rekonstruálásához lásd alapvetően NIELSEN, *Deuteronomium*, 166k.169k., az 1–8. vershez vö. még HALBE, *Passa-Massot*, 155–158.

⁷ Itt nyilván irodalmi függőség is fennáll a kalendáriumok között, lásd az Ex 23-ról NELSON, *Deuteronomy*, 205k., mindkét korábbi kalendáriumról BARTHA, *Izrael vallásos életrendje*, 168; CLEMENTS, *Deuteronomy*, 411.

⁸ E kérdésre azonban a folytatásban még részletesen vissza fogunk térni.

⁹ A kalendáriumon a deuteronomisták által végrehajtott teológiai változtatásokhoz lásd LEVINSON, B. M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York – Oxford, 1997, 53–97 (idézi: VEIJOLA, *Deuteronomium*, 329, láb. 1187), a Jósiás-féle redakció szövegének körülhatárolásához alapvetően NIELSEN, *Deuteronomium*, 166k.169k. Ő mindenesetre a 8. verset sorolja e redakcióhoz (*maccót*), míg a vele tartalmi feszültségben álló 7. verset (páska) a DtrG szerkesztő számlájára írja. Magam a 8. verset kései, dtu utáni betoldásnak látom (lásd később), ami miatt nincs ok arra, hogy a 7. verset elvitassuk a deuteronomista alaprétegtől (Jósiás-redakció).

¹⁰ Másképp VEIJOLA, *Deuteronomium*, 329k., aki ezt egy, a Papi irattal harmonizációra törekvő, kései szerkesztő számlájára írja. Nézete azonban a Deut 16 előtti kalendáriumok alapján tarthatatlan.

Deuteronómium előtti két kalendárium ezt a két mezőgazdasági ünnepet nem historizálta, sőt a szűkszavú megfogalmazásában nem is hozta Jahvével semmiféle összefüggésbe azon kívül, hogy kötelező megtartásukat Jahve parancsára vezette vissza. Ezzel szemben a Deut 16 nyomatékkal kiemeli, hogy ezeket az ünnepeket neki kell szentelni. Ezt juttatja kifejezésre mindhárom ünnepnél „*az ÚR, a te Istened*” formula, mely először a Deuteronómiumban jelenik meg,¹¹ s amely a kalendáriumnak ebben a rétegében nem kevesebbszer, mint 11x szerepel (lásd 16,1.2.10.11.15.16.17). E mögött nyilvánvalóan a kánaáni termékenységi kultuszok elleni polémia áll: Jahve, nem pedig valamilyik másik isten az, aki a gabonával, a gyümölcsökkel és a szőlő termésével megáldja a népet. A fő ellenfél nyilván maga Baal és az ő kultusza lehetett. Nagyon is érthető, hogy a deuteronomisták szemében éppen a kánaáni hatásnak leginkább kitett, mezőgazdasági jellegű ünnepek váltak egyfajta *status confessionissá*.¹²

Harmadrészt a deuteronomisták az ÚR előtt való örvendezésben határozták meg a második és harmadik ünnep lényegét: ez, a szívből jövő hálaérzet kell, hogy az ünneplést meghatározza, nem pedig kultikus aktusok leszabályozott sora.¹³

S végül, negyedrészt, a deuteronomisták a rájuk olyannyira jellemző szociális aspektussal is kiegészítették a második és a harmadik ünnepre vonatkozó előírásokat, összekötve liturgiai reformjukat a „gyülekezeti megreformálásával”¹⁴ is.

Végül érdemes azt is észrevenni, hogy a páska-*maccót* historizálása révén a kalendárium deuteronómiumi alaprétegében együtt van jelen a szabadító Isten történelmi tetteinek kultikus megjelenítése és a gondviselő Isten áldása feletti hálaadó örvendezés: Miközben a páska-*maccót* történelmének kezdeteire emlékezteti Izraelt, addig a másik két ünnep, a hetek és a lombsátrak ünnepe Istennek a jelenben meg tapasztalt üdvhozó jelenlétét hirdeti.¹⁵

3) Harmadik rétegeként a kalendáriumon egy későbbi deuteronomista (dtr) szerkesztő átdolgozása is felismerhető. Ez a szerkesztő illeszthette a szövegbe az 5–6. verseket. Ezek külön nyomatékkal megismétlik azt, amit lényegében már az 1–4. vers is elmondott, ugyanakkor megszakítják az összefüggést a tartalmilag összetartozó 4. és 7. vers között. E redaktor a maga jellegzetes terminológiájával megismétli a kultuszcentralizáció parancsát, másrészt – bizonyos technikai

¹¹ BRAULIK, „*Volksliturgie*” nach dem deuteronomischen Festkalender, 115.

¹² BERTHOLET, *Deuteronomium*, 50, majd BRAULIK, „*Volksliturgie*” nach dem deuteronomischen Festkalender, 99k.108k.; uő, *Deuteronomium*, 116; ROSE, 5. Mose, 53.

¹³ TÓTH, *Mózes ötödik könyve*, 268.

¹⁴ Ez utóbbihoz lásd BRAULIK, „*Volksliturgie*” nach dem deuteronomischen Festkalender, 113k.; uő, *Deuteronomium*, 119.

¹⁵ BRAULIK, „*Volksliturgie*” nach dem deuteronomischen Festkalender, 118.

érdeklődést mutatva – az ünnepek menetét is igyekeznek részleteiben leszabályozni.¹⁶

A 12. vers egészében a 11. vers עֲבָדָה „szolga” szavához fűzött exkurzusnak tekinthető.¹⁷ Az Egyiptomból való szabadulás témája e betoldást az 5–6. versekhez kapcsolja, a kultikus rendelkezések megtartására való intelme pedig szintén egybevág azoknak kultikus érdeklődésével.¹⁸ A 3aβ („mert sebtében jöttél ki Egyiptomból”) szakasz a „sebtében” szóval az Egyiptomból való kivonulás témájához az elnyomás motívumát kapcsolja, formájában pedig feladja az alaprétegnek azt a jellegzetességét, hogy a kivonulás alanyának nem Izraelt, hanem magát Istent tekinti (vö. 1. v.). E betoldás¹⁹ nyelvezete alapján legkorábban a fogság korából való.²⁰ A historizáló 3β szintén betoldás lehet, hiszen e fél-vers az egyiptomi fogságra való utalásával tartalmi duplomot alkot az első vershez, ugyanakkor megszakítja a *maccótra* vonatkozó 2. és 4. vers közötti összefüggést.²¹ Semmi sem szól az ellen, hogy a 3aβ és a 3b szakaszokat egyetlen szerkesztő munkájának tulajdonítsuk.²² Az egyiptomi szolgálásra való utalás alapján a 3. vers e bővítései a 16,5–6.12-vel egy réteghez is besorolhatók. Nem kizárt, hogy az 1. vers végére illesztett „éjjel” pontosító megjegyzés²³ ugyanennek a kéznek a munkája.²⁴

¹⁶ Betoldásnak ítéli e verseket NIELSEN, *Deuteronomium*, 166–172; ROSE, *5. Mose*, 43.46k.. NIELSEN, *Deuteronomium*, 166.168, a שָׁמַיִם לְשִׁבְּרֵי שָׁמַיִם kifejezést a 2. és a 11. vers végéről (16,2bβ.11bβ) szintén betoldásnak tartja és azokat a 16,5–6. versek szerzőjének számlájára írja. A két részlet leválasztását azonban irodalomkritikai érvekkel nem lehet alátámasztani.

¹⁷ Betoldásnak ítéli a verset STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua*, 61; uő, *Das Deuteronomium*, 112, majd VEIJOLA, *Deuteronomium*, 339k.; ROSE, *5. Mose*, 55.

¹⁸ Egy réteghez sorolja a 16,5–6 és 16,12 verseket NIELSEN, *Deuteronomium*, 166–169.

¹⁹ Betoldásnak ítéli a szakaszt HALBE, *Passa-Massot*, 157k.; VEIJOLA, *Deuteronomium*, 330.335–340; ROSE, *5. Mose*, 48.

²⁰ A formula a אֲנִי igével csak a deuteronomisztikus Jer 7,22; 11,4; 34,13, valamint a kései fogság utáni Mik 7,15-ben fordul elő, maga a אֲנִי szó pedig máshonnan csak a papi Ex 12,11-ből és a fogság-korabeli Ézs 52,12-ből ismert, lásd BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 105, láb. 25 és 26.

²¹ A 3b-t is későbbi betoldásnak ítéli HALBE, *Passa-Massot*, 157k.; ROSE, *5. Mose*, 48. Több lépésben keletkezett betoldásnak tartja a 3b-t VEIJOLA, *Deuteronomium*, 330.335–340.

²² Lásd HALBE, *Passa-Massot*, 157k. ROSE, *5. Mose*, 50, a 16,3aβ mellett a 16,3b verset szintén betoldásnak ítéli és egy réteghez sorolja be – ahogy az első vers „éjjel” szavának beillesztését is. VEIJOLA, *Deuteronomium*, 335k., a 3aβ*ba szakaszokat szintén egyetlen szerkesztő munkájának tartja.

²³ MERENDINO, *Das deuteronomische Gesetz*, 128.141; VEIJOLA, *Deuteronomium*, 333k.; ROSE, *5. Mose*, 43.50.

²⁴ Lehetséges mindenesetre, hogy az ide besorolt betoldások több szerkesztői réteg-re is feloszthatóak lennének – e részletek tisztázása azonban itt most nem feladatunk. Veijola az alábbi kisebb, kései redakciókkal számol: (I) korai fogság utáni, szövetség-teológiai átdolgozás (DtrB): 6,5bb.10a*b.15b.17b (II) első kultikus érdeklődésű átdolgo-

4) Az ünnepi kalendárium szövegében végül egy negyedik, kései réteg is kimutatható. Ide sorolhatjuk a 8. verset. Ez tartalmilag megismétli a 3–4. versekben elmondottakat, s új elemként a hetedik nap megszentelését írja elő.²⁵ A vers az עֲצֵרָה szóval jelöli a páska-maccót zárónapját. A szó sehol másutt nem fordul elő a Deuteronomiumban, viszont a kései, papi szövegek ezzel jelölik a lombsátrak ünnepének kultikus zárónapját (Lev 23,36; Num 29,35, lásd még Neh 8,18; 2Krn 7,9). Ez együttesen a Deut 16,8 kései, Papi irat utáni eredete mellett szól:²⁶ egy későbbi szerkesztő a lombsátrak ünnepére vonatkozó papi előírások szellemében a páska-maccót hetének is egy ünnepélyes, kultikus lezárást akarhatott adni.²⁷

A 9a tartalmilag mellőzhető, ráadásul duplumként elébe vág a vers második felének. A szakasz erősen emlékeztet a papi szövegekre, hiszen a ספּר + ל szerkezet, illetve a hetek vagy a napok számolására adott utasítás a Papi irat és Ezékiel könyvének kedvelt formulája (Lev 23,15; 15,13,28; Ez 44,26). Szakaszunk legközelebbi parallelje a Lev 23,15k., ahol a papi szerző a hetek ünnepét e formulával – először az Ószövetségben – az első termés bemutatásának időpontjához kapcsolja. A 16,9a tehát egy kultikus/papi érdeklődésű szerkesztő betoldása lehet, aki a hetek ünnepének időpontját akarta a páska-maccót ünnepel összekapcsolni.²⁸ A kései keletkezés, a papi nyelvezet és a kultikus érdeklődés közös a 8. és a 9a versekben, így azok egyetlen szerkesztő keze munkái lehetnek.²⁹

Eredményeinket az alábbi munkafordítás foglalja össze:

zás: 1b* („éjjel”).3a.4b(„az első napon” nélkül).6a* („este”).6b.7 (III) második kultikus érdeklődésű átdolgozás: 16,3aβ*ba.4ab* („az első napon”).8.9a (IV) kései, egy, deuteronomisztikusok és papi irat utáni redaktor: 16,3aβ*bβγ.12. (Lásd VEIJOLA, *Deuteronomium*, 4k.329k.333–338.339.340k.)

²⁵ Az, hogy a vers kívül áll a 16,1–7 chiasztikus struktúráján, illetve hogy tartalmi feszültségben áll mind a 3aβ.4a, mind pedig a 7. verssel (hét nap maccót), a 16,8 betoldás-jellegét alátámaszthatja, de önmagában még nem bizonyítja. A 8. versben a „hat nap” jelentheti ugyanis a páska utáni hat napot is, s mivel a vers az ünnep záró napjáról rendelkezik, helye nem is lehet másutt, mint a 16,1–7 mögött.

²⁶ Így már STEURNAGEL, *Deuteronomium und Josua*, 61; uő, *Das Deuteronomium*, 112, majd BERTHOLET, *Deuteronomium*, 51; HALBE, *Ursprung und Wesen des Massotfestes*, 342; uő, *Passa-Massot*, 148k.153.167k.; BLENKINSOPP, *Második Törvénykönyv*, 185; VEIJOLA, *Deuteronomium*, 336k. KÖNIG, *Das Deuteronomium*, 133, szerint csak a vers második fele betoldás. Másképp NIELSEN, *Deuteronomium*, 166kk; ROSE, *5. Mose*, 42k.45k., akik szerint a vers (mint a maccót-réteg része) a kalendárium Deut előtti, illetve a deuteronomiumi alaprétegéhez tartozik.

²⁷ HALBE, *Passa-Massot*, 167k.

²⁸ Lásd STEURNAGEL, *Deuteronomium und Josua*, 61; uő, *Das Deuteronomium*, 112, majd VEIJOLA, *Deuteronomium*, 339k.

²⁹ VEIJOLA, *Deuteronomium*, 339k., szintén egy réteghez sorolja a 8. és a 9a verset.

(1) Ügyelj az Ábíb hónapra, és tarts páskát az ÚRnak, a te Istenednek, mert az Ábíb hónapban hozott ki téged Egyiptomból az ÚR, a te Istened, *éjjel*. (2) Páskaáldozatul vágj le az ÚRnak, a te Istenednek juhot vagy marhát azon a helyen, amelyet kiválaszt az ÚR, hogy ott lakjék az ő neve. (3a) Ne egyél mellé kovászos ételt. Hét napig nyomorúságos kovásztalan kenyeret egyél mellé, (3b) *mert sebtében jöttél ki Egyiptomból*. (3b) *Így emlékezz életed minden napján arra a napra, amelyen kijöttél Egyiptomból!* (4) Látni se lehessen kovászt hét napon át sehol a határodban. Abból a húsból pedig, amelyet levágsz az első nap estéjén, semmi se maradjon meg reggelre!

(5) *Nem szabad levágni a páskaáldozatot akármelyik lakóhelyeden, amelyet ad neked az ÚR, a te Istened*, (6) *hanem azon a helyen, amelyet kiválaszt az ÚR, a te Istened, hogy ott lakjék az ő neve, ott vágd le a páskaáldozatot este, naplementekor, abban az időpontban, amikor kijöttél Egyiptomból*. (7) Azon a helyen főzd és edd meg, amelyet kiválaszt az ÚR, a te Istened. Reggel azután indulj, és eredj haza!

(8) Hat napig kovásztalan kenyeret egyél! A hetedik napon, az ÚRnak, a te Istenednek ünnepnapján ne végezz semmi munkát!

(9a) Számolj azután hét hetet! (9b) Kezdj számolni hét hetet attól fogva, hogy sarlóval kezdenek aratni! (10) Akkor tartsd meg a hetek ünnepét az ÚRnak, a te Istenednek. Adj önkéntes áldozatot aszerint, ahogyan megáld az ÚR, a te Istened. (11) Örvendezz az ÚRnak, a te Istenednek színe előtt fiaddal és leányoddal, szolgálóddal és szolgálóddal meg a lévitával együtt, aki a lakóhelyeden él, és a jövevényel, az árvával és özvegygel együtt, akik veled vannak azon a helyen, amelyet kiválaszt az ÚR, a te Istened, hogy ott lakjék az ő neve.

(12) *És emlékezz arra, hogy szolga voltál Egyiptomban, azért tartsd meg, és teljesítsd ezeket a rendelkezéseket!*

(13) Tarts sátoros ünnepet hét napig, amikor megtörténik a betakarítás szérűdről és borsajtódból. (14) Örvendezz ezen az ünnepeden fiaddal és leányoddal, szolgálóddal és szolgálóddal együtt, meg a lévitával és jövevényel, az árvával és az özvegygel együtt, akik lakóhelyeden élnek. (15) Hét napig ünnepelj az ÚR, a te Istened előtt azon a helyen, amelyet kiválaszt az ÚR. Mert megáldotta az ÚR, a te Istened minden termésedet és kezded minden munkáját, örvendezz hát!

(16) Évenként háromszor jelenjék meg minden férfi az ÚR, a te Istened színe előtt azon a helyen, amelyet ő kiválaszt: a kovásztalan kenyér ünnepén, a hetek ünnepén és a sátoros ünnepen. Üres kézzel senki se jelenjék meg az ÚR színe előtt! (17) Mindenki képessége szerint vigyen ajándékot: az ÚR, a te Istened áldása szerint, aki adja azt neked.

(Deut előtti ünnepi kalendárium (Ósdeuteronomium?): Jósias-féle Dtn redakció; *Első, dtr jelegű* redakció: 16,1(„éjjel”), 3aβb.5–6.12 (historizálás és kultikus részletek); *Második, papi terminológiájú* redakció: 16,8.9a)

III. A DEUT 16,1–17 MAGYARÁZATA

III.1. A páska–maccót ünnep (16,1–8)

A kalendáriumban első zarándokünnepként az egymással összekapcsolt páska és *maccót* ünnepe szerepel.³⁰ Mielőtt ezek összekapcsolásának okát és módját megvizsgálánk, lássuk, mit tudunk magáról e két ünnepről!

A *maccót*, azaz a kovásztalan kenyerek ünnepe ősi zarándokünnep, ami a Deut előtti zarándok-ünnepnek listájában is szerepel, mégpedig azokban is mindig az első helyen (Ex 23,14; 34,18). Egy kánaáni eredetű mezőgazdasági ünnepről van szó, amit az árpaaratás alkalmából tartottak meg.³¹ Az árpa Palesztinában a legkorábban beérő gabona, a Jordán völgyében például már április elején-közepén le lehetett aratni.³² Az ünnep időpontját a Deut előtti kalendáriumok is Ábíb hónapjában szabják meg (2Móz 34,18; 23,15). A hónap neve (אֲבִיב) héberül „kalászt” jelent, és nagyjából áprilist, azaz éppen az árpaérés hónapját jelöli (vö. Ex 9,31; Lev 2,14), s a későbbi Nisszan megfelelőjeként a régi, kánaáni eredetű izraeli kalendáriumhoz tartozik.³³ Ábíb hónapján belül azonban az ünnep időpontja nem volt megszabva: ez nyilván annak függvényében változott, hogy az adott évben a meteorológiai viszonyok miatt ténylegesen mikorra esett az árpa beérése. A Deut előtti kalendáriumok ebben az összefüggésben ugyan a לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאֲבִיב „Ábíb hónap megszabott idejében” kifejezéssel utalnak egy konkrét napra (2Móz 34,18; 23,15), ezt a napot azonban nyilván évről évre az adott szentély papsága jelölte ki.

A *maccót* ünnepének legfontosabb eleme az volt, hogy az aratás első napjától kezdve hét napon át az új termésből készült kovásztalan

³⁰ E két ünnephez lásd az alábbi igehelyeket: Ex 12,1–20.21–23.24–27.43–50; 13,1–16; 23,15.18; 34,18k.25; Lev 23,5–8.9–14; Num 9,1–14; 28,16–25; Ez 45,21–24, valamint Józs 5,10kk; 2Kir 23,21kk; 2Kron 30; 35,1–19; Ezsd 6,19–22.

³¹ E többségi véleményhez lásd HALBE, *Ursprung und Wesen des Massotfestes*, 324, láb. 2, kutatástörténeti összefoglalását. Ezzel az általánosan elterjedt nézettel szemben maga HALBE, *Ursprung und Wesen des Massotfestes*, 325–346, főleg 434kk, a *maccót*ot a Józs 5 alapján genuin izraeli ünnepnek tekinti, mely a letelepedés után megüresedett páska (!) egyik elemének, a kovásztalan kenyérnek önállósodásából, a „hat + egy nap” izraeli specifikumával összekapcsolódva állt elő. Halbe szerint a földművelő izraeliek a páska *maccót*ját az Ígéret földjére belépő Izraelnek a föld terméséből tartott első lakomájára vonatkoztatták, s az ünnepet még az aratási időszak megkezdése előtt Isten üdvjavaira, a kivonulásra és az Ígéret földjének adományaira való emlékezésékként tartották meg. (Hasonlóan BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 103k., és NELSON, *Deuteronomy*, 208, láb. 10.)

³² Lásd DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, III/2, alapján HALBE, *Ursprung und Wesen des Massotfestes*, 333, láb. 58, itt további irodalom.

³³ VON RAD, *Deuteronomium*, 79.

kenyeret kellett fogyasztani. A hét napos időtartam a Deut előtti kalendáriumoknak is szerves része – azaz ehhez az ünnephez az ószövetségi források egybehangzó bizonyossága szerint kezdetektől fogva hozzátartozott.³⁴ Maga a *maccót* egy meg nem élesztett tészta, amit liszt, víz és némi só összegyúrásával állítottak elő, majd forró kőn lapos lángos formájában sütötték ki. Ez a napi, normál étkezésnek is része lehetett, főleg az úton lévő nomádok esetében. Mivel azonban a *maccó*hoz nem kellett a tészta megkelésére várni, váratlan helyzetben „gyors ételként” a letelepült földművesek is gyakran készítették ilyet, például egy vendég számára (pl. Gen 19,3; Bír 6,20; 1Sám 28,24) vagy utazás közben a pihenőhelyen.³⁵ Az izraeli kultusz ételáldozatként ezt, a kovásztalan kenyeret részesítette előnyben (lásd Ex 23,18; 29,2.23; Lev 2,11; 6,17; Num 6,15.19).³⁶ Miért kellett a *maccót* ünnepén hét napig ezt a kenyeret fogyasztani? Minden bizonnyal azért, hogy az új termést a régi tisztátalanná ne tegye: a kovász mellőzésével azt akarhatták megakadályozni, hogy a régi gabona és az új összekeveredjen egymással.

Az előhista Ex 23,15 szerint a learatott árpából a zarándoklat célpontjául szolgáló szentélybe is kellett adományt vinni: „Üres kézzel senki se jelenjék meg szíнем előtt!” Nem kizárt, hogy a jahvista kalendáriumban ez a szó szerint jelenlévő felszólítás (Ex 34,20bβ) eredetileg szintén a *maccót* ünnepéhez kapcsolódott. Kezdetről fogva szerves része volt tehát az ünnepnek az, hogy a frissen learatott termésből a hívók felajánlást vittek a templomba. Ezt az előírást a Deut 16 nem itt, hanem a kalendárium végén hozza (16k. v.) – mindhárom ünnepre vonatkoztatva azt. A Deuteronomium az első termés bemutatásának rítusát külön is leszabályozza (Deut 18,4; 26,1–11). Mivel a korábbi kultikus szövegek is külön, a zarándokünnepektől függetlenül tárgyalják a kérdést (vö. Ex 23,29; 34,26), s mivel a Deut 18,4 összefoglalóan a „gabona, a must és az olaj” első terméséről beszél, így nyilvánvaló, hogy a rendelkezés valamennyi szüreti, illetve aratási ünnepre, így a *maccót* során bemutatott felajánlásra is vonatkozik.³⁷

A jahvista és az előhista ünnepi kalendárium is bizonyítja, hogy ezt a mezőgazdasági ünnepet Izrael nagyon hamar az egyiptomi szabaddulás emlékűnnepékként ülte meg (lásd Ex 34,18kk és Ex 23,14kk). A

³⁴ Lásd HALBE, Ursprung und Wesen des Massotfestes, 335.

³⁵ Lásd DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, 29–38.48k.53.55.

³⁶ ROSE, 5. *Mose*, 46.

³⁷ A későbbi Lev 23,9–15 alapján úgy tűnik, mintha az „első kéve bemutatása” valamilyen formában a *maccót* ünnepéhez kapcsolódna, a Num 28,26 viszont a hetek ünnepét nevezi „az első termés napjának”. E bizonytalanság a szakirodalomban is megjelenik: KARASSZON, *Ünnepi alkalmak az ókori Izraelben*, 89, például a Deut 26,1–11-et egyértelműen a *maccót*, míg XERAVITS, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, 13–15, a hetek ünnepének összefüggésében tárgyalja.

gyorsan elkészíthető kovásztalan kenyér ekkor arra emlékeztetett, hogy a kivonulás során Izráelnek sietve kellett elhagynia Egyiptomot.

A kovásztalan kenyerek ünnepével szemben a *páska* eredetileg nem tartozott a zarándokünnepek közé: A Deut előtti két ünnepi kalendáriumban még nem is szerepel.³⁸ Az ünnep feltehetőleg nem kánaáni, hanem nomád izraeli eredetű. A páskabarány feláldozásával a nyári legelőváltásra induló pásztorok sátraikat éjszaka vérrel kenték be, hogy az ártó démonok ellen védekezzenek, s hogy elérjék: az ne lépjen be hozzájuk, hanem „ugorjon tovább” (פֶּסַח).³⁹ Újabbán ez a magyarázat a kutatók egy részét már nem győzi meg.⁴⁰ Közéjük tartozik Veijola is, aki visszatért Wellhausennek azon elméletéhez, amely szerint a rituálé hátterében az állatok elsőszülötteinek tavaszi feláldozása áll.⁴¹ E magyarázat mellett szólhat az, hogy a törvénygyűjtemények a páskát gyakran közvetlenül az elsőszülöttek feláldozására vonatkozó rendelkezések közelében tárgyalják,⁴² a későbbi historizálás a páskát a tizedik csapás összefüggésében az izraeli elsőszülöttekért bemutatott helyettes áldozatnak tekinti, illetve az is, hogy a későbbiekben a páskát éppen a *maccóttal*, azaz a növények első termésének bemutatásával kapcsolták össze.⁴³

Az ünnep a honfoglalás és a letelepedés után sem szűnt meg, sőt a családi jellege is megmaradt. A páskát nem szentélyekben, hanem otthon, a család vagy a nemzetség körében ünnepelték, a papi teendőket pedig a család-, illetve nemzetségfők látták el, s a páskabarány leölése révén az áldozatot is ők mutathatták be (vö. Ex 12,21 //; 12,1kk /P/). Azt, hogy a páskabarány leölését áldozatnak tekintették, a

³⁸ A páskára vonatkozó ószövetségi igehelyek a következők: Ex 12; 34,25; Lev 23,5; Num 9,1–14; 28,16; Józs 5,10–12; 2Kir 23,21–23; 2Krn 30; 35,1–19; Ezsd 6,19–21 és Ez 45,21–24.

³⁹ Így ROST, *Weidewechsel und alttestamentlicher Festkalender*, 101–112 (eredeti megjelenés: 1943) és utána sokan mások. Az ünnep eredeti értelmével kapcsolatos elméletekhez lásd LAAF, *Die Pascha-Feier Israels*, 148–158. Az ünnep tartalmát a későbbiekben Izráel az egyiptomi szabadulással hozta összefüggésbe. Az Ex 12,23–27 magát a héber פֶּסַח nevet is erre az eseményre vezeti vissza: amikor a pusztító angyal végigvonult Egyiptomon, hogy a tizedik csapást végrehajtsa, פֶּסַח „átugrálta” (vö. 1Kir 18,21) azokat a házakat, ahol a páskabarány vérével megkenték az ajtófélfát.

⁴⁰ VEIJOLA, *Deuteronomium*, 330k., szerint például ez az elmélet mára bizonytalanra vált, mivel az annak alátámasztására felhozott arab párhuzamok másként értelmezendők, illetve az Ex 12 vonatkozó versei, melyekben ezen ősi ünnep hagyományának nyomait felfedezni vélték, a P, illetve P^S réteghez tartoznak, s így meglehetősen késeiek.

⁴¹ WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin – Leipzig, 1927, 6. kiadás, 85, hasonlóan STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua*, 59; uő, *Das Deuteronomium*, 112. A kérdéshez lásd SCHREINER, *Exodus 12,21–23 und das israelitische Pasha*.

⁴² Lásd Ex 13,1–16-ot az Ex 12, az Ex 34,18–20-at pedig az Ex 34,18 mögött, illetve itt, a Deuteronomiumban is a Deut 15,19kk-et a Deut 16,1–9 előtt.

⁴³ VEIJOLA, *Deuteronomium*, 331.

jahvista Ex 34,25 mellett a Deut 16,2-ben szereplő חֲבֻץ ige is mutatja.⁴⁴ A páska esti, illetve éjszakai ünnep volt: az állatot este készítették és fogyasztották el,⁴⁵ s annak húsából semmi sem maradhatott reggelre.

Hogyan viszonyult egymáshoz ez a két ünnep a deuteronomisták előtti korban? Steuernagel a jahvista Ex 34-ből törölte a *maccót*ra vonatkozó 18. verset, valamint a Deut 16-ből azokat a részleteket, amelyek ugyanerre az ünnepre vonatkoznak (16,3ab–4a.8.12.16k.). Ennek alapján jutott arra a következtetésre, hogy a júdai Jahvista forrás csak a páska ünnepét ismerte, méghozzá a zarándokünnepek egyikeként, míg az északi országrészben keletkezett Elóhista forrás csak és kizárólag a *maccót* ünnepét hozta a zarándokünnepek élén. Szerinte a Deut 16 alaprége szintén csak a páskáról beszélt, azaz Jósias király deuteronomistái ezen a téren a déli, júdai hagyományt követték. Steuernagel szerint majd csak a jahvista és az előhista hagyomány egyesítése készítette a Deut 16 későbbi szerkesztőit arra, hogy utólag itt is elvégezzék a két ünnep összekapcsolását.⁴⁶

Ez a vallástörténeti rekonstrukció azonban elbukik az alapjául szolgáló irodalomkritikai döntések bizonytalanságán. Továbbra is abból kell tehát kiindulnunk, hogy a páska és a *maccót* mindkét országrészben, de legalábbis Júdában egymással párhuzamosan létező ünnep volt: a *maccót* kezdettől fogva zarándokünnep, míg a páska ott-honi, családi áldozati lakoma.⁴⁷ Hasonlóan vélekedik például Clements, aki szerint a két ünnep mindig is párhuzamosan létezett egymás mellett, igaz: a *maccót* inkább a földművesek, míg a páska a pásztorkodással foglalkozó társadalmi csoportok ünnepe lehetett.⁴⁸

Jósias korában a deuteronomista mozgalom a király teljes támogatását élvezve végrehajtotta Izrael vallásának egyik legmélyrehatóbb reformációját, a Jahve-kultusz megtisztítását és a kultuszcentralizációt (2Kir 22,8–23,28). E reform során elrendelték a vidéki áldozóhelyek és templomok felszámolását: Izrael ettől kezdve egyetlen helyen, a jeruzsálemi szentélyben imádhatta Istent és mutathatott be neki áldozatot (Deut 12). Természetes következménye volt ennek a reformnak az,

⁴⁴ Ezzel szemben a későbbi papi szövegek ebben az összefüggésben a páska „levágásáról” (שֶׁחֶט) beszélnek (így Ex 12,6.21), lásd VEIJOLA, *Deuteronomium*, 331. Még fordított kronológiai viszonyt feltételezett VON RAD, *Deuteronomium*, 80, aki a חֲבֻץ ige bevezetését tévesen éppen a deuteronomisták átalakításai közé sorolta.

⁴⁵ Így már az Ex 12,21k., majd a Deut 16,4, de a Deut utáni Ex 12,8–12,42 is.

⁴⁶ STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua*, 59k.62, majd uő, *Das Deuteronomium*, 112k.115. Hasonlóan BERTHOLET, *Deuteronomium*, 50k.; DOMJÁN, *A Deuteronomium kultuszi törvényei*, 11; BARTHA, *Izrael vallásos életrendje*, 170k.172 (aki a két ünnep összekapcsolásának idejét Jósias utánra, de még a fogság elé teszi, s annak első dokumentumát az Ez 45,21-ben látja); SEITZ, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 196–198, valamint a HALBE, *Passa-Massot*, 147, láb. 2-ben feltüntetett kutatók.

⁴⁷ Így Steuernagellel szemben KÖNIG, *Das Deuteronomium*, 134.

⁴⁸ CLEMETS, *Deuteronomy*, 411.

hogy a három kötelező zarándoklatot szintén a jeruzsálemi szentélybe irányították át. Ugyancsak e reform összefüggésében került sor arra, hogy az állatok házi levágását, ami addig szintén egyfajta kultikus aktusnak számított, s amit technikai okokból képtelenség lett volna a jeruzsálemi szentélybe átírányítani, egyszerűen profanizálták, azaz kivonták a szent cselekmények sorából, s ezzel együtt a kultuszreform hatálya alól (Deut 12,20–28).

A deuteronomista reform hívei a kultuszcentralizációnak ezzel az igényével összeegyeztethetetlennek tartották, hogy a páskabarányt továbbra is mindenki otthon, maga áldozza fel. Az ünnepet eltörölni nyilván nem tudták, de talán nem is akarták. Egyetlen megoldás kínálkozott tehát: a helyi, családi ünnepből egy zarándokünnepet csináltak, amit ezentúl szintén kizárólag Jeruzsálemben, az egyetlen legitim kultushelyen lehetett megünnepelni. Ez a lépés a deuteronomisták legradikálisabb kultuszi reformjai közé tartozik.⁴⁹

Annyira azonban még a deuteronomisták sem lehettek radikálisak, hogy a három ősi zarándokünnep mellé egy negyediket is bevezessenek.⁵⁰ De azt sem teheték volna meg, amit von Rad és Veijola feltételez,⁵¹ mint ahogy az irodalomkritikai elemzés szerint nem is tettek: hogy tudniillik egyszerűen eltörlik a hagyományos *maccót*ot, az év első zarándokünnepét, és helyette vezetik be a páskát mint új zarándokünnepet.

A deuteronomisták eljárását sokkal inkább a reformigény és a hagyományok adta kötöttség kettőssége határozta meg: Mivel a *maccót* és a páska egyaránt az „első termés” feláldozásával függött össze, mivel mindkét ünnep megközelítőleg ugyanarra az időpontra esett, s mivel talán mindkét ünnep rituáléjában a kovásztalan kenyér kezdetől fogva fontos szerepet kapott,⁵² a két ünnepet egyszerűen *összeolvastották egymással*. A *maccót* legkésőbb a Szövetség könyve óta az egyiptomi kivonulás emlékünnepének számított (lásd Ex 23,15a;

⁴⁹ VON RAD, *Deuteronomium*, 79, ebben az összefüggésben egyenesen „forradalmi beavatkozásokról” („revolutionäre Eingriffe”) beszél.

⁵⁰ Beszédes ebből a szempontból az Ez 45,18–25 szövege. E fogság alatti-utáni kalendárium szerkesztőjének számára a zarándokünnepnek száma szintén érinthetetlen, s emiatt az újévi ünnepet (45,18k.) csak úgy tartja bevezethetőnek, ha a hetek ünnepét törli a listából; a szakasz rövid elemzéséhez lásd XERAVITS, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, 20k.

⁵¹ VON RAD, *Deuteronomium*, 80; VEIJOLA, *Deuteronomium*, 331.335k.

⁵² Így a kovásztalan kenyér szerepéhez mindkét ünnepen KARASSZON, *Ünnepi alkalom az ókori Izraelben*, 88. HALBE, *Ursprung und Wesen des Massoffestes*, 328k.339k., a Józ 5 alapján bizonyítottan látja, hogy a páskának a kovásztalan kenyér kezdetől fogva része kellett, hogy legyen, míg BRAULIK, „*Volksliturgie*” nach dem deuteronomischen Festkalender, 101, láb. 18, szerint ez a Józ 5,10–12 ellenére sem bizonyítható.

34,18).⁵³ Azt azonban nem tudjuk, hogy a páskát Izrael mikor hozta összefüggésbe az exodussal. Ha ez már a deuteronomisták előtt megtörtént, akkor ez is az összekapcsolás egyik fontos szempontja lehetett.⁵⁴ Nem lehetetlen azonban az sem, hogy a két ünnep összekapcsolásával maguk a deuteronomisták vitték át a *maccót* historizáló magyarázatát a páska ünnepére is.⁵⁵

E nagy ívű reformtörekvésüket a deuteronomisták irodalmilag a Deut 16 ünnepi kalendáriumában juttatták kifejezésre. Ehhez az ősi ünnepi kalendárium szövegét vették alapul, amely első zarándokünnepként még csak a *maccót* hozta, s a páskára vonatkozó rendelkezéseket *beledolgozták* a *maccó*tra vonatkozó előírásokba.⁵⁶ Az így létrejött szöveg alkotja a Deut 16,1–8 alaprétegét (16,1*/kivéve: „éjjel”/ 2.3aα.4.7).

E szakasz szerkezete világos: A páskára vonatkozó rendelkezések alkotják a chiasztikus elrendezett anyag külső keretét (1*.2 – 4b.7), ez hozza kétszer, a keret mindkét tagjában egyszer-ször a kultuszcentralizációra vonatkozó parancsot (2 – 7). Ez fogja közre a *maccó*tra vonatkozó rendelkezéseket, amelyek a hét napra vonatkozó rendelkezést is magukban foglalják – ismét csak kétszer (3aα – 4a).⁵⁷

A) *Páska*: 1*.2 (kultuszcentralizáció)

B) *Maccót*: 3aα (hét nap)

⁵³ HALBE, *Privilegrecht Jahwes*, 174–176; uő, *Ursprung und Wesen des Massotfestes*, 334; BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 105.

⁵⁴ Így STEUERNAGEL, *Das Deuteronomium*, 112, majd Fohrer alapján KARASSON, *Ünnepi alkalmak az ókori Izraelben*, 88 (korai királyok kora); BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 99.104; NIELSEN, *Deuteronomium*, 170.

⁵⁵ Így pl. BERTHOLET, *Deuteronomium*, 50, majd HALBE, *Passa-Massot*, 165; VEIJOLA, *Deuteronomium*, 331.

⁵⁶ Így NICOLSKY, *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels*, után pl. MERENDINO, *Das deuteronomische Gesetz*, 125–149; LAAF, *Die Pascha-Feier Israels*, 73kk; HALBE, *Passa-Massot*, 154–163; BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 103k.; uő, *Deuteronomium*, 117; NIELSEN, *Deuteronomium*, 169k.; ROSE, *5. Mose*, 42k., és óvatosan NELSON, *Deuteronomy*, 205k., akik a *maccó*tra vonatkozó rendelkezéseket tekintik a kalendárium alaprétegének, és abba a páskára vonatkozó előírások utólagos beledolgozásával számolnak. MERENDINO, *Das deuteronomische Gesetz*, 139kk, és HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 327–342, a két ünnep összekapcsolását a Deut előtti időre teszik – ellenük lásd HALBE, *Passa-Massot*, 167; BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 101, láb. 18k.

⁵⁷ Így alapvetően HALBE, *Passa-Massot*, 150.153k.; NELSON, *Deuteronomy*, 206k. A szakasz nyelvi megfogalmazása megegyezik a Dekalógus szombat-parancsával: Mindkét helyen a rendelkezés élén a שבת ige Qal inf. absolutusa áll felszólító értelemben, majd azt követi az adott ünnep neve – jegyezzük meg: ez az ige szerepel már a Deut előtti ünnepi kalendáriumokban is (Ex 34,18; 23,15). Hasonlóan infinitívus absolutus áll felszólító értelemben még: 14,22; 15,2. Maga a „hét nap” felemlítése a Deut 16,3.4 versekben tovább erősíti ezt a párhuzamot. A kérdéshez lásd VON RAD, *Deuteronomium*, 79.

B') *Maccót*: 4a (hét nap)

A') *Páska*: 4b.7 (kultuszcentralizáció)

A alaprétegben a két ünnep időrendje is teljesen világos: A páska a hét napig tartó ünnep első estéjén kerül levágásra: ehhez már csak kovásztalan kenyeret szabad enni. További hat napon csak *maccót* fogyaszthat a nép.⁵⁸

A 7. vers második fele felszólítja az ünnep résztvevőit, hogy a páska estéje után térjenek „sátraikba”. A לִּלְכֹת לְאֹהֲלֶיךָ felszólítás kétféleképpen értelmezhető. Az Ex 23,15 alapján azt feltételezhetjük, hogy a *maccót* kezdetétől fogva több napos zarándokünnep volt. Emiatt nem kizárt, hogy az אֹהֶל szó a zarándokok jeruzsálemi szálláshelyét, „sátrait” jelenti (vö. Hós 12,10).⁵⁹ E mellett az értelmezés mellett szólhat, hogy a Deut törvénygyűjtemény egyetlen más helyen sem jelöli az izraeliek lakóhelyét ezzel a fogalommal. Eszerint az első nap este megtörtént a páska bemutatása, reggel a zarándokok elhagyták a szentélyt és szálláshelyeikre tértek, ahol a szentély közelében maradvan eltöltötték a *maccót* hetét. A későbbi 8. vers szerkesztője nyilván így értette a szöveget, s ezért rendelhetett el a *maccót* lezárásaképp egy ünnepet – nyilván ismét a központi szentélyben. A rendelkezésnek egy ilyen értelmezése a kultuszcentralizáció fényében érthető lenne: egyetlen szentély esetében megoldhatatlan nehézségeket okozna, ha az összes zarándok a szentély udvarán akarná eltölteni a *maccót* teljes idejét.⁶⁰

Meggyőzőbbnek tűnik azonban számomra egy olyan értelmezés, amely szerint a „sátor” szó itt a zarándokok otthonát jelenti, lásd a 2Sám 20,1 és az 1Kir 8,66; 12,16 kultikus elbocsátó formuláit. Eszerint – ismét a kultuszcentralizáció gyakorlati következményeiként – a deuteronomisták a páska utáni napon hazaküldenék a zarándokokat, akik a *maccót* hetét a hazafelé vezető úton, illetve otthonaikba (lásd 4. v.) megérkezve töltik el.⁶¹ Halbe szerint is ez lehetett a deuteronomisták szándéka: a szentélyben megült páska a népet az exoduszra, a hazafelé tartó út kovásztalan kenyere pedig a pusztai vándorlásra

⁵⁸ Másképp ROSE, 5. *Mose*, 42k.46–49.55, aki szerint a kalendárium alaprétege még a hetedik napra tette a páska levágását: hat napig előtte kovásztalan kenyeret kellett enni, s a hetedik napon került sor a hús elfogyasztására – immár kovászos kenyérral. E rekonstrukció alapja az, hogy Rose a 4b.7. verseket a szöveg harmadik rétegéhez sorolja be.

⁵⁹ NIELSEN, *Deuteronomium*, 172; NELSON, *Deuteronomy*, 208k.

⁶⁰ NELSON, *Deuteronomy*, 209; NIELSEN, *Deuteronomium*, 170.

⁶¹ Így HALBE, *Ursprung und Wesen des Massotfestes*, 342; uő, *Passa-Massot*, 149.165; BRAULIK, *Deuteronomium*, 117; VEIJOLA, *Deuteronomium*, 337, és ROSE, 5. *Mose*, 49k., aki ebben az összefüggésben utal a Józs 22,4.6–8 szövegére is.

emlékeztette, míg a hazatérés a honfoglalást, az Ígéret földjére való megérkezést jelenítette meg (vö. Józs 5).⁶²

Amennyiben az egész népnek egyetlen estén kellett Jeruzsálemben elfogyasztani a páskavacsorát, akkor ez aligha történhetett a templom udvarában. Jézus korának gyakorlata talán a deuteronomisták szándékát, illetve előírásaik tényleges megvalósulását tükrözi: a páskabarányt e korban ugyan a templomudvarban vágták le, azaz maga a levágás kultikus aktusa a kultuszcentralizáció jegyében a Templomban zajlott, a páskaáldozat húsát azonban a zárandokok már a templomon kívül, jeruzsálemi szálláshelyeiken fogyasztották el.⁶³

Érdekes, hogy a Deut 16 deuteronomiumi szerkesztői a páskamaccót esetében az ünnep szociális aspektusát nem említették meg, s a kultikus lakomák részvevőinek megszokott felsorolását sem illesztették bele az ünnep leírásába. Ez annál feltűnőbb, mivel ugyanezek a szerkesztők a másik két zárandokünnep esetében ezt a 11. és a 14. versben, valamint a Deut 26,5-ben az első termés bemutatásának kapcsán nem mulasztották el megtenni. Úgy látszik, a deuteronomisták a centralizálás ellenére is igyekeztek megőrizni az ünnep intim, családi-nemzeti jellegét. Ugyancsak hiányzik a páskamaccót leírásából az örvendezésre való felhívás, ami a másik két zárandokünnepnél hangsúlyozottan kerül elő (16,11.14.15).⁶⁴ A deuteronomisták szándéka szerint tehát a páska és a maccót összekapcsolása során a páskának kell dominálnia, a maccót aratási jellegének pedig háttérbe kell szorulnia: szándékuk szerint ez az ünnep, szemben a másik két zárandokünneppelel, elsősorban Isten szabadító tetteire való hálás visszaemlékezés.

Mivel a deuteronomisták az otthoni, családi körben megült páskát zárandokünnepké alakították át, annak lefolyását is kénytelenek voltak bizonyos pontokon megváltoztatni, hogy azt a központi szentélyben folyó áldozatbemutatás gyakorlatához igazítsák.⁶⁵

⁶² HALBE, *Passa-Massot*, 165k., majd őt követve BRAULIK, *Deuteronomium*, 117. Ez az interpretáció alapvonalában ROSE, *5. Mose*, 42k., magyarázatában is megjelenik, aki azonban azt (a szöveg negyedik rétegéhez besorolva) a babiloni fogság szituációjába helyezi, és abban értelmezi.

⁶³ VON RAD, *Deuteronomium*, 80k.

⁶⁴ NELSON, *Deuteronomy*, 207.

⁶⁵ Így alapvetően VON RAD, *Deuteronomium*, 79k., illetve KARASSZON, *Ünnepi alkalom az ókori Izraelben*, 87; NIELSEN, *Deuteronomium*, 172k., és NELSON, *Deuteronomy*, 207. Másképp STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua*, 59k., uő, *Das Deuteronomium*, 112, aki szerint a Deut 16 a páska eredeti, ősi bemutatásának módját rögzíti (elsősülött marha és juh feláldozása a szentélyben főzéssel), s majd csak a későbbi papi hagyomány módosítja ezt otthoni, sült bárány melletti emlékvacsorává, miközben az elsősülött-áldozatból a szentélynek rendelt adományt csinál. Hasonlóan BRAULIK, „*Volksliturgie nach dem deuteronomischen Festkalender*”, 101k., aki a páska eredetét az otthoni „Schalcht-

1) Először is az ősi páska-rendelkezések szerint páskaáldozatul csak bárányt vagy kecskegidát lehetett bemutatni. Ezt már a jahvista Ex 12,21 is természetesnek vette. A Deut 16,2 azonban szarvasmarhát is elfogad páskaáldozatnak! Ez a rendelkezés az áldozat eredeti, nomád jellegét lényegesen elhomályosítja, és a földművelők áldozati kultuszához igazítja azt. Az ősi hagyomány azonban itt is erősen befolyásolja a megfogalmazást: a 2. versben a **וְבָקָר** kifejezés szerepel, tehát az elfogadott állatok listáján a juh és a kecske továbbra is az első helyen áll. Ez annál feltűnőbb, mivel a Deuteronomiumban az áldozati állatok listájában a **וְבָקָר** és a **וְצֹאן** sorrendje egyébként mindig fordított (8,13; 12,6.17.21; 14,23.26; 15,19; 32,14).⁶⁶

Páskavacsoraként azonban a marha soha nem honosodott meg Izráelben. A későbbi papi szövegek ugyan a Deuteronomium ezen előírását veszik alapul, de a hagyomány kettéválik: a páska-*maccót* napjain a templomban központi áldozatokat mutattak be, s erre többek között marhát is használtak (vö. Lev 23,8; Ez 45,21kk), miközben a hívók a szentélyen kívül továbbra is bárányt vagy gödölyét fogyasztottak a páskavacsorán. Szép példa ez arra, hogy a deuteronomista mozgalom radikális reformjai hogyan jutottak a hagyománnyal szolid kompromisszumra.⁶⁷

2) Szintén új elem a Deuteronomium rendelkezésében az, hogy a páskaáldozat húsát főzéssel kellett elkészíteni (16,7). Az 1Sám 2,12kk-ből is tudjuk, hogy a szentélyekben a közösségi áldozathoz szánt húst nagy kondérokban főzték (ugyanígy Deut 14,21; Bír 6,19–21). A főzés, főleg a marha esetében, nyilván egyben az állat feldarabolását is feltételezte. A régi hagyomány szerint azonban a páskát nem volt szabad feldarabolni, és a húst sütni kellett (Ex 12,8). Itt nyilván ismét praktikus okok kényszerítették a deuteronomistákat a változtatásra: A központi szentélyben a főzés nagy tételben jóval könnyebben megoldható lehetett – főleg a nagy testű marha esetében. A későbbiekben azonban ez a változtatás sem tudott meghonosodni: a Papi irat az Ex 12,9-ben – minden bizonnyal az ősi gyakorlatot követve – ismét sütésről beszél, sőt kifejezetten megtiltja a főzést és az állat

opfer"-ek és az ahhoz kapcsolódó kultikus lakomák felől magyarázza, s így a Deut 16,1–7 leírásában csupán a kultuszcentralizáció parancsát tekinti deuteronomista reformnak. Az eredeti áldozatbemutatás utólagos hozzáigazítása a bevett gyakorlathoz azonban könnyebben elképzelhető, mint papi körökben egy külön-út kialakulása.

⁶⁶ NIELSEN, *Deuteronomium*, 171.

⁶⁷ Ahhoz, hogy a későbbi papi szövegek hogyan igyekeznek harmonizálni a Deuteronomium radikális reformjait a korábbi (papi/kultikus) hagyományokkal, lásd BRAULIK, „*Volksliturgie*“ nach dem deuteronomischen Festkalender, 119, rövid áttekintését.

feldarabolását – nem kis fejtörést okozva ezzel a Septuaginta fordítóinak és a középkori zsidó exegetáknak.⁶⁸

3) Láttuk, hogy a Deuteronomium előtti kalendáriumok az ünnep időpontját Ábíb hónapján belül nem rögzítették. Néhány kutató szerint azonban a deuteronomisták változtattak ezen, és a hónap egy konkrét napját egyszer s mindenkorra kijelölték a páska-*maccót* kezdőpontjának. A Deut 16,1 ugyanis így fogalmaz: **שְׁמוֹר אֶת-חֹדֶשׁ הָאֲבִיב**. Márpedig a **חֹדֶשׁ** szót lehet „újholdnak” is fordítani (lásd 1Sám 20,5.24; 2Kir 4,23 stb.) – ebben az esetben tehát itt Ábíb hónap újholdjáról, azaz a hónap első napjáról lenne szó.⁶⁹ A **שְׁמוֹר אֶת-חֹדֶשׁ הָאֲבִיב** kifejezés azonban a Deuteronomium előtti kalendáriumok állandó eleme (Ex 34,18; 23,15), s ott nyilvánvalóan nem az újhold napjára vonatkozik – ennek alapján itt, a Deut 16 esetében sem ez a helyzet. Ha a deuteronomisták egyértelműen jelölni akarták volna az ünnep kezdőnapját, akkor azt – például a Lev 23,5-nek megfelelően – meg tudták volna tenni.

A 2Kir 23,22 szerint Jósias a maga vallási reformjait egy közös, jeruzsálemi páskaünnepel pecsételte meg. Valószínű, hogy valóban ez volt az első olyan páskaünnep Izrael történetében, amelyet az ország a Deut 16 előírásainak megfelelően, a jeruzsálemi szentélyben ünnepelt.⁷⁰

A későbbi, papi jellegű szövegek e két ünnep időbeli összekapcsolását már kész tényként fogadják el (Lev 23,5k.; Ex 12,1kk.15kk). Ugyanakkor feltűnő, hogy tartalmilag a Deuteronomiumnál lazább kapcsolatot feltételeznek közöttük: náluk mintha továbbra sem egy összevont kettős ünnepről, hanem két független, igaz, időben közvetlenül egymás után következő ünnepről lenne szó.⁷¹

⁶⁸ A Septuaginta a két helyet azzal harmonizálja, hogy a Deut 16,7-ban a **בשל** igét a „főzni” és a „sütni” igével egyaránt lefordítja (καὶ ἐψήσας καὶ ὀπήσας), míg Rashi szerint is a **בשל** ige főzést és sütést egyaránt jelenthet (lásd VEIJOLA, *Deuteronomium*, 335, láb. 1221). Mindenesetre jegyezzük meg, hogy BERTHOLET, *Deuteronomium*, 51, szerint a főzés a régebbi hagyomány, ez lehetett eredetileg a páskaáldozat szokott elkészítési módja is, és csak később vált általánossá a sütés, ahogy azt a Papi szövegek feltételezik.

⁶⁹ Így ELHORST, *Die deuteronomischen Jahresfeste*, 138; VON RAD, *Deuteronomium*, 79; GERTZ, *Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomistischen Festkalender*, 64, láb. 28; BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 102 (itt a láb. 19-ben a fordításhoz, illetve a páska fogság előtti datálásához bőséges további irodalom); VEIJOLA, *Deuteronomium*, 334. Szintén elképzelhetőnek tartja ezt a fordítást NELSON, *Deuteronomy*, 202, láb. a.

⁷⁰ BRAULIK, *Deuteronomium*, 116. Aligha arról van itt szó, hogy a honfoglalás után feledésbe merült ünnepet a deuteronomisták itt felújították volna, ahogy azt FOHRER, *Glaube und Leben im Judentum*, 91, véli. Mint láttuk, a deuteronomisták minden igyekezetükkel a nem szentély-konform ünnep átalakításán dolgoztak: egy feledésbe merült ünneppel nem kellett volna ennyit fáradozniuk.

⁷¹ KARASSZON, *Ünnepi alkalmak az ókori Izraelben*, 90.

Első, *dtr jelegű redakció*: 16,1(„éjjel”).3aβ.b.5–6.

Az alaprétegben a 2. és a 7. vers már tartalmazta azt az utasítást, hogy a páska-*maccót* ünnepet egyedül azon a helyen szabad megtartani, amit arra majd kiválaszt az ÚR. Az 5–6. versek azonban nyomatékkal, harmadszor is megismétlik a kultuszcentralizáció parancsát. Ugyancsak hangsúlyozza ez a kiegészítés az ünnepnek az egyiptomi szabadulással való szoros kapcsolatát (16,3aβ.b.6), méghozzá úgy, hogy az egyiptomi tartózkodás elnyomás-jellegét, amely az alaprétegben csupán a „nyomorúságos kenyér” kifejezésben rejtett még benne, lényegesen felerősíti.⁷² Miközben ezt teszi, konkrét megfogalmazásában a hangsúly Jahve szabadító cselekvéséről („*kihazott téged*” – lásd 16,1) átkerül Izrael részesedésére és a kultikus aktusok alapjául szolgáló aktivitására („*kijöttél*”).

Ugyancsak feltűnő, hogy a páskaáldozat bemutatásával kapcsolatban, éppen az egyiptomi szabadulás eseményeire hivatkozva, e szerkesztő azt is hangsúlyozza, hogy annak este, naplementekor kell megtörténnie (16,1.6). Nem tudhatjuk, hogy ez utóbbi kiemelését mi indokolja. Talán „túl jól” sikerült a deuteronomisták reformja, és a központi szentélyben a közösségi áldozatok analógiájára a páskaáldozat időpontja is megváltozott, s ez ellen léptek volna fel e betoldással? Vagy ez a mozzanat is az egyiptomi szabadulás részleteinek beemelésére szolgál, hogy a szerző ezzel a fogságban élő népet – Deutero-Ézsaiáshoz hasonlóan – egy új exodus és az azt követő kultikus restauráció reményével bíztassa a jövőre nézve? (vö. Ez 40–48).⁷³

Ez az átdolgozás az alapréteg chiasztikus struktúráját gondosan megőrizte: a szerkesztő a maga historizáló betoldását annak közepébe, egyfajta tengelyként illesztette bele, az éjszakai időpontra való két utalását pedig a külső keretben, a páskára vonatkozó szakaszokban helyezte el.⁷⁴

- A) *Páska* + kultuszcentralizáció: 1–2* + *éjjel*: 1
 B) *Maccót* + hét nap: 3aa
 ----- *Exodus: 3ab.b: historizálás* -----
 B') *Maccót* + hét nap: 4a
 A') *Páska* + kultuszcentralizáció: 4b.7 +5–6 + *éjjel*: 6

⁷² Az **יָזַח** szó az egyiptomi szolgaság „nyomorúságát” jelzi a jahvista Ex 3,7.17 szövegekben, de lásd ebben az értelemben az előhista (szekunder) Gen 41,52-t is.

⁷³ Vö. ROSE, 5. *Mose*, 48.

⁷⁴ Így szinkrón szinten e struktúrához HALBE, *Passa-Massot*, 150.153k.; NELSON, *Deuteronomy*, 206k.

Második átdolgozás: 16,8

A lombsátrak ünnepe a deuteronómiumi kalendárium szerint egy hétig tartott (lásd 16,13). A kései, papi szövegek azonban az ünnepet egy további nappal is meghosszabbították, s erre a nyolcadik napra egy **עֲצֵרָה**, azaz egy „munkaszüneti nap”⁷⁵ megtartását írták elő – még a központi szentélyben (Lev 23,36; Num 29,35, lásd még Neh 8,18; 2Krón 7,9).

A 8. vers szerzője ezzel a kései gyakorlattal igyekszik harmonizálni a Deuteronómium ünnepi kalendáriumát: E szerkesztő a hét napos *maccót*ot nyilván úgy értelmezte, hogy azt a jeruzsálemi szentélyben kell a zarándokoknak eltölteni, s zárónapként az átvett papi terminológiával itt is egy munkaszüneti nap (**עֲצֵרָה**) megtartását rendeli el.⁷⁶

Formai szempontból ez a vers már kívül áll a Deut 16,1–7 chiasztikus struktúráján, bár az ünnepzárás témájával ismét csak keretet alkot az 1. verssel, ami az ünnep első napjára vonatkozik.⁷⁷ E keretalkotás formai eszköze lehet, hogy a 8. vers megfogalmazása – az első vers mintájának megfelelően – ismét csak sokban emlékeztet a Dekalógus szombatára vonatkozó rendelkezésére (Deut 5,13kk).

Szintén formai jellegű megfigyelés, hogy ezzel a verssel – „a hetedik napon” kifejezés révén – a kalendáriumban a hetes szám immár összesen hétszer szerepel.⁷⁸

III.2. A hetek ünnepe (16,9–12)

A Deuteronómium ünnepi kalendárium a zarándokünnepek közül második helyen a hetek ünnepeét említi, s ebben ismét a korábbi két kalendárium elrendezését követi (Ex 23,16a; Ex 34,22).⁷⁹

A hetek ünnepe eredetileg egy kánaáni eredetű mezőgazdasági ünnep, a búzaaratás záróünnep volt. Ez a jellege az Ex 23 előhista kalendáriumában világosan jelentkezik, hiszen itt a 16. vers az ünnepet az „aratás ünnepének” nevezi (**חַג הַקְצִיר**). Ugyanezt az ünnepet a Jer 5,24 a hosszabb **שְׁבִעוֹת הַקֹּת קְצִיר** kifejezéssel a „a gabonaaratásra rendelt hetek”-nek mondja. A Deut 16,10, de már az Ex 34,22

⁷⁵ ROSE, 5. *Mose*, 44, magyarázata érdekes, de aligha megalapozott. Szerinte az **עֲצֵרָה** itt a tészta „visszatartására”, azaz megélesztésére vonatkozik, a munkatiltalom pedig kizárólag a tészta készítésére. Eszerint a vers azt akarja mondani, hogy a hatodik napon el kell készíteni a tésztát a hetedik napra is, ez az éjszaka megkelt, s így a hetedik napon már e megkelt (kovászos) tésztát kellett kenyérnek kisütni (vö. Ex 16,22) – és egy külön istentiszteleti alkalmon elfogyasztani.

⁷⁶ HALBE, *Passa-Massot*, 167k.

⁷⁷ NELSON, *Deuteronomy*, 206.

⁷⁸ NELSON, *Deuteronomy*, 204.

⁷⁹ Az ünnephez lásd az alábbi igehelyeket: Ex 23,16; 34,22; Lev 23,15–22; Num 28,26–31, valamint 2Krón 8,13.

által is használt שִׁבְעוֹת „hetek ünnepe” megnevezés feltehetőleg ennek a hosszabb formulának a rövidítéseként állt elő.⁸⁰ Az ünnepet a Num 28,26 az „első termés napjának” nevezi.

A búza aratásának ünnepén a zsidó családoknak önkéntes áldozattal kellett megjelenni a szentélyben, s az új termésből való felajánlást egyfajta áldozati lakomaként fogyasztották el a szent helyen (Lev 23,15kk).⁸¹ Hagyományosan az öröm és a mulatozás ünnepe volt ez (vö. Ézs 9,2), jelentőségében azonban mindig a másik két ünnep mögött maradt: időtartama a judaizmus korában is csak egy, illetve két napra korlátozódott, és külön, csak ehhez az ünnephez kapcsolódó rítusok sem alakultak ki.⁸² Az Ez 45,18–25 kalendáriuma az ünnepet nem is említi.⁸³

A deuteronomiumi szerkesztők az átvett kalendáriumnak az ünnepre vonatkozó rövid, tömör rendelkezését lényegesen átdolgozták. Feltűnő, hogy ennek során rövidítettek is a szövegen: a korábbi két kalendáriummal szemben az „első termés” kifejezést mellőzték a szövegből (lásd Ex 23,16a; 34,22).⁸⁴ Erre nyilván azért kellett sort keríteni, mert a Deuteronomium az első termés beszolgáltatását mind a három zarándokünnepen megköveteli (lásd Deut 18,4; 26,1–11). Talán éppen e rövidítés kompenzálásaképpen viszont beemeltek a szövegbe egy részletet, amely az önkéntes áldozat bemutatását a hetek ünnepére is előírja a szentélybe érkező zarándokok számára: a szöveg szerint a learatott termésből mindenki Isten áldásának megfelelően, azaz az adott év termésének arányában kell, hogy a szentély javára felajánlást tegyen (16,10, vö. 12,17; 23,24).

A deuteronomisták a korábbi tömör rendelkezéshez a hetek ünnepe esetében is hozzáfűzték a maguk jellegzetes deuteronomista témáit:

1) A 10. versben azt hangsúlyozták, hogy az ünnepet Jahvének („az ÚRnak, a te Istenednek”) kell szentelni.⁸⁵ A páska-maccót ünnepéhez

⁸⁰ NIELSEN, *Deuteronomium*, 172. Ez a levezetés számomra meggyőzőbb, mint ROSE, 5. *Mose*, 52k., elmélete, aki szerint a név eredetileg a שִׁבְע „jöllakni” tőből származott, s ennek megfelelően az ünnep neve „jöllakás”-t, „lakomá”-t jelenthetett. Szerinte a népi etimológia szintjén majd csak később, tévesen hozták összefüggésbe ezt a שִׁבְע „hét” számnévvel. Nielsen szerint a Deut 16 szerzője vagy már maga sem volt tisztában a név eredeti jelentésével, vagy a természet-vallásokkal való rejtett polémia jegyében tudatosan törekedett annak kiiktatására.

⁸¹ Lásd ebben az összefüggésben a Vulgátát, ami a Deut 16,11-ben a לֶחְמֵי הַמַּצּוֹת igét az epulor „lakmározni” igével adja vissza.

⁸² FOHRER, *Glaube und Leben im Judentum*, 107.

⁸³ BARTHA, *Izrael vallásos életrendje*, 173; XERAVITS, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, 20.

⁸⁴ VEIJOLA, *Deuteronomium*, 338.

⁸⁵ Legkésőbb tehát ettől kezdve nem tekinthetjük azt „profán ünnepnek”, ahogy azt KARASSZON, *Ünnepi alkalmak az ókori Izraelben*, 90, nevezi.

hasonlóan itt nyilván a kánaáni termékenységű istenekkel szembeni rejtett polémia áll a háttérben: Jahve az, nem pedig Baal vagy egy másik isten, aki a termőföld javaival megáldja a népét (vö. 7,13k.; 12,7b; 14,24b). Így amikor a hetek ünnepén Izrael önkéntes felajánlást visz a szentélybe, akkor annak ad vissza valamit, akinek a megélhetését és jólétét köszönheti (vö. 1Kor 4,7).⁸⁶

2) A 11. versben a deuteronomisták a kultuszcentralizáció parancsát természetesen erre az ünnepre is kiterjesztették: ettől kezdve a hetek ünnepét is kizárólag a jeruzsálemi szentélyben lehetett megünnepelni. Mindenesetre a páskával kapcsolatban a kultuszcentralizációs formula a deuteronomiumi alaprétegben kétszer is megjelent, így annak egyszeri szerepeltetése itt, a 11. vers végén nem túl hangsúlyos. Nyilván azonban amit az első ünnep kapcsán az 1–7. vers nyomattal elmondott, azt itt a második, és majd a harmadik zarándokünnepre is érvényesnek kell tekinteni.

3) Ugyancsak új elem a korábbi kalendáriumokhoz képest, hogy a deuteronomisták a hetek ünnepével összefüggésben expliciten felszólítják Izraelt a szentélyben való örvendezésre (16,11a) – ahogy azt a szentélyben való megjelenés állandó elemeként annyi más helyen is elvárják (vö. 12,18; 14,26.29; 26,11), így majd a lombsátrak ünnepe kapcsán ebben a kalendáriumban is (16,14k.). Az örvendezés természetesen hozzá tartozott az aratási ünnepekhez, de liturgikus elemként a kánaáni termékenységű kultuszoknak is része volt: itt az öröm látványos kifejezése arra szolgált, hogy a népi vallásosság mágiikus elképzelései szerint magát az istenséget is jókedvre hangolják, s így jóindulatát a jövőre nézve is biztosíthassák. A deuteronomisták ugyan semmiféle módon nem konkretizálják, hogy a zarándokünnep során az örvendezésnek miben és hogyan kellene megnyilvánulnia, ám a könyv egészéből világos: amit ők elvárnak, az nem valamiféle liturgikus „örvendezés-rítus”, hanem egy lelki ráhangolódás, melynek során a zarándok tudatosítja önmagában, hogy örömeinek a forrása Jahve, annak „alapja és korláta” pedig a tőle kapott áldás.⁸⁷

4) S végül a 11. versben a deuteronomisták a kultikus lakoma résztvevőinek felsorolásával erős szociális érzékenységüket juttatták kifejezésre. Megszokott felsorolásuk itt a jövevényel, az özvegygel és az árvával is kiegészült, külön nyomatékosítva azt, hogy a gabona feletti örvendezésnek együtt kell járnia a szűkebb családon kívüli rászorulóknak megsegítésével, s így az örvendezésbe való bevonásukkal is. A Deut 24,19kk a tallózásra vonatkozó előírásban a jövevényt, árvát

⁸⁶ BRAULIK, „Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender, 108k.; VEIJOLA, Deuteronomium, 339.

⁸⁷ BRAULIK, „Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender, 108k.116.

és özvegyet nevez meg, mint akik e szociális juttatásra jogosultak, a Lev 23,15kk-ben pedig a hetek ünnepének a leírása közvetlenül összekapcsolódik a tallózás szociális indíttatású parancsával. Ezért talán itt, a Deut 16-ban sem (csak) arról van szó, hogy a közös kultikus lakomára meg kell hívni a rászorulókat, hanem sokkal inkább arról, hogy még az aratás során meg kell nekik adni a lehetőséget arra, hogy a tallózással, azaz saját kezük munkájával gabonára tegyenek szert, s annak majd ők is ott örvendezhessenek a templomban.

„Örvendezés és a hála tudatából fakadó szociális-karitatív magatartás”⁸⁸ – e két aspektus együtt le is fedí a Deuteronomium ünnepfogalmát, s így ki is meríti a Deut 16 szerkesztőinek érdeklődését a hetek ünnepe iránt: nem szabályozzák le annak sem az időtartamát, mint ahogy azt sem tartják fontosnak, hogy az ünnep egyéb részleteire kitérjenek.

Érdeemes észrevenni, hogy a Deut előtti kalendáriumok az ünnep időpontját az aratás megkezdésének idejéhez kötik (Ex 34,22; 23,16). A deuteronomisták ezt még szintén így tették, hiszen a 16,9b-ben az ünnep kiszámításának kezdőpontjaként az aratás kezdetét jelölték meg. Ahogy a *maccót*ot és majd a lombsátrak ünnepét, úgy a deuteronomisták még ezt az ünnepet sem rögzítették konkrét időponthoz – hiszen az minden évben a tényleges aratási időszakhoz kellett, hogy igazodjon. Ez egyrészt segítette megőrizni az ünnep hálaünnep jellegét. Másrészt egy zarándokünnep esetében e változó időpont megőrzése gyakorlatias szempontokat is követelt: az aratás az ország különböző pontjain nyilván más-más időpontban vette kezdetét, így a zarándokok egyenletes elosztásban, s nem egyszerre jelentek meg a jeruzsálemi szentélyben.⁸⁹

16,12: *Első, dtr jellegű átdolgozás*

Az agrár jellegű aratási ünnep historizálása az Ószövetség korában nem következett be, s ez irányba a kalendárium deuteronomiumi szerkesztői sem tettek lépéseket. A kalendárium első, deuteronomista jellegű átdolgozása a 12. vers betoldásával az ünnepet még szintén nem akarta egy történelmi eseményre visszavezetni,⁹⁰ hiszen az egyiptomi szabadulással nem az ünnep *eredetét*, hanem annak *szociális aspektusát* hozta összefüggésbe. A 11. versben szereplő עֵבֶר szóhoz kapcsolódva e szerkesztő Izrael egyiptomi tartózkodását úgy mutatja be, mint a szolgaság és az ínség korszakát – márpedig az erre való emlékezés arra kell, hogy kötelezze Izraelt, hogy az aratás ünnepén

⁸⁸ BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 116, hasonlóan, de az itteni kalendáriumról NELSON, *Deuteronomy*, 204.

⁸⁹ NELSON, *Deuteronomy*, 209.

⁹⁰ Másképp pl. XERAVITS, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, 13.

megossza javait a „szolgákkal” és a szükséget szenvedőkkel (hasonlóan 5,15; 15,15; 24,18.22; 26,5–8.9).⁹¹

A learatott gabona feletti örvendezés ünnepe csupán a Talmud korára vált a Tízparancsolat kinyilatkoztatásának, illetve a Tóra átadásának emlékünnepévé (lásd Sabbat 86b; Peszachim 68b).⁹² Ennek bibliai alapjait a Papi irathoz tartozó Ex 19,1-ben kereshetjük: ez a vers ugyanis a Sínai-hegyi kijelentést a hetek ünnepének idejére helyezi. A keresztyén pünkösöd szintén ebből az ünnepből, annak üdvtörténeti átértelmezéseként áll elő.⁹³

16,9a: Második, papi terminológiájú redakció

A fentiekben már láttuk, hogy a 16,9a legközelebbi paralelleje a Lev 23,15k. Ebben a szakaszban a Papi irat a hetek ünnepének kezdetét az itt is használt ספר + ל szerkezettel, illetve a hetek számolására vonatkozó előírásával a megelőző ünnephez, az első termés bemutatásához kapcsolja. A Deut 16,9a nyilván éppen ennek az igehelynek a mintájára készült, és a későbbi papi hagyománynak megfelelően arra szolgál, hogy a hetek ünnepének időpontját a kalendáriumban előtte álló páska-maccót időpontjához hozzákapcsolja.⁹⁴ E kései szerkesztő ugyanis a „sarlóval való aratás” kifejezés alatt nyilván a páska-maccót alapjául szolgáló árpaaratásra gondolt,⁹⁵ s ezért a hetek számolására vonatkozó utasítást a megelőző páska-maccót ünnepre vonatkoztatta. Eszerint 7 x 7 héttel, azaz 49 nappal a páska-maccót után kell a hetek ünnepét megtartani – innen ered az ünnep görög *pentekoszté* (*hémera*) = „50. nap” neve, amiből a magyar „pünkösöd” szavunk is származik.

Az időpontnak ez a precíz megkötése némileg elhomályosítja az ünnep eredeti földművelő jellegét, hiszen így az már nem feltétlenül esett egybe az aratás tényleges idejével (vö. egyházunk mai gyakorlatában az újkenyér és az újbor ünnepét).⁹⁶ Ugyanakkor egy állandó

⁹¹ BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 113, láb. 52.

⁹² FOHRER, *Glaube und Leben im Judentum*, 107k.

⁹³ ROSE, 5. Mose, 56, szerint a zsidóságon belüli historizálás éppen a keresztyén pünkösdre adott válaszként következett be.

⁹⁴ Lásd STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua*, 61; uő, *Das Deuteronomium*, 112, majd VEIJOLA, *Deuteronomium*, 339k. Hasonlóan KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, 73; BARTHA, *Izrael vallásos életrendje*, 173, és ROSE, 5. Mose, 53k., bár ők a szakaszt nem ítélik későbbi betoldásnak. Másképp BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 110, és NELSON, *Deuteronomy*, 209, aki szerint a 9a a deuteronomiumi alapréteghez tartozik, és még nem akarja az ünnep számításának kezdetét a páska-maccóhoz kötni.

⁹⁵ Így VEIJOLA, *Deuteronomium*, 339k.; ROSE, 5. Mose, 55, és XERAVITS, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, 11.

⁹⁶ Az aratás kezdő időpontja Palesztinában az adott év időjárás viszonyainak a függvényében meglehetősen nagy ingadozásokat mutathatott, lásd ehhez DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, III/1–6.

időpont kijelölésével a jeruzsálemi szentélyben az egész ország valóban egy közös ünnepen jelenhetett meg – erősítve, illetve kifejezésre juttatva a Deuteronomiumnak azon tanítását, miszerint Izrael népe egységes és oszthatatlan gyülekezet.

III.3. A lombátrak ünnepe (16,13–15)

Harmadik zarándokünnepként a kalendárium a **הַחַג הַלִּמְבֹטֶת**-ot, azaz a lombátrak ünnepeét említi.⁹⁷ Ez a Deuteronomium előtti két kalendáriumban is mint harmadik és egyben utolsó zarándokünnep szerepel (Ex 34,22; 23,16).

Ez az ünnep szintén mezőgazdasági, feltehetőleg kánaáni eredetű: a gyümölcs- és a szőlőszüret utáni hálaadó örömnep (vö. Bír 9,26–29; 21,19kk). A szüret ideje alatt a városok és falvak lakói kiköltöztek a kertekbe, s erre az időre ágakból és lombokból ideiglenes kunyhókat építettek maguknak. A Bír 21,9 szerint a szüret záróünnepét is a szőlős- és gyümölcskertekben ünnepelték, nyilván ezekben az ideiglenes hajlékokban – s a Bír 9,27 szerint innen vonultak aztán a városba, „istenük templomába”, hogy ott folytassák a hálaadást.⁹⁸ Az ünnephez kapcsolódó mulatozás, tánc és örvendezés más szövegek szerint is közmondás-szerű evidencia volt (vö. Ézs 16,10; 30,29).

Az ünnepnek ezt az eredeti jellegét a Deut 16,13–15 megfogalmazás is őrzi.⁹⁹ A szöveg a borsajtóból és a szérűből való betakarításról beszél (13. v.), a termést Isten áldásának nevezi, s a szöveg szerint az ünnep a betakarított javak fölötti örvendezés alkalma kell, hogy legyen (15. v.). A felszólítás, hogy „örvendezz!”, ebben a szakaszban kétszer is szerepel. Ráadásul itt a Deuteronomium előtti kalendárium megfogalmazása is alig változott: szemben a páskával és a hetek ünnepével, amit a deuteronomisták szerint „az ÚRnak, a te Istenednek” (לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ) kell szentelni, itt, a 13. vers szerint ezt az

⁹⁷ Az ünneppel kapcsolatban lásd az alábbi igehelyeket: Ex 23,16; 34,22; Lev 23,33–36,39–43; Num 29,12–38, valamint Bír 9,26–29; 21,19kk; 1Kir 8,2.65; 12,32; Ez 45,25; Neh 8,13–18; 2Krn 7,8, lásd még Zak 14,16kk.

⁹⁸ ROSE, 5. Mose, 57, egy érdekes párhuzamra hívja fel a figyelmet: Egy ugariiti szöveg szerint a szőlőszüret ideje alatt a Baal-templom teraszán „levágott lombokból hajlékokat” készítettek – a király hálaáldozatainak tárolására, nyilván abból kiindulva, hogy maga Baal fog e hajlékokba beköltözni és ott a neki szánt felajánlásokat elfogyasztani.

⁹⁹ VEIJOLA, *Deuteronomium*, 340k., szerint ebben a szakaszba az egyetlen későbbi betoldás a 15b, mely egy, a szövetség-teológiát hangsúlyozó dtr. szerkesztő (DtrB) számlájára írható: ez a termést hangsúlyozottan a szövetséges Isten áldásaként mutatja be, és az előtte való örvendezés aspektusát erősíti meg a szövegben. Számomra azonban a Deut 16-ban ennek a rétegnek az elkülönítése irodalomkritikailag nem tűnik meggyőzőnek. A 11. vers irodalmi egységéhez lásd lentebb, 105. láb.

ünnepet Izrael „magának” (לְךָ) tartja meg (vö. Ex 34,22).¹⁰⁰ A deuteronomisták a 14. versben még ugyanebben a szellemben az ünnepet „a te ünnepednek”, azaz Izrael ünnepeinek, nem pedig Jahve ünnepeinek nevezik, s korrekcióként majd csak a 15. vers kapcsolódik ehhez a két kitételhez.

A gézeri földműves naptár (Kr. e. 10. század) szerint az év a gyümölcs- és szőlőszürettel ért véget.¹⁰¹ A Jahvista és az Elóhista forrás kalendáriumai a betakarítás ünnepét szintén óévbúcsúztató ünnepnek tekintették, amit „az esztendő fordulóján” (Ex 34,22), illetve „az esztendő végén” (Ex 23,16) kell megtartani. Az évről való lezáró jelleg a Deut 16 szerkesztője számára is egyértelmű: a 15. versnek az a mondata, miszerint Isten „megáldotta minden termésed és kezed minden munkáját”, csak a lezárt mezőgazdasági évre való visszatekintésként értelmezhető.

A korábbi két kalendárium e napot a „betakarítás ünnepének” nevezte (חַג הַקְּצִיר, lásd Ex 23,16; 34,22). Ez a név az ünnep mezőgazdasági jellegét juttatja kifejezésre. Az קָצַר „begyűjteni, betakarítani” gyököt az időpont kijelöléséhez ugyan a Deut 16,13 is használja (בְּקִצְוֹ), de magát az ünnepet – az Ószövetségi irodalomban először – a חַג הַסֹּכֶת névvel illeti.¹⁰² Erre a névre a szöveg nem ad magyarázatot, de az nyilván azokra az ideiglenesen összetákoltszobákra, illetve lombsátrakra utal, amelyek héber neve סֹכֶת, s amelyekben a szüretelők a szüret ideje alatt a kertjeikben éltek (vö. Bír 21,19–21; Ézs 1,8; 4,5–6; Jób 27,18). A deuteronomista kultuszreformmal a סֹכֶת a központi szentély körül épített ideiglenes zárdok-lakok (vö. a későbbi Lev 23,40–43; Neh 8,16) megnevezésévé is válhatott, majd a Deut 16 alapján az ünnep nevéként is meghonosodott (lásd Lev 23,34).¹⁰³

A korábbi kalendáriumok nem szabták meg az ünnep időtartamát. A Deut 16 az első, amelyik azt hét napban adja meg.¹⁰⁴ Ehhez nyilván a páska-maccót adta a mintát: a deuteronomisták szándékának megfelelően az 1. és a 3. zárdokünnep egyaránt 7–7 napig tartott, keretként fogva közre a kisebb jelentőségű, második ünnepet.¹⁰⁵ A

¹⁰⁰ ROSE, 5. Mose, 57. A korábbi fogalmazás megőrzése itt annál feltűnőbb, mivel a hetek ünnepe kapcsán az Ex 34,22-ban olvasható עֲשֵׂה + לְךָ szerkezetet a deuteronomisták gondosan az עֲשֵׂה + לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ szerkezetre cserélték.

¹⁰¹ Szövegéhez magyarul lásd XERAVITS, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, 8.

¹⁰² BERTHOLET, *Deuteronomium*, 50; KARASSZON, *Ünnepi alkalmak az ókori Izraelben*, 92; BRAULIK, „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Festkalender, 110k.

¹⁰³ STEURNAGEL, *Das Deuteronomium*, 115; KARASSZON, *Ünnepi alkalmak az ókori Izraelben*, 92.

¹⁰⁴ HALBE, *Ursprung und Wesen des Massotfestes*, 335.

¹⁰⁵ NIELSEN, *Deuteronomium*, 167–170, szerint a 16,11 versben az ünnepen részt vevők listája későbbi, a DtrG-től származó betoldás, míg annak parallelje, a 16,14 a szakasz Deut alaprétegéhez tartozik. Szerinte tehát a Deuteronomium Jósias-korabeli

deuteronomisták tehát az ünnep jelentőségét fokozták a korábbiakhoz képest, amennyiben időtartamát a páska-*macsót* ünnepéhez igazították.¹⁰⁶ A tendencia a fogság alatt és után tovább folytatódik, olyannyira, hogy a lombsátrak ünnepét alkalmanként ekkor egyszerűen csak „az ünnep”, azaz „a legnagyobb ünnep” névvel is emlegethették (1Kir 8,2.65; 12,32; Ez 45,25; Neh 8,14).

Már említettük, hogy a fogság után az ünnepet még egy nyolcadik nappal is meghosszabbították (Lev 23,39; Num 29,12kk, lásd még 2Krón 7,8) – feltehetőleg azért, hogy a „világiás” jellegű első hét napot a zarándokok a szentélyben valamilyen kultikus, méltóságteljes formában zárhassák.¹⁰⁷ A Deut 31,9–13 a hétevenkénti szövetségmegújítás ünnepét ennek az ünnepnek az idejére írja elő, a Neh 8,13–18 szerint pedig a fogságból hazatért nép is ekként ünnepelte meg.

Az ünnep historizálása a Deut 16-ban még nem következett be. Erre majd csak a Papi iratban, a Lev 23,42kk-ben (Szentség-törvény) kerül sor, amikor is az ünnep idejére épített lombsátrakat a pusztai vándorlás sátraival hozták összefüggésbe; Izrael tehát áttételesen ezt az ünnepet is az Egyiptomból való szabadulásra vonatkoztatta.

A 13. vers bevezetője után, a 14. vers legelején és a 15. vers végén, kétszer is olvashatjuk az örvendezésre való felszólítást. E parancs tehát egyfajta chiasztikus keretként veszi körül az ünnepre vonatkozó rendelkezést. Ez az örvendezés nyilván a betakarított termésből álló közös lakomákban is megnyilvánult. Feltűnő mindenesetre, hogy a Deuteronomium ezt az aspektust nem emeli be a szövegbe – a közös lakomára vonatkozólag sem itt, sem a hetek ünnepe kapcsán nem hangzik el közvetlen felszólítás. Nyilván a hallgatással nem akarja megtiltani azt, ami természeténél fogva ősidóktól fogva része az ünnepnek (vö. 14,26) – a hallgatásban talán mégis benne rejlik a termékenységi kultuszok elleni tudatos polémia.¹⁰⁸

A Deuteronomium Jósiás-korabeli szerkesztője a maga kiegészítéseivel természetesen ezt a zarándokünnepet is az egyetlen legitím kultuszhelyhez kötötte és – ismét csak a kánaáni termékenységi kultuszokkal szemben folytatott polémia jegyében – az ünnepet „az ÚR előtt” való örvendezés alkalmának minősítette (15. v., vö. Bír 21,19). Maga a deuteronomista kalendárium, akárcsak a korábbi kalendáriu-

szerkesztője a hetek ünnepével szemben a lombsátrak ünnepének nagyobb jelentőséget tulajdonított, s a két ünnep súlyának a kiegyenlítésére majd csak a DtrG szerkesztője tesz e betoldással is kísérletet. Veijolát követve azonban (VEIJOLA, *Deuteronomium*, 340k), nem látom indokoltnak a 11. vers irodalomkritikai felosztását.

¹⁰⁶ Így pontosítanunk kell VON RAD, *Deuteronomium*, 81. oldalon tett megjegyzését, miszerint a deuteronomista kalendáriumban még semmi sem érezhető az ünnep későbbi kiemelt jelentőségéből.

¹⁰⁷ ROSE, 5. *Mose*, 58.

¹⁰⁸ BRAULIK, „*Volksliturgie*” nach dem deuteronomischen Festkalender, 115.

mok, még semmit sem tudnak erre az ünnepnapra előírt kötelező áldozatokról, ezek majd csak a későbbi papi szövegekben jelennek meg (Lev 23,36.40). Összességébe is elmondható, hogy az alkalom liturgiai jellege – akár fentebb, a hetek ünnepe esetén – a deuteronomisták szemében teljesen másodlagos.¹⁰⁹

Az ünnep számára konkrét időpontot sem a korábbi két kalendárium, sem a deuteronomisták nem írtak még elő. Egy aratási ünnep ugyanis értelemszerűen minden évben az aratás befejezéséhez kellett, hogy igazodjon (vö. Deut 31,10). Majd csak a későbbi historizálással vesztí el az ünnep fokozatosan konkrét mezőgazdasági jellegét, s kötik kezdetét a papi jellegű szövegek a hetedik hónap 15. napjához (Lev 23,34.39.41; Num 29,12). A folyamat azonban már a Deut 31,10–11 előírásával kezdetét vehette, hiszen annak rendelkezése szerint hétente a lombsátrak ünnepén egész Izraelnek egyszerre kellett megjelennie Jeruzsálemben, hogy ünnepélyes keretek között megerősítsék a szövetséget Istennel.

E folyamat végén Izrael az ünnepet a Tóra felolvasásának ünnepeként élte meg (lásd Neh 8,17k., vö. Jn 7), s az utolsó, nyolcadik nap utáni napot – valójában a nyolcadik napon kezdődő ünnep második napját – „a Tórának való örvendezés” napjává tette.¹¹⁰

Ezzel a folyamattal párhuzamosan az ünnep az évszáró jellegét is elvesztette. A fogság idején ugyanis Izrael átvette a babiloni naptárat, s ezzel az év lezárása és az újév kezdete tavaszra helyeződött át. E naptári rendszerben a lombsátrak ünnepe immár az év közepére, a hetedik hónapra esett.¹¹¹

III.4. Összefoglaló záradék (16,16–17)

Az Ex 34 és 23 kalendáriumai egy összegző felszólítással zárulnak: „Évenként háromszor jelenjék meg minden férfi az ÚRisten (...) színe előtt!” (Ex 34,23; 23,17). A Deut 16 záradéka azzal kezdődik, hogy csaknem szó szerint idézi ezt a mondatot.¹¹² Az irodalmi minta követése például abban is tetten érhető, hogy a Deut 16 a zarándokünnepre kötelezettek körét meglehetősen tágira vonta (lásd 11.14. v.), míg a záradék az idézett forrásművének megfelelően csupán az izraeli „férfiakról” beszél.

A Deut 16 ezt az általános felszólítást a három zarándokünnep nevével is kiegészíti. Ennek a korábbi két kalendáriumban ugyan nincsen megfelelője, s az is igaz, hogy a második és harmadik helyen a

¹⁰⁹ ROSE, 5. *Mose*, 58.

¹¹⁰ FOHRER, *Glaube und Leben im Judentum*, 109.112k.

¹¹¹ VEIJOLA, *Deuteronomium*, 341; TÓTH, *Időszámítás*, 629.

¹¹² Lásd NELSON, *Deuteronomy*, 209k.

deuteronomisták által használt, illetve megalkotott ünnepnév szerepel. Egy ünnep-listának azonban már a deuteronomisták által felhasznált változatban is benne kellett lennie, hiszen az összevont páskamaccót ünnepét az 1. vers páskának nevezte, itt viszont arra a *maccót* név szerepel. A *maccót* egyedüli szerepeltetése egyúttal azt is megerősíti, hogy a Deut 16 alaprétegében a *maccót* ünnepének, és nem a páskának kellett szerepelnie, illetve azt is, hogy a deuteronomistáknak nem volt szándékuk a *maccót*ot teljesen kiiktatni a zarándokünnepek sorából.¹¹³

Mindenesetre talán éppen ennek a felsorolásnak köszönhető, hogy az összevont páskamaccót ünnep neveként a későbbiekben egyre inkább a *maccót* név honosodott meg (lásd pl. 2Krn 8,13, másképp még az Ez 45,21), s például az Újszövetség korában már a páskát csupán a kovásztalan kenyerek részének tekintették (vö. Lk 22,1.7; Mk 14,12; Mt 26,17; ApCsel 12,3k.).

Az Ex 34 és az Ex 23 kalendáriumai még a kovásztalan kenyerek ünnepével kapcsolatban hozták Jahve felszólítását: „Üres kézzel senki se jelenjék meg előttem!” (Ex 34,20bb; 23,15b).¹¹⁴ A Deut 16 szerkesztői ezt a mondatot ismét csaknem szó szerint átvették (16,16b), de azzal, hogy áthelyezték a záradékba, azt mind a három zarándokünnepre érvényesítették. Így a rendelkezés, miszerint a vagyoni helyzettel arányos, önkéntes áldozattal kell a szentélybe érkezni, immár mindhárom zarándokünnepre vonatkozott.

Ezen a változtatáson túl a könyv Jósiás-féle redaktora szinte alig módosított valamit a forrásként használt szövegen: csak a kultuszcentralizáció parancsát fűzte bele a 16. versbe, illetve az előbbieknél megfelelően azt hangsúlyozta, hogy a földi javak Isten áldásai, Ő a szerzője, ezért Őt illeti a hálaáldozat. A későbbi redaktorok szintén nem tartották fontosnak, hogy a záradék szövegébe belenyúljanak.

FELHASZNÁLT IRODALOM

BARTHA, T. (szerk.), *Izrael vallásos életrendje*, Budapest, 1974.

BERTHOLET, A., *Deuteronomium* (KHC AT 5), Leipzig és Tübingen, 1899.

¹¹³ E záradékban VEIJOLA, *Deuteronomium*, 342, szerint a 17b betoldás (DtrB), míg a16aβ versben a három ünnep nevének felsorolása szerinte a könyv második, kultikus érdeklődésű redaktorától származik. VON RAD, *Deuteronomium*, 81, szintén mérlegeli annak lehetőségét, hogy itt későbbi betoldással van dolgunk, de elképzelhetőnek tartja azt is, hogy egy későbbi szerkesztő egy Deut előtti (!) kalendárium-summát illesztett ide utólag (hasonlóan már STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua*, 62; BERTHOLET, *Deuteronomium*, 52). Mint láttuk, e probléma tárgyát veszti, ha a *maccót* kikapcsolását a Deut 16-ból egyetlen réteg esetében sem feltételezzük.

¹¹⁴ Az Ex 34 esetében e rendelkezést jelenleg az elsősültek feláldozására vonatkozó rendelkezés (34,19–20aba) szakítja el a *maccót*ra vonatkozó előírásoktól (34,18), ám ez utólagos átdolgozás eredménye lehet, lásd NOTH, *Exodus*, 217.

BOKSER, B. M., Szócikk „*Unleaved Bread and Passover, Feast of*”, in: ABD 6: 755–765.

BRAULIK, G., *Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. „Volksliturgie” nach dem deuteronomischen Fetskalender (Dtn 16,1–17)*, in: uő, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 2), Stuttgart, 1988, 95–121.

BRAULIK, G., *Deuteronomium 1–16,17* (NEB 15), 3. kiadás, Würzburg, 2000.

BLENKINSOPP, J., *Második Törvénykönyv*, in: R. E. Brown et. al. (ed.), *Jeromos Bibliakommentár. I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, 2002, 173–194.

CHOLEWINSKI, A., *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66), Rom, 1976.

CLEMENTS, R. E., *The Book of Deuteronomy*, in: NIB 2: 269–538.

DALMAN, G., *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh, Band III: 1933, Band IV: 1935.

DOMJÁN J., *A Deuteronomium kultuszi törvényei*, Budapest, 1932.

ELHORST, H. J., *Die deuteronomischen Jahresfeste*, ZAW 42 (1924) 136–145.

FOHRER, G., *Glaube und Leben im Judentum* (UTB 885), Wiesbaden, 3. kiadás, 1991.

GERTZ, C., *Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomischen Festkalender*, in: T. Veijola (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (JESJ 62), Helsinki és Göttingen, 1996, 56–80.

HALBE, J., *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 114), Göttingen, 1975.

HALBE, J., *Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes*, ZAW 87 (1975) 324–346.

HALBE, J., *Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. Komposition, Entstehung und Programm von Dtn 16,1–8*, ZAW 87 (1975) 147–168.

HARAN, M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Piesterly School*, Oxford, 1978.

KARASSZON I., *Ünnepi alkalmak az ókori Izraelben*, in: uő., *Az óizraeli vallás. Vázlatok*, Budapest, 1994, 85–93.

KRAUS, J.-J., *Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes*, München, 2. kiadás, 1962.

KÖNIG, E., *Das Deuteronomium* (KAT 3), Leipzig, 1917.

LAAF, P., *Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungskritische Studie* (BBB 36), Bonn, 1970.

LEVINSON, B. M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York és Oxford, 1997.

MCCONVILLE, J. G., *Deuteronomy's Unification of Passover and Massot: A Response to Bernard M. Levinson*, JBL 119 (2000) 47–58.

MERENDINO, R. P., *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26* (BBB 31), Bonn, 1969.

- NELSON, R. D., *Deuteronomy. A Commentary* (OTL), Louisville és London, 2002.
- NICOLSKY, N. M., *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels*, ZAW 45 (1927) 171–190, 241–253.
- NIELSEN, E., *Deuteronomium* (HAT I/6), Tübingen, 1995.
- NOTH, M., *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen, 1959.
- PERLITT, L., *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen, 1994.
- RAD, G. VON, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Göttingen, 4. változatlan kiadás, 1983.
- REEVES, J. C., *The feast of the first fruits of wine and the ancient Canaanite calendar*, VT 42 (1992) 350–361.
- ROSE, M., *5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12–25. Einführung und Gesetze* (ZBK), Zürich, 1994.
- ROST, L., *Weidewechsel und alttestamentlicher Festkalender*, in: ders., *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, 101–112.
- RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése. I. kötet, 2., átdolgozott kiadás*, Budapest, 1995.
- SCHMITT, R., *Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament* (OBO 7), Freiburg és Göttingen, 1975.
- SCHREINER, J., *Exodus 12,21–23 und das israelitische Pasha*, in: Braulik, G. (Hg.), *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag*, Wien, 1977, 69–90.
- SEGAL, J. B., *The Hebrew Passover. From the Earliest Times to A. D. 70* (London Oriental Series 12), London, 1963.
- SEITZ, G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 93), Stuttgart, 1971.
- STEUERNAGEL, C., *Deuteronomium und Josua* (HKAT I/3), Göttingen, 1900.
- STEUERNAGEL, C., *Das Deuteronomium* (GHK AT I/3), Göttingen, 1923.
- TÓTH K., *Mózes ötödik könyve (Deuteronomium)*, in: Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata. I. kötet, 2. kiadás, Budapest, 1998, 260–276.
- TÓTH K., Szócikk „Időszámítás”, in: Bartha T. (szerk.), *Keresztyén Bibliai Lexikon*. I. kötet, Budapest, 1993, 628–630.
- VEIJOLA, T., *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17* (ATD 8,1), Göttingen, 2004.
- WEIMAR, P., *Pascha und Massot: Anmerkungen zu Dtn 16:1–8*, in: Beyerlin, S. et al. (Hg.), *Recht und Ethos im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1999, 61–72.
- XERAVITS G., *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról* (Simeon könyvek 2), Pápa, 2004.
- ZENGER, E. et al., *Einleitung in das Alte Testament*, 5. Auflage, Stuttgart, 2004.

*Der Reform der Wallfahrtsfeste in der Josiazeit.
Auslegung von Deut 16,1–17
Zoltán Kustár*

Die Grundschrift des Festkalenders 16,1–17 folgt in Grundzügen, gelegentlich aber auch wörtlich Ex 34,18–23 und Ex 23,14–17. Sie war vielleicht schon Bestandteil des Ur-Deuteronomiums.

Dieser Festkalender wurde in der Josia-Zeit im Zusammenhang der josianischen Kultreform gründlich umgestaltet. Dabei wurde die Kultzentralisation auch bei den Wallfahrtsfesten durchgeführt: aus dem gleichen Grund wurde die Pascha, mit dem *maccôt*-Fest vereinigt, in die Reihe der Wallfahrtsfeste aufgenommen. Die weiteren Änderungen haben vor allem den Wochenfest und den Laubhüttenfest betroffen: sie wurden betont mit YHWH in Verbindung gebracht, ihr wesentliches Merkmal wurde die Freude vor dem Herrn bestimmt, und die Vorschriften der beiden Feste wurden mit dem sozialen Aspekt der Deuteronomisten ergänzt.

In einem nächsten Schritt hat ein deuteronomistischer Redaktor einerseits das Kultzentralisationsbefehl mit seiner charakteristischen Terminologie wiederholt, andererseits hat – eine bestimmte historisierende, bzw. technische Interesse zeigend – den Ablauf der Feste in einigen Details geregelt (16,1/„in der Nacht“/.3aβ.b.5–6.12).

Ein späterer, priesterlicher Redaktor hat dann – nach der Analogie des Laubhüttenfestes – einen feierlichen, kultischen Abschluss der Pascha-*maccôt* Woche gegeben (v. 8), und anhand von Lev 23,15f. den Zeitpunkt des Wochenfestes zum Termin des Pascha-*maccôt* geknüpft (v. 9a).

KÖNYVISMERTETÉSEK

1. ÓSZÖVETSÉG

ACHENBACH, Reinhard, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 3), Wiesbaden: Harrassowitz 2002. xi + 699 pp., ISBN 3447046023, €128.

A Pentateuchus kutatás klasszikus megközelítése szerint a vizsgálódás a Genézissel kezdődik. Az elmúlt évtizedben több olyan tanulmány és monográfia is megjelent, mely a komplex kérdéseket is az egyes könyvek esetében önállóan tesz fel és igyekezik megválaszolni. Ebben a sorban tölt hiánypótló szerepet Achenbach monográfiája, az egyébként mostohagyerekként kezelt Numeri feldolgozásával, mely Martin Noth szerint is „megszámlálhatatlan eltérő tartalmú, stílusú tradíció rendszer nélküli összefűzése.” (*Das vierte Buch Mose: Numeri* ATD 7; Göttingen, 1977, 8.). A szerző a Numeri minden egyes részletét irodalomkritikai szempontú vizsgálat alá vonja, és módszerbeli gazdagsága és részletessége ellenére viszonylag egyszerű és egységes modellt alkot. Achenbach könyve hat nagy egységre oszlik. Az általános bevezető (1-36) a Numeri kompozíciójáról folytatott tudományos vitát mutatja be Martin Noth óta, melyben jól láthatóak a mai tendenciák is. A második egység (37-172) a Num 16-18-cal foglalkozik, mely Achenbach szerint a Numeri kompozíciójának kulcsfontosságú szövege. Kimutatja benne a könyv három nagy redakcióját és azok egymáshoz való viszonyát. A harmadik egységben (173-442) a pusztai vándorlás történetét elemzi (10,

11-25,18). Ebben a részben tárgyalja az Exodus, illetve Deuteronomium párhuzamos szövegeivel való kapcsolatrendszer is. A negyedik (443-556) és ötödik (557-628) egység az ún. „teokratikus revízió” (*Theokratische Bearbeitung*) szerkesztői munkáját, melyet a szerző a könyv legkésőbbi redakciós szintjeként definiál. És a jeruzsálemi papi köröknek tulajdonít a Kr. e. 4. század első felében, vagyis röviddel a perzsa kor vége előtt. Ebben a korszakban zajlik a teljes Pentateuchus végső szerkesztése is. A záró, hatodik egység (629-633) összefoglalja az elemzés eredményeit.

Achenbach megközelítésének újdonsága abban áll, hogy bár a Numeri anyaga egyértelműen számos irodalmi rétegből tevődik össze, alapvetően egy „poszt-papi” redakciós munka eredménye. Már feltételezi a papi dokumentum (P) meglétét és azt más, nem papi hagyományokkal ötvözi. Bár Achenbach elfogadja a Numeriben a papit megelőző hagyományok létezését (pl. a kémek története), ennek beillesztését is a papit követő szinten képzei el.

Achenbach könyve megkerülhetetlen minden a Numerivel, de a Pentateuchus kutatásával foglalkozó teológus számára.

(Zs.J.)

Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina (FAT II/17, szerk. Reinhard G. Kratz és Hermann Spieckermann), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, ISBN-13 978-3-16-148673-9.

Ez a kötet a Göttingeni Egyetemen 2004-2005-ben tartott két előadássorozat keretei között elhangzott előadások írásos változata. A szerzők javarészt az egyetem professzorai, de találunk közöttük holland, svéd, svájci, angliai és más német egyetemeken tanító professzort is. Az ókori (közel) kelet vallási világába vezet el ez a kötet mely az istenekről és a világról alkotott emberi képek és felfogások sokszínű, mégis számos ponton egymásba fonódó szövetét tárja fel az olvasó előtt. Az egyiptomi, mezopotámiai, perzsa, hettita, föníciai, szír, kánaáni és izraeli vallási felfogás koronként változó elemei a közös földrajzi és történelmi közeg révén sajátos interakciókat is láttanak.

A kötet a szerkesztők bevezetőjével kezdődik (ix-xix). Ezt követően elsőként az egyiptomi vallási kontextust vizsgáló írások olvashatók:

Friedrich Junge: „Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt“ Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur (3-44); Heike Sternberg-El Hotabi: „Die Erde entsteht auf deinen Wink“ Dr naturphilosophische Monotheismus des Echnaton (45-78); Susanne Bickel: Die Verknüpfung von Weltbild und Staatsbild. Aspekte von Politik und Religion in Ägypten (79-99). A második cikkszoportot a mezopotámiai vallásosság témakörét körbejáró írások alkotják: Annette Zgoll: Vielfalt der Götter und Einheit des Reiches. Konstanten und Krisen im Spannungsfeld politischer Aktion und theologischer Reflexion in der mesopotamischen Geschichte (103-130); Brigitte Groneberg: Aspekte des „Göttlichkeit“ in Mesopotamien. Zur Klassifizierung von Göttern und Zwischenwesen (131-165); Astrid Nunn: Kult-

topographie und Kultabläufe in mesopotamischen Tempeln: drei Beispiele (167-195).

A harmadik egységben a zoroasztrizmus teológiai kérdéseire keresik a választ a szerzők: Philip G. Kerynbroek: Theological Questions in an Oral Tradition: the Case of Zoroastrianism (199-222); Albert de Jong: One Nation under God? The Early Sasanians as Guardians and Destroyers of Holy Sites (223-238).

Az utolsó, legnagyobb fejezet Kisázsia és Szíro-Palesztina vidékének vallási kultúráját vizsgálja: Daniel Schwemer: Das hettitische Reichspantheon. Überlegungen zu Struktur und Genese (241-265); Astrid Nunn: Aspekte der syrischen Religion im 2. Jahrtausend v. Chr. (267-281); Hermann Spieckermann: „Des Herrn ist die Erde“ Ein Kapitel altsyrisch-kanaanäischer Religionsgeschichte (283-301); Herbert Niehr: Die phönizischen Stadtpanthea des Libanon und ihre Beziehung zum Königtum in vorhellenistischer Zeit (303-324); Erik Aurelius: „Ich bin der Herr, dein Gott“ Israel und sein Gott zwischen Katastrophe und Neuanfang (325-345); Reinhard G. Kratz: „Denn dein ist das Reich“ Das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit (347-374).

A legtöbb cikket képek, térképek, ábrák egészítik ki, igen szemléletesé téve ezzel a tárgyalt témákat. A kötetet egy rövid tárgymutató zárja. Az alapvetően német alapossággal készült írások a vallástörténet nemzetközi kutatása ezen szegmensének naprakész kérdéseibe enged betekintést, jegyzeteiben felvonultatva a legújabb szakirodalmat. Jó eligazítást adhat a téma iránt érdeklődő hazai kutatóknak, diákoknak. (Zs.f.)

GRÄTZ, Sebastian, *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26* (BZAW 337), Berlin: de Gruyter 2004, ix + 343 pp., ISBN 3-11-017967-9.

Az elmúlt évtized során a perzsa és a hellenisztikus kor vizsgálata rendkívüli mértékben megélenkült a bibliakutatásban. Ennek egyik oka az, az az általános tendencia, hogy számos bibliai szöveg keletkezését, illetve végső szerkesztését ebbe a késői időszakba helyezik a kutatók. Nő azon vélemények száma is, melyek szerint a héber Biblia egy „perzsa könyv”, aminek szerkesztését és elfogadását az achamenida birodalom érdeklődése és politikai érdeke is kísérte. Grätz könyve, mely a bonni egyetemen megvédett doktori disszertációjának átdolgozott kiadása felülbírálja ezt a nézetet és az azt támogató szövegek újraelemzését javasolja. Művének célja egyrészt Artaxerxes Ezrát autorizáló ediktumának (Ezsd 7,12-26) és történeti értékének vizsgálata, másrészt az achamenida kor Biblián kívüli szövegeinek fényében a Peter Frei birodalmi autorizációról megfogalmazott tézisének értékelése.

Grätz felhívja a figyelmet az irodalmi és történeti kérdések összekeverésére, mely gyakori az Ezsdrás-Nehémiás tanulmányokban. Ő maga mindkét megközelítést, jól elkülönítve alkalmazza. Elemzése során a második fejezetben megállapítja, hogy az Ezsdrás-Nehémiás könyvek és a 2Ezsdrás (vagy németesen 3Ezsdrás) önálló irodalmi alkotások, nem pedig egyik a másiktól fejlődött ki. Az Ezra történetet (Ezsd 7-10; Neh 7; 8,1-12) feltételezi Zerubábel elbeszélést (Ezsd 1-6), és reflektál rá, míg a Nehémiás memoár

(Neh 1-6; 12-13) ettől független irodalmi tradíció.

A harmadik fejezetben az Ezsd 7,12-26-ot elemzi, önálló fordítással és részletes jegyzetekkel. Kimutatja, hogy a Mózes és Jósias párhuzamok mellett számos Biblián kívüli szöveg is ismeri ezt a zsánert és hogy Artaxerxes levele szorosan illeszkedik hellenista irodalmi témákhoz. Ezzel cáfolja Frei elméletét a birodalmi autorizálás királyi levél formátumáról. Vagyos ez a levél nem a „szent törvény” példája, hanem egy kétoldalú kultuszi adományozási szerződés. Grätz itt Barnhard Laum 1914-ben megfogalmazott elméletét alkalmazza mégpedig a háromnyelvű Letoon felirat segítségével.

A 4. fejezetben Grätz különböző babiloni és perzsa szövegekkel teszteli elméletét és megállapítja, hogy a perzsa birodalmi politika nem annyira vallási-ideológiai, mint inkább pragmatikus volt. Akkor engedélyezték vallási központok helyreállítását, ha aktuális politikai érdekeiket szolgálta. Ezsdrás ilyen irányú támogatása történelmileg fikció és sokkal inkább a hellenista gyakorlatot jeleníti meg, melyet visszavetít a perzsa korba.

Grätz szerint a perzsa kor viszonylag szűkös adatmennyisége miatt „bizonyos tekintetben sötét korszak marad” (279.o.).

Ez a könyv vélhetően minden olvasóban újabb kérdéseket inspirál, ami előbbre viheti a korszakhoz kapcsolódó bibliai könyvek megértését.

(Zs.J.)

LEHNART, Bernhardt, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferung* (VTSup 96), Leiden: Brill 2003, ISBN 9004132376.

Lehnart Frankfurt am Main egyetemén megvédett disszertációja az úgynevezett klasszikus prófétaéság előtti időszak Északi országrészhez, Izraelhez kötődő próféta-anyagát öleli fel. A szerző kimutatja, hogy már a prófétaéságnak e korai fázisában a királyság bevezetésével megszólal a

társadalom helyzetével kapcsolatos kritika. Felismerhető, hogy a próféta a királlyal szemben magasabb rendű pozíciót foglal el és sajátos szabadító alakot formáz.

Lehnart Sámuel, Illés és Elizeus próféta- hagyományaiban vizsgálja ezt az fej-

lódést. Ez a hármasság a kötet három nagy fejezetét is alkotja egyben. A szövegeket első sorban diakronikus szempontból analizálja, majd a predeuteronomisztikus szövegekplexumot vizsgálja. Ezt követően elhelyezi ezeket a szövegek

történetileg és hagyományozásukra, valamint elbeszéléseik történetiségére kérést rá.

Lehnart könyve új fényt vet a e korai időszak prófétaságának szocio-strukturális jelentőségére. (Zs.J.)

VAN DER MEER, Michael N., *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses* (VTSup 102), Leiden: Brill 2004, xxiv + 590 pp., ISBN: 9004131256 \$ 185.

A szerző 2001-ben a Leideni Egyetemen elfogadott disszertációjának átdolgozott kiadását tartja kezében az olvasó. Van der Meer a mai Ószövetség kutatás egyik kurrens témáját választotta könyve témájául: hogyan alakult ki a Héber Biblia szövege? Vizsgálódásának középpontjába a qumráni szövegeket és a Septuaginta (LXX) szövegét helyezte, amin belül példaként Józsué könyvét választotta ki.

Alapkérdése az, hogy vajon a kiválasztott szövegvariánsok alapján igazolható-e az a korábbi állítás, miszerint a szövegkritikai eltérések alapján nyomon követhető a szöveg irodalmi fejlődése is.

A legjelentősebb aktuális szövegkritikai elméletek (Tov, Ulrich) bemutatása után az irodalomkritikai megközelítés és a szövegkritikai megközelítés különbözőségére hívja fel a figyelmet. Ezt először általánosságban fejti ki (1. fejezet), majd a Józsué könyve LXX-változatának, illetve a qumráni Józsué szövegek (4QJoshua^{a,b}, 4Q123; 4Q378-379; 4Q522; 5Q9; Mas 1039-1211), valamint a maszoréta Józsué könyve redakciótörténeti elemzését követően részletes adatokkal alátámasztottan is (5. fejezet).

Három szövegegységet emel ki ezek után Józsué könyvéből, melyeket részletes exegézis alá von: Jozs 1 (maszoréta és Septuaginta szövegvariánsok alapján – 6. fej.); Józs 5,2-12 (maszoréta, 4QJoshua^a, CD és a Septuaginta alapján – 7. fej.); végül a Józs 8 (maszoréta, a 4QJoshua^a és a Septuaginta alapján – 8-9. fej.). Ez utóbbi fejezet a magyar olvasó számára különösen izgalmas lehet, mivel Karasszon István „Előbb és később a Tórában, A Síkemi oltár és a Deuteronomiumi törvény” című írása is ezzel a kérdéssel foglalkozik (in *Az Ószövetség varázsa*, Budapest: Új mandátum 2004, 118-136).

A holt-tengeri szövegek iránt érdeklődőknek is tartogat a szerző csemegét, a 4QJoshua^a új rekonstrukcióját készítette el.

Végkövetkeztetésében van der Meer feltett kérdésére negatív választ ad. Véleménye szerint a szövegkritikai vizsgálódás nem ad megfelelő támpontot arra, hogy a szöveg irodalmi fejlődését is nyomon lehessen követni ez alapján.

A kötetet jó szívvel ajánlom minden exegézis és szövegtörténet iránt érdeklődő olvasónak. (Zs.J.)

Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen. (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 7, szerk. Reinhard Achenbach et al.) Wiesbaden: Harrassowitz 2007, viii + 387 pp., ISBN 978-3-447-05634-2.

A müncheni Ludwig Maximilians-Universität ószövetséges tanárainak, kutatóinak tanulmányait gyűjti csokorba ez a kötet, melyet a nemsokára megjelenő közös bevezetés előtanulmányainak szának. Írásaikban arra hívják fel a figyelmet, hogy a Tora-motívum mennyire behálózta az egész Ószövetséget, de egy helyütt

kitekintenek a qumráni Templomtekerésre is. Rámutatnak arra, hogy milyen szorosán összefügg a fogság utáni irodalmi, szerkesztési folyamat olyan alapvető teológiai kérdések megválaszolásával, melyek Isten kijelentésével, történelembe való beavatkozásával és üdvöteteivel foglalkoznak. A tanulmányok alapján el-

mondható, hogy e kérdések és válaszok a Tora korabeli értelmezésében nyerik el egységüket. A kötet a bevezetésán, illetve a bibliai teológia iránt érdeklődőknek jó szívvel ajánlható.

Eckart Otto: Tora als Schlüssel literarischer Vernetzungen im Kanon der Hebräischen Bibel. Überlegungen zur Einführung (1-6); Martin Arneth: Die noachitischen Gebote (Genesis 9,1-7). Die Priesterschrift und das Gesetz in der Urgeschichte (7-25); Reinhard Achenbach: Die Tora und die Propheten im 5. und 4. Jh. v. Chr. (26-71); Eckart Otto: Die Rechtshermeneutik im Pentateuch und in der Tempelrolle (72-121); Eckart Otto: Die Ur-menschen im Paradies. Vom Ursprung des Bösen und der Freiheit des Menschen (122-134); Eckart Otto: Jeremia und die Tora. Ein nachexilischer Diskurs (134-

182); Eckart Otto: Liminalität in der Thronratsvision Jesajas. Priesterliches und prophetisches Denken in Jesaja 6 (183-196); Reinhard Achenbach: König, Priester und Prophet. Zur Transformation der Konzepte der Herrschaftslegitimation in Jesaja 61 (196-245); Martin Arneth: Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Intention von 2 Reg 23,4-15 (246-274); Martin Arneth: Hiskia und Josia (275-293); Martin Arneth: Psalm 1: Seine Stellung im Psalter und seine Bedeutung für die Komposition der Bergpredigt (294-309); Martin Arneth: Psalm 19: Tora oder Mesias? (310-339).

A kötet végén található kumulatív irodalomjegyzék jó és naprakész eligazítást ad a témakörben kutatók számára is.

(Zs.J.)

2. HOLT-TENGERI TEKERCSÉK

BROOKE, George J., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Minneapolis: Fortress Press 2005, xxii + 314 pp., ISBN 0-8006-3723-2.

George Brooke neve ismerősen cseng a holt-tengeri tekercsekkel foglalkozók számára, de magyarul is megjelent kötete révén a szélesebb publikum számára sem idegen. Szerzőnk, a bibliai tudományok Rylands professzora a Manchesteri Egyetemen, és tagja a Holt-tengeri tekercseket kiadó nemzetközi szerkesztő bizottságnak, a DSD alapító szerkesztője.

Ez a kötet Brooke-nak a holt-tengeri tekercsek és az Újszövetség közötti összefüggésekkel kapcsolatos kutatásairól az elmúlt 15 évben megjelent írásainak gyűjteménye. Egy olyan összeállítás, mely a két irodalmi egység, a két közösség és az általuk képviselt teológiai felfogások különböző aspektusaira, azok kapcsolódásaira és eltéréseire világít rá.

A három nagy egységre tagolt kötet elsőként általános kérdéseket taglal, mint a kánon, a bibliaértelmezés, vagy a messiás alakja. 1. The Qumran Scrolls and the Study of the New Testament (3-18). 2. Jesus, the Dead Sea Scrolls and Scrolls Scholarship (19-26). 3. The 'Canon within the Canon' at Qumran and in the New Testament (27-51). 4. Biblical Interpre-

tation in the Qumran Scrolls and the New Testament (52-69). 5. Shared Intertextual Interpretation in the Dead Sea Scrolls and the New Testament (70-94).

A második egységbe tartozó írások egy-egy tekercs felől közelít az Újszövetség felé. 6. The *Temple Scroll* and the New Testament (97-114). 7. Levi and the Levites in the Dead Sea Scrolls and the New Testament (115-139). 8. The *Apocryphon of Levi*? and the Messianic Servant High Priest (140-157). 9. Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT (158-176). 10. The *Commentary on Genesis A* and the New Testament (177-194). 11. From Qumran to Corinth: Embroidered Allusion to Women's Authority (195-214).

A harmadik egység cikkei az evangéliumok és a tekercsek kapcsolatát vizsgálják. 12. The Wisdom of Matthew's Beatitudes (217-234). 13. 4Q511 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard (235-260). 14. Qumran: The Cradle of the Christ? (261-271). 15. Songs of Revolution: The Song of Miriam and its Counterparts (272-281). 16. 4Q252 and the 153 Fish of John 21.11 (282-297).

A kötetet egy válogatott bibliográfia egészíti ki, mely a cikkek jegyzeteiben használt irodalom túl tematikus segítséget nyújt a tekercsek és az Újszövetség kapcsolatainak további tanulmányozásához. Bibliái, biblián kívüli források és a

modern szerzők mutatója zárja a könyvet.

Brooke írásai megkerülhetetlenek a téma tárgyalásánál, de minden érdeklődőnek élvezetes olvasmányt nyújt tárgyilagos, nem szöveghajász stílusával. (Zs.J.)

Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen (STDJ 70, szerk. F. García Martínez és M. Popović), Leiden: Brill 2008, vii + 283 pp., ISBN 978-90-04-16414-7. € 99.

A holt-tengeri tekercsek kutatásának „szakmai csúcs-szerve”, az IOQS 2004 nyarán tartotta ötödik gyűlését, ezúttal a groningeni egyetem Qumrán-intézetében. A jelen kötet ennek a konferenciának anyagát tartalmazza. Ha visszatekintünk a szervezet eddigi gyűléseinek témájára, érdekes képet kapunk. Az első alkalom – melynek aktáit 1989/90-ben publikálták – elsősorban történeti érdeklődésű volt. Az ezt követő három gyűlés specifikus szövegcsoportokra koncentrált – újonnan kiadott szövegek (1992), törvényi szövegek (1998), apokrif, pszeudepigráf és parabiblikus szövegek (2001). Ilyen előzmények után került sor e mostani gyűlésre, melynek érdeklődése az eddigieknél sokkal inkább fordult a Közösség és tagjai öndefiníciójának, szociológiájának, vallásának kérdése felé.

A kötet a szervezet összejövetelének 15 tanulmányát tartalmazza. M.L. Grossman, *Cultivating Identity: Textual Virtuosity and „Insider” Status* (1-11). C.A. Newsom, *Constructing „We, You, and the Others” through Non-Polemical Discourse* (13-21). G.W.E. Nickelsburg, *Polarized Self-Identification in the Qumran Texts* (23-31).

P.R. Davies, *„Old” and „New” Israel in the Bible and the Qumran Scrolls: Identity and Difference* (33-42). C. Hempel, *Emerging Communal Life and Ideology in the S Tradition* (43-61). S. Metso, *Whom Does the Term Yahad Identify?* (63-84). J. Jokiranta, *Social Identity Approach: Identity-Constructing Elements in the Psalms Peshet* (85-109). A.L.A. Hogeterp, *Eschatological Identities in the Damascus Document* (111-130). J. Duhaime, *La Règle de la Guerre (1QM) et la construction de l’identité sectaire* (131-145). E. Puech, *Les identités en présence dans les scènes du jugement dernier de 4QInstruction (4Q416 1 et 4Q418 69 ii)* (147-173). F. Schmidt, *Gôrâl versus Payîs: Casting Lots at Qumran and in the Rabbinic Tradition* (175-185). H.K. Harrington, *Keeping Outsiders Out: Impurity at Qumran* (187-203). A. Gagné, *La Visite de Dieu dans l’Instruction sur les Deux Esprits (IQS 3:13-4:26). Caractérisation de la communauté de Qumrân et de ses ennemies* (205-216). G. Macaskill, *Creation, Eschatology and Ethics in 4QInstruction* (217-245). R. Eisenman, *„Sicarii Essenes,” „The Party of the Circumcision,” and Qumran* (247-260). A kötetet szerző- és locus-mutató zárja. (X.G.)

From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Emile Puech (STDJ 61, szerk. F. García Martínez, A. Steudel és E. Tigchelaar), Leiden: Brill 2006, ix + 375 pp., ISBN 978-90-04-15252-6. € 134.

Emile Puech a holt-tengeri tekercsek kutatásának egyik legfontosabb, ma élő alakja. Kiváló epigráfus, a sémi nyelvek szakértője, a korai zsidóság gondolkodásának avatott ismerője. Széleskörű tudományos munkásságának idestova 30 esztendeje központi tárgyát képezi a qumráni könyvtár és közösség anyaga. Tanulmányai kiterjednek olvasatok kérdéseire,

irodalomkritikai és teológiai problémákra, de a régészeti adatok kiértékelésének különböző szempontjaira is. Mint szövegkiadó, a DJD sorozat három, nagy jelentőségű kötete fűződik nevéhez. Termékenységet jól mutatja a jelen kötet végén található bibliográfia, amely 17 könyvre és nem kevesebb mint 278 tanulmányra terjed ki, 2005-ig bezárólag.

A kötet tartalma a következő. K. Berthelot, *4QMMT et la question du canon de la Bible hébraïque* (1-14). G.J. Brooke, *The Structure of 1QH^a XII 5-XIII 4 and the Meaning of Resurrection* (15-33). J.J. Collins, *The Essenes and the Afterlife* (35-53). H. Drawnel, *The Literary Form and Didactic Content of the Admonitions (Testament) of Qahat* (55-73). T. Elgvin, *4QMysteries: A New Edition* (75-85). H.-J. Fabry, *Isaak in den Handschriften von Qumran* (87-103). D.J. Harrington, *Recent Study of 4QInstruction* (105-123). I. Kottsieper, *11Q5 (11QP^s) XIX—A Plea for Deliverance?* (125-150). R.G. Kratz, *Mose und die Propheten: Zur Interpretation von 4QMMT C* (151-176). A. Lange, *The Qumran Dead Sea Scrolls—Library or Manuscript Corpus?* (177-193). A. Lemaire, *Le Psaume 154: sagesse et site de Qoumrân* (195-204). C. Martone, *Recentiores non Deteriores: A Neglected Philological Rule in the Light of the Qumran Evidence* (205-215). D.W. Parry, *Linguistic Profile of the Nonbiblical Qumran Texts: A Multidimensional Approach* (217-241). M. Philonenko, *Sur les expressions „Maison fidèle en Israël,” „Maison de vérité en Israël,” „Maison de perfection et de vérité en Israël”* (243-246). A. Steudel, *4Q448—The Lost Beginning of MMT?* (247-263). E. Tigchelaar, *Publication of PAM 43.398 (IAA #202) Including New Fragments of 4Q269* (265-280).

The Orion Center Bibliography of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature (2000-2006) (STDJ 71, szerk. R.A. Clements és N. Sharon), Leiden: Brill 2007, x + 328 pp., ISBN 978-90-04-16437-6. € 119.

A kötet szerves folytatása a holt-tengeri tekercsek kutatását feldolgozó szakmai bibliográfiáknak (az előző, 1995-2000 közötti évekkel foglalkozó kötetet folyóiratunk 2002. évfolyamában ismertettük). Az anyag feldolgozása követi az eddig megszokott elrendezést, ebből következően a használhatóságát illető problémák is ugyanazok. Jóllehet a mutatók a megelőző kötethez képest sokkal pontosabbak és át-

E. Tov, *Hebrew Scripture Editions: Philosophy and Praxis* (281-312). J. Trebolle, *The Textcritical Value of the Old Latin in Post-qumranic Textual Criticism* (1 Kgs 18:26-29.36-37) (313-331). J.C. VanderKam, *1 Enoch 80 Within the Book of the Luminaries* (333-355). *A Bibliography of Emile Puech* (357-375).

Mint látható, a tanulmányok rendkívül széles tárgykört ölelnek fel. Érintik természetesen a túlvilági élet és feltámadás problematikáját (amely Puech mesteri disszertációjának tárgya volt), továbbá többek között a kánon kérdését, s a 4QMMT-t. Utóbbi vonatkozásban különösen érdekes Annette Steudel cikke, aki megkísérli azonosítani a 4Q448 jelzetű iratot az MMT elveszett kezdetével. Ez persze rendkívül kérdéses, hiszen a 4Q448 irányultsága Jonatán mellett vagy ellen nem eldöntött kérdése a kutatásnak. Találunk a kötetben szövegkiadásokat is, amely mellé nyugodtan odaállíthatjuk Emanuel Tov tanulmányát a bibliakiadások metodológiájáról és filozófiájáról. Mindent összevetve, egy rendkívül friss és érdekesítő kötetet kapott E. Puech 65. születésnapjára kollégáitól.

Csak sajnálni lehet, hogy a kötet egyáltalán nem tartalmaz mutatókat, ami a használhatóságnak bosszantóan kárára van. (X.G.)

fogóbbak, sajnálatos módon így sem sikerült minden tanulmányt mindazon tárgyszó alá besorolni, amely fedi az illető írás tartalmát. Mindemellett a kötet felbecsülhetetlen értékű segédeszköze minden, a qumranológia iránt elkötelezett kutatónak. A kötet végén függeléként olyan művek listáját találjuk, amelyek az előző kötetből valamilyen oknál fogva kimaradtak. (X.G.)

WACHOLDER, Ben Zion, *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary* (STDJ 56), Leiden: Brill 2007, xxx + 425 pp., ISBN 978-90-04-14108-7. € 130.

Wacholder legújabb könyvében nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy a Da-

maszkuszi irat összes töredékének felhasználásával a mű lehető legteljesebb össze-

függését meglelje, s az így létrejött szöveg alapján a mű új értelmezését adja.

Rekonstrukciója alapján egy impresszív méretű irat képe rajzolódik ki előttünk, ami még ebben a formájában sem teljes (Wacholder úgy véli, ami helyreállítható, az a teljes irat mintegy ¾-e). Meglepő, hogy a *Damaszkuszi irat* bonyolult irodalomtörténetére vonatkozó korábbi kutatás ellenére W. a művet egyetlen szerző alkotásának tekinti. S még meglepőbb, hogy a műnek következetes eszkatológikus értelmezését adja: azoknak a helyeknek is, amelyeket mások történeti értelemben magyaráznak: „I contend... that the Just Teacher and his nemesis known as the Scoffer or Liar, are presented as figures or personalities of the future, those who will appear at the End of Days” (xxi). Ugyancsak formabontó az a véleménye, hogy a *Damaszkuszi iratot*, de általában a holt-tengeri könyvtár

anyagát a Makkabeus-kor előttere, egészen a Kr.e. 3. századra vezeti vissza.

A könyv egy rövid bevezető után a *Damaszkuszi irat* rekonstruált héber szövegét és fordítását tartalmazza (22-107), amit részletes kommentár követ (109-377). Wacholder megjegyzései — akárhogy értékelje is az olvasó a szerző alapvető pre-konceptióit a mű egészével kapcsolatban — kiváló bevezetést nyújtanak e fontos korai zsidó irat gondolkodásába, szellemi környezetébe, és számos esetben hatástörténetébe is.

Wacholder évtizedek óta fontos tanulmányokkal járult hozzá a korai zsidóság, és különösképpen a qumráni közösség irodalmának megértéséhez. Ez az időskori opus magnum, bár sok szempontból vitatott tétele lesz a szakirodalomnak, egy kiváló kutató törhetetlen munkabírájáról, és invenciózus gondolkodómódjáról tesz tanúbizonyságot. (X.G.)

3. KORAI ZSIDÓSÁG

ELLEDGE, Casey D., *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus* (WUNT II/208), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, xiv + 224 pp., ISBN 3-16-148875-X.

A szerző — J.H. Charlesworth tanítványa a princeton-i iskolából — monográfiája központi részében (53-145) azt vizsgálja, hogyan dolgozza fel Josephus Flavius nagy történeti műveiben a zsidóság olyan, kiemelt teológiai témáit, mint feltámadás, halhatatlanság, örök élet.

Elsőként a halhatatlanságról szóló josphusi tanítás fő forrásait elemzi („After-life Traditions beyond Josephus”, 5-52). E részben egy alapos áttekintést nyújt a korai zsidóság vonatkozó irodalmára, és az alábbi műveknek elemzi a halál utáni életről szóló adatait: 1 Héno, Dániel, 2 Makkabeusok, a holt-tengeri tekercesek, Bölcsesség könyve, Philón, a 12 pátriárka testamentuma, az Újszövetség néhány helye, 2 Bárúk, 4 Ezdrás, és a rabbinikus irodalom. A rész terjedelméből kifolyóan erőssége nem részletességében rejlik, hanem abban, hogy átfogó rálátást biztosít arra, hogyan került elő ez a fontos teológiai téma a kor irodalmában.

Ezután Josephusra fordítja figyelmét a szerző. Kiemelt hangsúlyt helyez a kortárs zsidó szektákat bemutató szakaszokra, valamint a zsidó háború leírása során az elbeszélés menetébe beleszórt teológiai beszédekre. A 3. fejezet ezután a „nemes halál” hagyományának filozófiai és mitológiai alapjait vizsgálja; majd a 4. fejezet apológiai stratégiákat keres amögött, ahogy Josephus a halál utáni élet témáját megszólaltatja. A záró fejezet végül Josephus szemléletét ütközteti néhány kortárs vagy kevéssel a nagy zsidó történész után író szerző hasonló gondolatokat megfogalmazó művének módszertanával.

A kötet végén két függelék található. Az első Josephus és Római Hippolytus halál utáni életről szóló szakaszait tekinti át, színopszis formában, míg a második — ez címe ellenére formailag nem színopszis — a vonatkozó josphusi szakaszok görög és angol szövegeit közli.

(X.G.)

VAN DER HORST, Pieter W., *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context* (WUNT 196), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, x + 352 pp., ISBN-13 978 -3-16-148851-1.

Ez a kötet a szerző 60. születésnapja alkalmából jelenik meg, a kiadó jóvoltából. Van der Horst termékeny szerző, amit jól mutat, hogy ez immár a kilencedik ilyen gyűjteményes kötete, melyekben összesen 160, korábban folyóiratokban, illetve tanulmánykötetekben napvilágot látott írások olvashatók. A görög nyelvű zsidóság önálló teológiai fejlődésének gondolatát képviselő szerző ebben a gyűjteményben igen széles merítéssel dolgozik, amikor a időben a Kr. e. 5. századi görög ateizmus gyökereitől egészen az egy évezreddel későbbi rabbinikus antropológia szempontjaiig terjed vizsgálata.

The Jews of Ancient Crete (12-27); The Jews of Ancient Cyprus (28-36); The Jews of Ancient Sicily (37-42); The Synagogue of Sardis and its Inscription (43-52); Jews and Blues in Late Antiquity (53-58); A Note on the Evil Inclination and Sexual Desire in Talmudic Literature (59-65); „His Days Shall Be One Hundred and Twenty Years”. Genesis 6:3 in Early Judaism and Ancient Christianity (66-70); Inscriptions Judaisae Orientis. A Review Article (71-86); Huldah’s Tomb in Early Jewish Tradition (87-92); Pseudo-Phocylides on the Afterlife. A Rejoinder to John Collins (93-97); Philo’s In Flaccum and the Book of Acts (98-107); Common Prayer in Philo’s In Flaccum 121-124 (108-112); Philo and the Rabbis on Genesis. Similar Questions, Different Answers (114-127); Philo of Alexandria on the Wrath of God (128-133); Anti-Samaritan Propaganda in Early Judaism (134-150); Jacques Basnage (1653-1723) on the Samaritans. Or: How much did one know about the Samaritans three centuries ago

in the Netherlands? (151-160); Once More: The Translation of οὐ θεῖν in Matthew 28:17 (161-163); Abraham’s Bosom, the Place Where He Belonged. A Short Note on in ἀπενεχθῆναι Luke 16:22 (164-167); „Snorting Threat and Murder”. The Hellenistic Background of Acts 9:1 (167-175); „Only then will all Israel be saved”. A Short Note on the Meaning of καὶ οὐτως in Romans 11:26 (176-180); Macarius Magnes and the Unnamed Anti-Christian Polemicist. A review article (181-189); A New Early Christian Poem on the Sacrifice of Isaac (Pap. Bodmer 30); (190-205); The Role of Scripture in Cyril of Scythopolis’ Lives of the Monks of Palestine (206-215); Twenty-Five Questions to Corner the Jews. A Byzantine Anti-Jewish Document from the Seventh Century (216-226); „The Most Superstitious and Degrading of All Nations”. Diogenes of Oenoanda on the Jews (227-233); The Shadow in Hellenistic Popular Belief (234-241); The First Atheist (242-249); Subtractive Versus Additive Composite Numerals in Ancient Languages (250-268); The Great Magical Papyrus of Paris (PGM IV) and the Bible (269-279); „The God Who Drowned the King of Egypt”. A Short Note on an Exorcistic Formula (280-284).

A korai zsidóság és keresztyénség korszakát vizsgáló magyar kutatóknak érdemes átfutni a cikkek listáját, mert nagy valószínűséggel mindenki talál valami érdeklődési körébe tartozó írást. Van der Horst cikkei pedig mindig hoznak valami újat, ha mást nem új szempontot egy-egy ismertebb téma újragondolásához. (Zs.J.)

ILAN, Tal, *Silencing the Queen. The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*. (TSAJ 115) Tübingen: Mohr Siebeck 2006, xv + 315 pp., ISBN-13 978-3-16-148879-5.

Szerzőnk a berlini Freie Universität Judaisztikai Intézetének munkatársa, professzora már évtizedek óta foglalkozik az ókori zsidó nők helyzetével. 1995-ben jelent meg *Jewish Women in Greco-Roman*

Palestine című írása, mely nem csupán a téma iránti érzékenységét, de egyben újszerű feminista látásmódját és klasszikus ókori tudományos jártasságát is ötvözte. Új könyve is ebben a témakörben mozog.

Feminista látásmódjában az a sajátos, hogy felismerte a feminista érdeklődés és feldolgozás sajátos zsákutcáit. A kezdeti leíró, irodalmi érdeklődést követően, a feminista kutatók a „gender studies” irányába mozdultak el, melyben már nem magukat a nőket vizsgálták, hanem a nőkről (a férfiak által) kialakított képet. Ahogyan Michael Satlow megjegyzi Ilan egyik cikkéről: „Ilan figyelmeztet minket arra, hogy valóban voltak nők az ókorban és számolnunk is kell velük.” („Review of Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*,” *JQR* 92 [2002] 648).

A *Királynő elhallgattatása* című könyvében Ilan nem teljesen új anyaggal dolgozik, 13 korábbi cikkét és 10 korábbi előadását gyúrta össze egy új gondolatmenet mentén.

Szerzőnk feltárja az ókori szövegek hosszú átdolgozásnak és szerkesztésének folyamatát, melynek eredményeképpen a bennük eredetileg megemlített női szereplők elhallgatnak, illetve nem jutnak szóhoz. Sokféle módszert alkalmaztak ennek az eredménynek az eléréséhez: a nők és beszédük kiiktatása; a női szereplők

rossz hírbe hozása, cselekedeteik befejtése; több jelentős női alak összevonása. Ezek és más hasonló módszerek bemutatásához Ilan a történelem egyetlen legitím zsidó királynőjének, Selamzion (Szalome) Alexandra (Kr.e. 76-67) alakját használja kiindulópontként. Bár mindazon dokumentumok, melyek megemlítik őt (Josephus, holt-tengeri tekercek, rabbinikus irodalom, stb.) olyannyira átdolgozottak, hogy az a kép, melyet ezekben kezünkbe kaphatunk már teljesen minimalizálták jelentőségét és eltorzították a róla adott képet. Ilan célja ennek a folyamatnak a feltárása, melynek során jobban láthatóvá válik az eredeti történet, az eredeti alak. A kiinduló példa mellett számos más ókori nőalak elhallgattatását is kimutatja.

Ez a könyv nem csak a feminista megközelítések iránt érdeklődők számára lehet jó olvasmány, de az ókori szövegek irodalmi elemzésével foglalkozóknak is betekintést adhat egy újszerű „dekonstrukcionista” modell alkalmazásába.

(Zs.J.)

The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum. Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature. (CRINT II/3b, szerk. S. Safrai et al.), Assen: Van Gorcum és Minneapolis: Fortress Press 2006, xvii + 772 pp., ISBN 978-90-232-4222 2.

A *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* nagyszabású sorozat második, a korai és Talmud-kori zsidóság irodalmával foglalkozó blokkjának záró kötete látott napvilágot ezzel a könyvvel. Hosszú várakozás után (az előző kötet 1987-ben jelent meg) és több éves írói és szerkesztői munka eredményeként vehetjük most már kézbe a majd 800 oldalas művet. A rabbinikus irodalommal foglalkozó egység második kötete, amint alcíme is mutatja a midrásirodalommal, targumokkal, és más műfajú kisebb szövegekkel foglalkozik. A különböző dokumentumok tartalmának és jellegének alapos, mégis tömör elemzését nyújtja. Kitérve azok szöveg- és irodalmi formájára, különös tekintettel az újabb szövegleletek folyamatos felfedezésére és publikálására. A kötet legújabb kutatási eredményeket

és megközelítéseket felhasználó írásai első alkalommal adnak ilyen átfogó képet ezekről az irodalmi művekről. A több ezer, javarészt anonim rabbi tanítását ötvöző rabbinikus irodalom, mely a kezdeti szóbeli hagyományozást követően fokozatosan és igen sajátos módon fixálódott, a harmadik századtól egészen a középkorig formálódott. Ennek a folyamat a menetét, az egyes művek kialakulását, tartalmi és szellemi mondanivalóját tárja az olvasó elé az újonnan megjelent kötet.

Az egyes szerzők szakterületük legkiválóbb szakemberei, javarészt izraeli kutatók. A kötet négy nagy egységre tagozódik: 1. Midrás és targum; 2. Liturgia, költészet, miszticizmus; 3. Szerződések, feliratok, ókori tudomány; 4. A rabbinikus irodalom nyelvei. A négy nagy egység több tanulmányból áll:

I. Menahem I. Kahana: *The Halakhic Midrashim* (3-105); Marc Hirshman: *Aggadic Midrash* (107-132); Myron B. Lerner: *The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim* (133-229); Chaim Milikowsky: *Seder Olam* (231-235); Zeev Safrai: *Appendix: The Scroll of Antiochos and the Scroll of Fasts* (238-241); Zeev Safrai: *The Targums as Parts of the Rabbinic Literature* (243-278).

II. Joseph Tabory: *Prayers and Berakhot* (281-326); Joseph Tabory: *The Passover Haggada* (327-338); Vered Noam: *Megillat Taanit – The Scroll of Fasting* (339-362); Ezra Fleischer: *Piyyut* (363-374); Joseph Yahalom: *‘Syriac for Dirges, Hebrew for Speech’ – Ancient Jewish Poetry in Aramaic and Hebrew* (375-391); Michael D. Swartz: *Mystical Texts* (393-420).

III. Mordechai A. Friedman: *Contracts: Rabbinic Literature and Ancient Jewish*

Documents (423-460); Jonathan J. Price és Haggai Misgav: *Jewish Inscriptions and Their Use* (461-483); Samuel S. Kottek: *Medical Interest in Ancient Rabbinic Literature* (485-496); Zeev Safrai: *Geography and Cosmology in Talmudic Literature* (497-508); Abraham Ofir Shemesh: *Biology in Rabbinic Literature: Fact and Folklore* (509-519); Yuval Havari: *The Sages and the Occult* (521-564).

IV. Moshe Bar-Asher: *Mishnaic Hebrew: An Introductory Survey* (567-595); Yohanan Breuer: *The Aramaic of the Talmudic Period* (597-625); Daniel Sperber: *Rabbinic Knowledge of Greek* (627-640).

Az egyes fejezetek végén válogatott bibliográfia található, melyet a kötet végén elhelyezett kumulatív irodalomjegyzék tesz teljessé. A kötet elengedhetetlen kézikönyve a modern rabbinikus kutatásnak. (Zs.J.)

The Messiah in Early Judaism and Christianity (ed. Magnus Zetterholm), Minneapolis: Fortress Press 2007, xxvii + 163 pp., ISBN 978-0-8006-2108-7.

A svédországi Lund Egyetemen tartott vendégelőadásokat, illetve konferencia előadásokat vehet kezébe az olvasó ebben a kötetben. A könyv írásai a korai zsidóság és korai kereszténység időszakának messiási gondolatait mutatják be. Stílusukban kifejezetten egyetemi hallgatókra kihegyezetten, amit a szövegeket kiegészítő jegyzetek könyvbeli hátsó elhelyezése, illetve a fogalommagyarázati rész, a térképek és az időrendi táblázat is jól mutat.

Magnus Zetterholm: *Introduction* (xxi-xxvii); John J. Collins: *Pre-Christian Jew-*

ish Messianism: An Overview (1-20); Adela Y. Collins: *The Messiah as Son of God in the Synoptic Gospels* (21-32); Magnus Zetterholm: *Paul and the Missing Messiah* (33-55); Karin Hedner-Zetterholm: *Elijah and the Messiah as Spokesmen of Rabbinic Ideology* (57-78); Jan-Eric Steppa: *The Reception of Messianism and the Worship of Christ in the Post-Apostolic Church* (79-116).

A könyvet kifejezetten ajánlom teológiai hallgatóknak, de a téma iránt érdeklődők szélesebb táborának is. (Zs.J.)

Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume (AJEC 67, szerk. Shaye J.D. Cohen és Joshua J. Schwartz), Leiden: Brill 2007, viii + 312 pp., ISBN 678 90 04 15389 9

Josephus Flavius a Kr.u. 1. század zsidó történetírójának munkái a második templom korszakának egyedül teljesség-fennmaradt történeti írásai. Mint minden történetírói munka, ezek sem mentesek külső és belső tényezőktől, melyek a beszámoló objektivitását, adatainak történetileg hiteles voltát megkérdőjelezték, mégis beszámoló forrásértékűek és

sok szempontból kiaknázatlanok, feltáratlanok. Ez a Festschrift Josephus egyik leg-szakavatottabb kutatójának, Louis H. Feldmannak a tiszteletére jelent meg. A kötet szerzői Feldman korábbi diákjai, kollégái és barátai, akik a judaizmus és az antikvitás Feldman által kutatott más szakterületük kiválóságai. Az írásai java része Josephushoz kötődik, de a görög-

római kori történelem, a zsidó-pogány viszony és a rabbinikus irodalom egy-egy kérdése is terítékre kerül bennük:

Albert I. Baumgarten: Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective (1-13); David Berger: Maccabees, Zealots and Josephus: The Impact of Zionism on Joseph Klausner's *History of the Second Temple* (15-27); Shaye J.D. Cohen: 'Your covenant that you have sealed in iur flesh': Women, Covenant, and Circumcision (29-42); Jaakov Elman: Who are the Kings of East and West in Ber 7a?: Roman Religion, Syrian Gods and Zoroastrianism in the Babylonian Talmud (43-80); Martin Goodman: The Meaning of 'Fisci Iudaici Calimnia Sublata' on the Coinage of Nerva (81-89); Gohei Hata: The Abuse and Misuse of Josephus in Eusebius' *Ecclesiastical History*, Books 2 and 3 (91-102); Chaim Milikowsky: Justus of Tiberias and the Synchronistic Chronology of Israel (103-126); Leib Moscovitz: 'Women are (Not) Trustworthy' – Toward the Resolution of a Talmudic Crux (127-140); Eti-

enne Nodet: Josephus and the Books of Samuel (141-167); Uriel Rappaport: Lysias – An Outstanding Seleucid Politician (169-175); Tessa Rajak: Document and Rhetoric in Josephus: Revisiting the 'Charter' for the Jews (177-189); Heinz Schreckenberg: Adnotationes criticae ad Flavii Iosephi *Contra Apionem* (191-194); Daniel R. Schwartz: Josephus on His Jewish Forerunners (*Contra Apionem* 1.218) (195-206); Joshua Schwartz and Yehoshua Peleg: Are the 'Halachic Temple Mount' and the 'outer Court' of Josephus One and the Same? (207-222); Seth Schwartz: Conversion to Judaism in the Second Temple Period: A Functional Approach (223-236); Israel Shatzman: Jews and Gentiles from Judas Maccabeus to John Hyrcanus according to Contemporary Jewish Sources (237-270); Joseph Sievers: The Ancient Lists of Contents of Josephus' *Antiquities* (271-292).

A kötet írásai a korszak és különösen a Josephus iránt érdeklődők számára nyújthat segítséget kutatásaik, tanulmányaik során. (Zs.J.)

Le Temps et les Temps dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère (JSJSup 112, szerk. C. Grappe és J.-C. Ingelaere), Leiden: Brill 2006, viii + 294 pp., ISBN 90-04-15058-7.

A kötet egy három éven át tartó kutatási program eredményeit összegzi, mely a strassbourg-i egyetem protestáns teológiai fakultásának koordinálásával zajlott. A program az időszámításunk fordulója körüli zsidó és keresztény irodalmat kutatta 2001 és 2004 között, abból a szempontból, hogy milyen képet alkottak az időről.

A kötet első fele a naptári és liturgikus idő jellegzetességeit vizsgálja. J.-L. Bord: *L'adoption du calendrier babylonien au moment de l'Exil* (21-36). J.-C. Dubs: 4Q317 et le rôle de l'observation de la pleine lune pour la détermination du temps à Qoumrân (37-54). F. Schmidt: *Le calendrier liturgique des Prières quotidiennes* (4Q503) (55-87). A. Marx: *Les fêtes du vin nouveau et de l'huile fraîche dans le Rouleau du Temple. Fêtes des prémices ou anticipations du repas eschatologique?* (89-105). J. Riaud: *Pâque et sabbat dans les fragments I et V d'Aristobule* (107-23). C. Batsch: *Temps de la guerre et*

respect du sabbat dans Judith (125-35).

A második főrész az idő előre meghatározott rendjének eszméjével foglalkozik. D. Hamidović: *les Répartitions des Temps, titre du Livre des Jubilés, dans les manuscrits de Qoumrân* (137-45). D. Dimant: *Temps, Torah et prophétie à Qoumrân* (147-67). C. Grappe: *Jésus, le temps, et les temps. A la lumière de son intervention au Temple* (169-82). J.-C. Ingelaere: *Le temps dans l'Évangile de Matthieu* (183-97). M. Philonenko: *Celui qui est, qui était et qui vient* (Apocalypse de Jean 1,4) (199-207). C. Mézange: *Josèphe et la fin des temps* (209-30). J.-M. Rosenstiehl: *Modèles du temps et de la fin des temps dans l'Apocalypse du Pseudo-Méthode* (231-57).

A kötetet három mutató zárja. A szerkesztőket külön köszönet illeti, hogy tartalmass bevezetőjük mellett (1-20) tematikus mutatót is készítettek a kötethez. Ezzel az alapvető kérdések tárgyalásának

megtalálását nagyban megkönnyítették, s kívül érdekes kötetet. (X.G.)

4. ÚJSZÖVETSÉG

BOVON, François, *Les derniers jours de Jésus. Textes et événements*. (Essais bibliques 34, deuxième édition revue et augmentée), Genève: Labor et Fides 2004, 111 pp., ISBN 2-8309-1116-4. € 15, CHF 23.

Három évtizeddel a mű első megjelenése (1974) után a kiadót és a szerzőt (aki jelen pillanatban a Harvard Divinity School professzora) egyaránt a Mel Gibson Passió-ja által mesterségesen kiváltott nemzetközi médiahisztéria (hiszen a fogyasztói tömeget folyamatosan botrányokkal kell etetni, ellenkező esetben még oda talál figyelni a hivatalos „elit”-nek fenntartott politikai, gazdasági és társadalmi kérdésekre) sarkallta arra, hogy a könyv átdolgozott változatát újra kiadja. Ebben minden bizonnyal az is szerepet játszott, hogy F. Bovon perspektívája elsősorban történeti, jóllehet nem mellőzi a kérdés vallási dimenzióját sem. Ugyanakkor ez egy olvasmányos, az érdeklődő nagyközönség számára írt tudománynépszerűsítő munka, amely arra is rávilágít, hogy a tudományos kutatás egy dinamikus, nézetkülönbségek, óvatos megállapítások és tétovázások által jellemezhető folyamat.

F. Bovon szerint „Jézusnak a feltámadás által megvilágított halála két, a nyugati civilizációt máig meghatározó mozgalmat eredményezett: a kereszténységet és az antiszemitizmust. A Golgota keresztje nélkül ugyanis nem alakult volna meg a keresztény közösségek, és a korai Egyház sikere nélkül a zsidók iránt érzett gyűlölet soha nem lett volna oly élénk. Ezek a politikai és vallási következmények indokolják tehát Jézus perének történeti vizsgálatát” (13). Erre vállalkozik a szerző, aki hangsúlyozza, hogy minden eseményt csakis egy értelmezést hordozó nyelvi közvetítésen keresztül közelíthetünk meg. Ezért minden tanú a saját képességei függvényében érti meg az eseményeket, és a maga módján fogalmazza meg a történéseket.

A mű első fejezete a (keresztény, zsidó és pogány) források kérdését tárgyalja.

Mivel az egyenként sajátágos teológiai vonásokat mutató evangéliumi elbeszélések Kr.u. 70 és 100 között keletkeztek, tehát több évtizeddel Jézus halálának eseménye után, ezért időrendben az első információkat Pálnál kell keresni (1 Kor 2,7-8 és 15,3-5; Fil 2,6-11; Róm 3,23-26 és 4,24-25), ahol egyfajta, a történetiségen túlmutató hitbeli evidenciával találkozunk. Az ApCsel alapvetően már Jézus halálát (az emberek tette) állítja szembe a feltámadásával (Isten műve). Mindez arra utal, hogy elég korán kialakult egyfajta „liturgikus szükséglet”, amely a történetekre való, és hittel történő, emlékezést — Jézus kiszolgáltatása a zsidó vezetőknek, majd a római hatóságoknak, kivégzése és feltámadása — egy „szakrális étkezés” (*repas sacré*) keretei közé helyezte. Ugyanakkor tetten érhető egy apologetikus szándék is. Ez egyrészt a zsidók ellen, másrészt pedig a „pogányok” felé irányul.

A források elemzését követően F. Bovon a módszertani kiindulópontot tisztázza: Jézus római ítéletet szenvedett el — s ez életének legbiztosabb történeti mozzanata; majd elbeszéli a történéseket. Megítélése szerint Jézus prófétái és apokaliptikus tanítása, amely a szabadság, a felelősség és a felebaráti szeretet etikai elvárásait irányozta elő, magában hordozta a félreértés lehetőségét, mivel óhatatlanul szembekerült a fennálló renddel: a Templommal és a Birodalommal (lásd G. Theissen, *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Kálvin Kiadó, Budapest 2006). Ez játszott kétségtelenül szerepet a halálában.

Ami a szenvedéstörténet helyeit és időpontjait illeti nagyon nehéz egyöntetű álláspontra jutni. Jelen pillanatban, a történetben szereplő helyek közül egyetlen egyet sem ismerünk teljes bizonyossággal. Az időpontok tekintetében konszen-

zus van arra vonatkozóan, hogy Jézust – vélhetően 30. április 7-én (vagy 33. április 3-án) – dél körül feszítették keresztre, a délután folyamán halt meg, s így még naplemente előtt eltemethették.

Természetesen egyetlen olyan tanú sincs, aki a történet minden pillanatában jelen lett volna. Ebből kifolyólag a tudósítások igénylik a történetész és a teológus tagálkozását, hiszen értelmezni kell a megjelenéseket és az üres sírt is. Ezek a szövegek tehát, amelyek az első keresztények

hitét tükrözik, végeredményben nem igazán teszik lehetővé a Megtestesült utolsó és a Feltámadott első napjainak a megtagadását, a maguk történeti tényszerűségükben (78). És ez egy állandóan szem előtt tartandó kitétel.

Végezetül még annyit, hogy a könyv első kiadása magyar nyelven is hozzáférhető Miss Zoltán fordításában: F. Bovon, *Jézus utolsó napjai*, Református Teológiai Akadémia, Budapest 1993. (J.A.)

EHRMAN, Bart D., *Les christianismes disparus. La bataille pour les Écritures: apocryphes, faux et censures* (Traduit de l'anglais par Jacques Bonnet), Paris: Bayard 2007, 416 pp., ISBN 978-2-227-47617-2. € 39.

Közismert, hogy a történelmet a győztesek írják. Ez a kereszténység történetét illetően sincs másképpen. Ezért is figyelemre méltó B.D. Ehrman monográfiája (angol eredeti: *Lost Christianities*, Oxford, 2003; olasz ford. Roma 2005), amely a vesztes, eltűnt/eltüntetett ókeresztény irányzatokat, közösségeket igyekszik felteképezni a rendelkezésünkre álló irodalmi emlékek alapján. Ennek természetesen az az alapvető feltétele, hogy a szerző az ókereszténység sokféleségét, sokrétűségét feltételezi.

A kevés lábjegyzetet tartalmazó és olvasmányos – ily módon tehát az érdeklődő nagyközönség számára is hozzáférhető – mű három, egymásra épülő részből áll. Az első rész („Faux et découvertes”, 27-145) a hamisítványokat és a felfedezéseket tárgyalja. Ez gyakorlatilag azt jelenti – és ebben minden szakember, liberális vagy konzervatív, fundamentalista vagy nem hívő egyaránt egyetért –, hogy az „eltűnt” szövegek hamisítványok voltak, vagyis nem azok írták, akiknek tulajdonították őket. Emellett azonban azt is tudomásul kell venni, hogy természetesen az Újszövetségben is vannak pl. nem hiteles páli levelek (Kol, Ef, 1-2 Tim, Tit). A szerző által górcső alá vett iratok a következők: Péter evangéliuma (lásd *Csodás evangéliumok*, Budapest 1998, 113-17), Pál és Thekla cselekedetei, Tamás evangéliuma, illetve Márk titkos evangéliuma, amelynek idézetei Alexandriai Kelemennek a Morton Smith által közzétett állító-

lagos levelében található (Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge 1973). Ezzel kapcsolatosan azonban egyre erősebbé válik a gyanú, hogy modern hamisítvány, talán maga M. Smith műve (lásd S.C. Carlson, *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*, Waco 2005).

Monográfiája második részében B.D. Ehrman az eretnekségek és az ortodoxiak kérdéskörét vizsgálja („Hérésies et orthodoxies”, 147-248). Itt ismerteti a judaizáló ebionitákat, illetve a markionitákat, akik mindent igyekeztek elvetni, aminek bármi köze is lehetett a zsidósághoz. Mindkét, fokozatosan a Nagy Egyház peremére szoruló irányzatnak érdekes jellemvonása, hogy önmagát az igazi kereszténységként igyekezett meghatározni. A másik nagy irányzat, amely helyet kap ebben a fejezetben az természetesen a gnoszticizmus világa: az ismeret/tudás révén remélt üdvösség. Szó esik a Nag Hammadi-ban talált iratokról, az eredet vitatott kérdéséről, illetve magának a gondolatrendszernek a különböző eszméiről. Majd a szerző vázolja az „ortodox” (vagyis a helyes hitet valló) kereszténység fejlődését és megszilárdulását, amely kikristályosodási folyamat az újabb vitákat kiváltó nikaiai zsinatban (325) csúcsosodik ki (lásd még A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e-III^e siècles*. T. I: *De Justin à Irénée*. T. II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985).

A mű harmadik, és egyben utolsó része

a nyertesekről és a vesztesekről szól („Les gagnants et les perdants”, 249-391). Válaszolja azokat a konfliktusokat, szellemi küzdelmeket, amelyek a kereszténységen belül az egyes irányzatok között folytak. Ennek fényében az ortodoxia tulajdonképpen nem más, mint a küzdelemből győztesen kikerült irányzat, amely ily módon visszamenőleg és előre mutatóan is meghatározhatta a normatív rendszert. Ez a lényege annak a modern nézetnek (lásd W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerrei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934), miszerint a később heterodoxnak minősített formák valójában megelőzték az ortodoxiát. A küzdelem természetes az eszmék szintjén zajlott, sértegetésekkel fűszerezett polémikus hangnemben. Ebben játszottak szerepet a „hamis” iratok, amelyek tekintélyes személyek (főképpen apostolok) neve alatt fogalmazták meg az

egyes gondolatokat, nézeteket. Ez tehát az a szellemtörténeti kontextus, amelyben kialakult az Újszövetség, jóllehet maga a kánon csak a IV. század végén zárult le (lásd G. Aragione, E. Junod és E. Norelli, *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève 2005).

A szakirodalmi jegyzéket és névmutatót tartalmazó munka meggyőzően bizonyítja, hogy korunk kereszténységének sokszínűsége nem új keletű: Jézus életét és tanítását mindig is sokféleképpen értelmezték. Ennek fényében azt lehet mondani, hogy a kereszténység már az első időkől kezdődően sokféle, és történelme tulajdonképpen a pluralizmus és a homogenizálási törekvések szembenállásának időközönkénti erőviszonyait tükrözi. (J.A.)

HORBURY, William, *Herodian Judaism and New Testament Study* (WUNT 193), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, xii + 268 pp., ISBN 3-16-148877-6.

A kötet a cambridge-i újszövetséges nyolc tanulmányát gyűjti össze. Ezek egy része a korai zsidóság és a születő kereszténység kegyességével foglalkozik, kisebb része pedig tudománytörténeti összegzés.

Horbury amellet érvel, hogy a heródesi kor a régebbi zsidó vezetésnek egy teljesen új formáját hozta létre; ezzel együtt újfajta kapcsolatokat teremtett zsidó, görög és római kultúra és kegyesség között. Aláhúzza ugyanakkor, hogy a zsidó és keresztény kegyesség ebben a korban folyamatosan kapcsolódott mindazon hagyományokhoz, amelyek megelőzték, ugyanakkor azonban figyelemreméltó sajátos karakterrel is rendelkezett. A kereszténység oldaláról ezt Krisztus kultuszának az egyetlen Isten kultuszába való bevezetésében látja.

A kötet első felének hat tanulmánya: *Jewish and Christian Monotheism in the Herodian Age* (2-33); *Moses and the Covenant in the Assumption of Moses and the*

Pentateuch (34-46); *The Books of Solomon in Ancient Mysticism* (47-58); *Der Tempel bei Vergil und im herodianischen Judentum* (59-79); *'Gospel' in Herodian Judaea* (80-103); *Cena Pura and Lord's Supper* (104-140).

A második főrész két tanulmányt tartalmaz, melyek az Újszövetség kutatásának néhány alapvető tudománytörténeti szempontját vizsgálják: *British New Testament Study in its International Setting, 1902-2002* (142-220); *Rabbinic Literature in New Testament Interpretation* (221-235).

Horbury e köteté fontos hozzájárulás az Újszövetség és közvetlen szellemi környezete megismeréséhez. S jóllehet a második főrész nyitó tanulmánya kissé megtöri a kötet tematikus ívét, ha pusztán a hasznosság perspektívájából szemléljük, azt mondhatjuk, a kötet minden újszövetséges és korai zsidósággal foglalkozó kutató könyvtárába helyet követel magának. (X.G.)

HURTADO, Larry W., *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids: Eerdmans 2006, xiv + 248 pp., ISBN: 978-0-8028-2895-8. \$ 20.

A Szentírással foglalkozó szakemberek figyelmét elsősorban a szöveg köti le. Eb-

ben a tekintetben az Edinburghi Egyetem Újszövetség professzora egy rendkívüli munkával lepte meg a tudós társadalmat. Ő ugyanis az ókeresztény szövegeket a maguk materialitásában, vagyis a fennmaradt kéziratokat és kódexeket, mint „termékeket” vizsgálja. Tudniillik ez az utóbbi időig csak kevésbé tarthatott számot a kutatók érdeklődésére (lásd pl. C.H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1977; H. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, New Haven 1995; K. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, New York 2000; *New Testament Manuscripts*, Leiden 2006). Pedig, az ő megítélése szerint, az ókeresztény papiruszok rendkívül hasznos segítséget nyújthatnak a kereszténység első századainak a megértéséhez.

Műve első fejezetét W. Hurtado a szövegeknek szenteli („The Texts”, 15-41). Ebben a vonatkozásban elsősorban azok az írárok érdeklők, amelyekről a kéziratok tanúskodnak (ő- és újszövetségi könyvek, illetve más ókeresztény iratok). Ezt követően figyelme kiterjed a kódexre, amelyet az első keresztények gyorsan megkedveltek („The Early Christian Preference for the Codex”, 43-93). Miért? A szerző három lehetséges magyarázatot eleméz és vitat – a gyakorlati előny (könnyebb kezelhetőség), a keresztények gazdasági, társadalmi beágyazódása (kevesbé iskolázottak), illetve a környezettől való elkülönülési/megkülönböztetési szándék (mást használni) kérdését –, majd ismerteti magát a kódexgyártást.

A harmadik és a negyedik fejezet a „szent nevek” („The *Nomina Sacra*”, 95-134), illetve a görög *rho* és *tau* betűkből összeszerkesztett (*formed by superimposing*), a keresztet idéző ún. sztaurogramma („The Stauogram”, 135-154), használatát vizsgálja. Ez utóbbi esetében tárgyalja az eredetét, a szerepét és a jelentését („the *tau-rho* represents a visual reference to Jesus’s crucifixion about 150 to 200 years earlier than the late-fourth- or fifth-century artifacts that are usually taken by art historians as the earliest depictions of

the crucified Jesus”, 152), valamint a jelentőségét.

Az ötödik fejezet az írónoki tevékenység eredményeit taglalja („Other Scribal Features”, 155-189). Ez gyakorlatilag a kódexek formátuma, az oszlopok, a szélek, a sorok, az „olvasási segítség” (*readers aids*) és a javítások vizsgálatát jelenti.

Végkövetkeztetéseiben W. Hurtado figyelmeztet, hogy munkájával nem arra akarja buzdítani az Újszövetséggel vagy az ókereszténységgel foglalkozó tudósokat, hogy területüket odahagyják a paleográfia vagy a papirologia javára. Csupán a figyelmet igyekeznek felkelteni, hogy a kutatásban talán érdemes magukat a kéziratokat is szem előtt tartani a maguk tárgyszerűségében. „I hope also (indeed, particularly) – írja – that the current generation of students, especially those contemplating or engaged in doctoral research, will be stimulated to acquaint themselves with these important testimonies to early Christian texts, and the processes of transmission and usage of them. In early Christian manuscripts we come as close as we can to actual copying, reading, and study of biblical and extrabiblical texts in Christian circles as far back as the second century. No one concerned with the origins of Christianity can rightly ignore this material.” (191)

A rengeteg információt tartalmazó, gondolkodásra serkentő és áttekinthető munka egy válogatott bibliográfiával zárul (193-208). A mű ugyanakkor tartalmaz egy függeléket, ahol táblázatba szedve láthatjuk a II-III. századi kéziratokban fennmaradt szövegeket („Christian Literary Texts in Manuscripts of the Second and Third Centuries”, 209-229), illetve néhány kéziratnak a fényképét is (pl. P. Chester Beatty I, II, VI; P. Bodmer II, XIV; P. Oxyrhynchus 1, 654, 655). Mindennek, illetve a szerzők és a kéziratok mutatójának is köszönhetően, azt hiszem joggal lehet ezt a kiadványt egy rendkívül hasznos kézikönyvnek tekinteni, amelynek ott a helye minden szakkönyvtárban. (J.A.)

MANN, Frédéric, *Les racines juives du christianisme*, Paris: Presses de la Renaissance 2006, 309 pp., ISBN 2-7509-0189-8. € 22.

A jeruzsálemi *Studium Biblicum Franciscanum* nyugalmazott igazgatója szerint „az egyház a gyökereiből él” (7). Ezzel gyakorlatilag arra igyekszik felhívni a figyelmet, hogy a kereszténység gyökere maga a judaizmus; vagyis az a történetileg, társadalmilag, vallásilag ma már csak nehezen — és töredékesen — rekonstruálható Jézus korabeli palesztinai közeg, ahol az első tanítványok, a húsvéti esemény fényében, elkezdték hirdetni, hogy ő az Úr. A zsidósággal megosztott közös eredet azonban egyáltalán nem jelent azonos hagyományt, illetve látásmódot. Arról nem is beszélve, hogy Jézus személye egy időben megosztó tényező és összekötő kapocs. Ennek fényében vizsgálja tehát a szerző azt az állítást, miszerint az evangéliumok lennének az antijudaizmus forrása.

Elsőként F. Manns Jézus korát és a pluralista zsidó környezetet (szadduceusok, farizeusok, esszénusok) ismerteti, a maga ünnepeivel. Ez tehát az a táptalaj, ahol a Názáreti Jézust Krisztusnak valló hívők közössége fejlődésnek indult. Egyébként mind R. Bauckham (*La théologie de l'Apocalypse*, Paris 2006), mind pedig L.W. Hurtado (*Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003; *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids 2005) kutatásai azt támasztják alá, hogy Jézus Krisztusnak az Istennel történő azonosítása a zsidó egyistenhitben gyökerezik (lásd Fil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1 Pt 2,22-24). Ebben a fejlődési folyamatban az első „teológiai” állomás kétséget kizáróan Pál, a Krisztus misztikus testéről, a megigazulást nyújtó hitről, a szeretet fontosságáról, a Szövegségek folytonosságáról, a bibliai előképekről, az Írások spirituális olvasatáról, illetve Isten egyetemes üdvtörténeti teréről megfogalmazott tanításával. Időrendben őt követik az evangéliumok, amelyek egyben a szájhagyománynak (vagyis az örömhírnek) írásos megfogalmazását jelentik, egy olyan időszakban,

amikor elkezdődött a szemtanúk megfogalkozása.

Az evangéliumok ismertetésében a szerző nem a keletkezési időrendet, hanem az egyházi értékelés szempontjait tartja szem előtt. Ily módon a zsidó-keresztény környezetben keletkezett Máté természetesen elsőbbséget élvez. Sajnálatos azonban, hogy F. Manns elbagatellizálja — és valójában nem is elemzi — a zsidósággal való konfliktust; sőt mi több: az evangéliumot egy „konkrét zsidó propagandára” (Mt 5,17-20 és 23,2-12; 113) adott válasznak tekinti. Ezt követően ismerteti Lukács, illetve Márk evangéliumait, majd pedig a Jánosét. Mivel a judaizmussal való szembenállás a jánosi közösségben érzékelhető a legmarkánsabban, a szerzőnek is mindenképpen kezelnie kell ezt a problémát. Az evangélium szimbolizmusa, krisztológiája és dualista tanítása tárgyalása után tér rá annak zsidóság ábrázolására. Rövid — és a lényegyet ügyesen kerülő — fejtegetésében, különös módon, a 30 évvel ezelőtti szakirodalomra támaszkodik (R. Schnackenburg, R. Brown), kiemeli Jézus elutasítását, majd azzal zárja a vizsgálódást, hogy „a zsidóktól jön az üdvösség” (Jn 4,22), mintha ez a kijelentés gyakorlatilag szükségtelenné is tenne minden elmélyültebb okfejtést.

Könyve további fejezeteiben F. Manns tárgyalja az őskereszténység zsidó alapon nyugvó krisztológiáját, etikáját (pl. Jakab levél) és szimbolikáját (elsősorban a Jelenések könyve alapján), illetve a zsidó és a keresztény hermeneutika kérdését. Ennek keretében tér ki az Ószövetséget elutasító Markiónra (akivel szemben a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* konstitúcióját idézi), és teszi fel az ugyan költőinek tűnő, ellenben megfogalmazásában problémás kérdést, hogy „az első testamentum erőszakos Istene azonos-e Jézus Istennel?” (247).

Konklúziójában a szerző megismétli, hogy „a zsidóktól jön az üdvösség” (Jn 4,22), és egyértelműen megerősíti a juda-

izmus létjogosultságát, majd egy függelékben ismerteti, hogy hogyan látják Jézust a zsidó kutatók (pl. Montefiore, Friedlander, Klausner, Vermes, Flusser).

A nagyközönség számára is hozzáférhető, olvasmányos stílusban megírt könyv alapvető hiányossága, hogy nem tartalmaz irodalomjegyzéket. Ily módon gyakorlatilag megfosztja az olvasót a to-

vább gondolkodás lehetőségétől. Ugyanakkor az is egyértelmű, hogy valójában nem tárgyalja az újszövetségi antijudaizmus problematikáját, hanem ügvesen megkerüli azt. Mindezek ellenére mégis azt lehet mondani, hogy a mű általános és eléggé átfogó képet nyújt a judaizmusba ágyazott őskereszténységről. (J.A.)

PRIEUR, Jean-Marc, *La croix dans la littérature chrétienne des premiers siècles* (Traditio Christiana 14), Frankfurt: Peter Lang 2006, xlvii + 233 pp., ISBN 3-03910-487-X. € 66.

A keresztény vallás központi üzenete, vagyis a „megfeszített Krisztus” hirdetése már Pál apostol korában is botránynak, illetve balgaságnak minősült (lásd 1 Kor 1,17-25). Ezt kellett tehát az őskeresztény szerzőknek valamiféleképpen beépíteniük a gondolkodásukba és az írásaikba. A Strasbourgi Egyetem Protestáns Teológiai Kara professzorának gondozásában most megjelent szöveggyűjtemény azokat az írásokat (írásrészleteket) tartalmazza, amelyek magára a keresztre vonatkoznak. Hiszen az őskereszténység itt egy olyan valósággal szembesült, amely mind a „pogányok” és zsidók irányába, mind pedig a közösségen (egyházon) belül magyarázatra szorult. „Az a tény – írja –, hogy a Messiás, Isten Fia, kereszten halt meg egy nagyon érdemi gondolkodást váltott ki. Ugyanakkor a kereszt magára a tárgyra vonatkozó szimbolikus és teológia reprezentációkat is eredményezett, amelyek megkísérelték függetleníteni atól, aki a keresztény hagyomány szerint meghalt rajta” (XI).

A J.-M. Prieur által összeálgotott szövegek elsősorban az első három évszázadot, az Újszövetség és a Lactantius (kb. Kr.u. 320) által behatárolt korszakot ölelik át; azt azonban eléggé átfogóan. Az áttekintést megkönnyíti a tartalmas bevezető is, amely a kötetben szereplő írások összefüggő értelmezését kínálja. Pál pl. egyértelműen kihangsúlyozza, hogy Krisztus nem csupán a bűneinkért halt meg (1 Kor 15,3), hanem azt is, hogy ez a halál a kereszten következett be. A *Didakhé* (16,6) fogalmazza meg először azt a hármast gondolatot, amely a későbbiekben rendszeresen visszatér a szövegek-

ben: a kereszt, mint jel (*szémeion*); a keresztre feszítés, mint a karok kinyújtása; illetve a kinyújtott kar jelének a feltűnése Krisztus eszkatológikus visszatérések. Antiókhiai Ignác megváltástana közép-pontjában a keresztre feszítés áll. A Pszeudo-Barnabás levélben a Krisztus áldozati dimenzióban megjelenő szenvedésével összekapcsolt kereszt szintén központi szerepet kap. De megtalálható a gnosztikus szövegekben is (pl. Valentinosz irányzata, Nag Hammadi iratok), valamint az apologétáknál, Irenaeusnál, az apostolok (János, Péter, András, Pál, Tamás) apokrif cselekedeteiben, Tertullianusnál, Hippolütosznál, Alexandriai Kelemennél, Órigenésznél, Cyprianusnál, Commodianusnál, és végezetül Lactantiushnál; természetesen az adott irat vagy szerző teológiai gondolatrendszerébe ágyazva: szimbolikus vagy tényszerű megközelítésben.

A kereszt megjelölésére a szerzők különböző fogalmakat használnak: fa, amely kapcsolatba hozható a jó és a rossz tudásának, illetve az életnek a fájával; jel, amely a rézkigyót idézi; vagy misztérium (*müsztérion*, *sacramentum*). A karok kinyújtásával járó keresztre feszítés ugyanakkor emlékeztet Mózes kinyújtott karjaira. Arról nem is beszélve, hogy az összehasonlítás sokrétű lehetőségét kínálja: pl. iga, árboc, zászló, szárny, gyümölcsfa, hárta (főképpen a gnosztikus szövegekben), tau (T), stb. Mindebben kétségtelenül erőteljes apologetikus szándék érvényesül, hiszen a célközönséggel meg kell értenni, esetleg elfogadtatni a kereszt tényét. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha tudomásul veszik ugyan annak botránját, de

egyben meg is próbálnak túllépni rajta. Ezért is nem lehet ténylegesen a keresztteológiájáról beszélni, mivel az ókeresztény korban a kereszt valósága nem kerül a teológiai reflexió középpontjába. A szerzők nem annyira a keresztől, hanem sokkal inkább a keresztre vonatkozóan elmélkednek.

Az eligazító szakirodalmi jegyzéket, az

ROTHSCHILD, Clare K., *Baptist Traditions and Q* (WUNT 190), Tübingen: Mohr Siebeck 2005, xvii + 309 pp., ISBN 978-3-16-148791-0. € 74.

Már a könyv bevezetőjéből egyértelművé válik, hogy a szerző kérdésfeltevése különösen érdekes következtetések levonásához vezethet. A fő kérdés, amit vizsgálat alá von és amit a könyv címe is már kimond, vajon milyen kapcsolatban állt egymással Keresztelő János, pontosabban a hozzá kapcsolódó tradíció és a Q forrás. Teljesen jogos C.K. Rothschild megállapítása, miszerint Keresztelő János vizsgálatánál a kutatók nagy többsége egyetlen kérdésre koncentrált: mit tudunk az életéről a történeti Jánosnak. Ezt a kérdést feszegetve pedig a négy kanonikus evangéliumot és Josephus leírását veszik alapul – jöllehet tisztában vannak az előzőek elfoglaltságával, a másodiknak pedig korlátozott jelentőségével. Miért van az, hogy teljesen elvlasztják Keresztelő történelmi alakjának a vizsgálatát a Q forrás vizsgálatától? A monográfia arra tesz kísérletet, hogy megmutassa, Keresztelő követői, tanítványi köre által közvetített tanítások továbbra is jelen vannak a keresztény dokumentumok között, de immáron Jézus személyéhez kapcsolva. A tézist megalapozottá teszi a szerző véleménye szerint a probléma, miszerint tisztázatlan a kapcsolat a történeti Keresztelő és az Újszövetség Keresztelőről szóló tradíciója között.

Első lépésként a könyv kifejti, ha komolyan vesszük a Q forrás létezését, úgy azt külön forrásként kell kezelnünk János tradíciójának vizsgálatában is, ezzel tehát hatra nő a forrásaink száma. Joggal mutat rá a szerző, hogy magában a Q forrásban számos olyan rész van, amely kizárólag Jánossal, illetőleg János tanításával foglalkozik (Q 3,7-9. 16k; 7,18-35; 16,16). Sőt az

eredeti (görög, latin, kopt) szövegeket és azok francia fordítását, valamint a különböző mutatókat (bibliai szövegek, ókeresztény szerzők és iratok, tárgymutató) tartalmazó kötet kétségtelenül hasznos munkaeszköznek minősíthető. Segítheti mindazok munkáját, akik az ókeresztény kor teológiai gondolkodását kutatják. (J.A.)

is megállapítható, hogy ezek a szövegek azok közé tartoznak, melyek a legnagyobb szó szerinti egyezést mutatják Máté és Lukács anyagában. Ezen szövegblokkoknak nyilván a Q forrásba kerülésük előtt hosszú előtörténetük volt. Ezen tényekből kiindulva a tanulmány amellett érvel, hogy a Q egy korai stádiumában kizárólagosan Keresztelő Jánoshoz kapcsolódó tradíciókat tartalmazott, mely állítás elsődlegesen a következő megfigyelésekre támaszkodik: 1. duplexek, melyek feltűnnek Jánosnál, majd másutt Jézusnál; 2. bizonyos ellentmondások Jézusnak a Q forrásban szereplő és az azon kívül megjelenő mondásai között; 3. tematikus folytonosság a Q forrásban szereplő mondások és Keresztelő tradíciója között. Miért ne lehetne elképzelhető, hogy a korai egyház idején létezett egy Keresztelő irodalom, és akár ennek egy része írott formában is az evangélisták rendelkezésére állt? A szerző hipotézise szerint az evangélisták rendelkezésére álló források közül (Márk Q Mt; ill. Q Lk; valamint a külön tradíció) a külön tradíció sokkal összetettebb volt, mint azt eddig feltételeztük és nagyobb egységeket is magában foglalt. E gondolat katalizátoraként szolgált H.D. Betz hegyi beszédről írott könyve (lásd H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis: Fortress, 1995), aki úgy véli, hogy a hegyi beszéd egésze egy Máté előtti tradíció volt, amit az evangélista abban a formában örökölt, ahogyan az előttünk áll. C.K. Rothschild szerint ehhez hasonló egységek kerültek be az evangéliumokba a Keresztelő tradícióból is.

A második fejezetben Keresztelő Já-

nost, mint történelmi személyiséget veszti nagyító alá a szerző: Milyen mértékben dolgozott együtt Keresztelő és Jézus küldetésükben? Egyáltalán volt-e valamiféle kölcsönhatás közöttük? Ha Jézus elfogadta Keresztelő keresztségét, vajon János igehirdetésével is egyetértett? Ha elfogadta keresztségét és üzenetét követte is János, esetleg egy ideig akár a tanítványa is volt? Vajon eszkatológiai nézőpontjuk összehasonlítható, vagy talán ugyanaz lett volna?

A harmadik fejezete a könyvnek a Q forrás anyagát veti össze más kanonikus, részben a szinoptikusokban megjelenő szövegekkel, tekintettel Keresztelő János alakjára. A fejezet első részében a duplexekkel foglalkozik a szerző, majd a másodikban arra mutat rá, hogy számos kanonikus mondás, ami Jézushoz kapcsolódott, sokkal jobban értelmezhető, ha elfogadjuk, hogy Keresztelő mondta volt azokat. Ez az összehasonlítás azonban nem csupán a Q forrásban megjelenő anyagokra terjed ki, de az azon kívülieket is figyelembe veszi. A fejezet harmadik részében arra tesz kísérletet a szerző, hogy a Jánoshoz köthető Q anyag és a Keresztelő tradíció között kimutassa a tematikus folyamatosságot. Az olyan kijelentések, amelyek az eljövő királyságra vonatkoznak, eszkatológiai intért tartalmaznak, amelyek ennek a generációnak és vezetőinek a megbüntetéséről szólnak, jól mutatják azt a kapcsolatot, ami a Keresztelőhöz köthető tradíció és a Q forrás között van. A negyedik és egyben utolsó rész bizonyos speciálisan mátéi, illetve lukácsi perikópák eredetét igyekszik meghatározni a Q tradíción belül. Ezeket a külön tradícióból származó helyeket azzal a hermeneutikai alapvetéssel kezeli C.K. Rothschild, hogy stiláris és tematikus folyamatosságot feltételez a Keresztelő tradíció és a Q forrás között. A fejezet végén pedig a zsidó és a görög-római irodalomból hoz példákat arra, hogyan vált a tanító szava a tanítvány szavává.

A negyedik fejezetben a szerző a Keresztelő tradíció Márk evangéliumában betöltött szerepét vizsgálja. Abból a téziséből indul ki, hogy Márk a priori úgy értel-

mezi Keresztelő Jánost, mint Illést. Ez még önmagában nem lenne újdonság, hiszen általában elfogadott, hogy az Illés tipológia határozza meg Márk Jánosról alkotott képét már rögtön evangéliuma elején, de a szerző azt feltételezi, hogy ez az ábrázolás a második evangélium középpontját képező, Jézus megdicsőülésében jut el a tetőfokára, miközben folyamatosan jelen van a műben (Mk 6,15; 8,28; 9,11) és ehhez kapcsolható az evangélium végén Jézus titokzatos kiáltása is Illéshez (Mk 15,35). Ezek az utalások Keresztelőre, mint Illésre az evangélium elején, közepén és a végén egy árendelt struktúrát képeznek, aminek Márk fölé helyezheti Jézus küldetését. Így Jézus működésének az a része, amelyet leginkább a csodatettek és a gyógyítások jellemznek János általi keresztsége és Jánosnak a megdicsőülés hegyén történt „feltámadása” (Mk 9) közé esik. Míg küldetésének az a része, amelyet főképpen a tanítás határoz meg, János „feltámadása” (Mk 9) és a Jézus feltámadása közé (Mk 16).

Az 5. és 6. fejezet két jellegzetes kifejezést jár körül, egyfelől az „Ember fia”, másfelől az „Isten királysága” kifejezéseket. A két fejezet célja, hogy meggyőző bizonyítékokat tárjon elénk, miszerint mindkét kifejezés eredetileg Jánoshoz kapcsolódott. Az utolsó fejezetben pedig összegzi a szerző érveit, valamint kitér azokra a kérdésekre is, melyekkel a kutatásnak a jövőben feltétlenül foglalkoznia kell.

Nagyon érdekesnek gondolom a könyv alapjául szolgáló gondolatot Keresztelő János és a Q forrás viszonyáról, illetve teljesen elképzelhetőnek tartom azon állítást, miszerint az evangélisták rendelkezésére álló külön tradíciókban szerepelhetnek bizonyos eredetileg Keresztelő Jánoshoz kapcsolódó tradíciók. Sőt még azt sem tartom elképzelhetetlennek, hogy alkalmasint az evangéliumok szerzői tisztában is voltak ezzel és ennek ellenére Jézushoz kapcsolták ezeket az anyagokat. Úgy gondolom például a duplexek esetében ez egy képviselhető magyarázat lenne, bár azt sem zárhatjuk ki teljesen, hogy Jézus maga alkalmazta Jánosnak ezeket a kifejezéseit, gondolatait, mert úgy ítélte

meg, hogy tökéletesen beleillenek saját ígéhirdetésébe. Mindazonáltal feltétlenül ajánlom a könyvet mindazoknak, akik Keresztelő Jánossal kívánnak foglalkozni és különösen nagy erényének gondolom,

hogy egy lehetséges új forrással gazdagította a János életének kutatásában egyébként már használt forrásaink sorát.

(K.N.V.)

5. RABBINIKUS ZSIDÓSÁG

Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls (STDJ 62, szerk. Steven D. Fraade, Aharon Shemesh és Ruth A. Clements), Leide: Brill, 2006, xi + 211 pp., ISBN 978 90 04 15335 6.

A kötet az Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature nyolcadik nemzetközi szimpoziumán 2003. január 7-9 között a jeruzsálemi Héber Egyetemen elhangzott előadásokat gyűjti egybe. A szimpozium azt a kettős hatást tűzte ki körüljárandó témának, ami a holt-tengeri tekercsek és a rabbinikus irodalom között feltárható. Milyen folyamatosság és eltérő fejlődés mutatható ki a két irodalmi korpusz között. Hogyan szemléljük a második templom zsidóságának sokszínűségét a templom lerombolását túlélő utódaik szemszögéből, illetve megfordítva.

A szimpozion és így ez a kötet is újdonságnak számít, hiszen a holt-tengeri tekercsek felfedezése óta önálló konferencia nem foglalkozott ezzel a témakörrel. Ebből adódóan ezek az írások is úttörőnek tekinthetők, és részben csupán a felszínen lévő kérdéseket feszegetik. Jóllehet néhányan részletkérdésekbe is belemennek. Egy többször felmerülő kérdés a szektás (*mispát*) és a rabbinikus törvény (*halákhá*), mely az utóbbi évek szövegkiadásai fényében került előtérbe. Ezen kívül tárgyalt főbb témák: összehasonlító metodológia, történelem, naptár, ünnepek, exegezis (*mídrás*, *aggáda*), áldások-átkok, szekták közötti polémia, szentség, tisztaság-tisztátalanság, házasság és az írott vagy szóbeli autoritás.

A szerkesztők az előszóban említik, hogy néhány résztvevő előadása – külön-

böző okok miatt – nem került a kötetbe. Akit a megszólalók teljes listája és absztraktok is érdekelnek, megtalálja a www.orion.msc.huji.ac.il/symposiums/8th/main.shtml web-oldalon.

Joseph M. Baumgarten: Tannaitic Halakhah and Qumran – A Re-Evaluation (1-11); Lutz Doering: Parallels without „Parallelomania”: Methodological Reflections on Comparative Analysis of Halakha in the Dead Sea Scrolls (13-42); Steven D. Fraade: Looking for Narrative Midrash at Qumran (43-66); Vered Noam: Traces of Sectarian Halakha in the Rabbinic World (67-85); Eyal Reggev: Reconstructing Qumranic and Rabbinic Worldviews: Dynamic Holiness vs. Static Holiness: (87-112); Lawrence H. Schiffman: Prohibited Marriages in the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature (113-125); Adiel Schremer: Seclusion and Exclusion: The Rhetoric of Separation in Qumran and Tannaitic Literature (127-145); Aharon Shemesh: The History of the Creation of Measurements: Between Qumran and the Mishnah (147-173); Cana Werman: Oral Torah vs. Written Torah(s): Competing Claims to Authority (175-197).

Külön kumulatív bibliográfiát sajnos nem készítettek a szerkesztők a kötethez, de a szerzőmutató révén, illetve az ókori szövegek mutatója segítségével a sajátos témák iránt érdeklődők is eligazodnak a kötetben. (Zs.J.)

A KÖTETBEN ISMERTETETT KÖNYVEK LISTÁJA:

1.	Achenbach, R., <i>Die Vollendung der Tora</i>	97
2.	Bovon, F., <i>Les derniers jours de Jésus</i>	109
3.	Brooke, G.J., <i>The Dead Sea Scrolls and the New Testament</i>	101
4.	<i>Defining Identities</i> (STDJ 70)	102
5.	Ehrman, B.D., <i>Les christianismes disparus</i>	110
6.	Elledge, C.D., <i>Life after Death in Early Judaism</i>	104
7.	<i>From 4QMMT to Resurrection</i> (STDJ 61).....	102
8.	<i>Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder</i>	98
9.	Grätz, S., <i>Das Edikt des Artaxerxes</i>	99
10.	Horbury, W., <i>Herodian Judaism and New Testament Study</i>	111
11.	van der Horst, P.W., <i>Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context</i>	105
12.	Hurtado, L.W., <i>The Earliest Christian Artifacts</i>	111
13.	Ilan, T., <i>Silencing the Queen</i>	105
14.	Lehnart, B., <i>Prophet und König im Nordreich Israel</i>	99
15.	<i>The Literature of the Sages</i>	106
16.	Manns, F., <i>Les racines juives du christianisme</i>	113
17.	van der Meer, M.N., <i>Formation and Reformulation</i>	100
18.	<i>The Messiah in Early Judaism and Christianity</i>	107
19.	<i>The Orion Center Bibliography</i> (STDJ 71).....	103
20.	Prieur, J.-M., <i>La croix dans la littérature chrétienne des premiers siècles</i>	114
21.	<i>Rabbinic Perspectives</i> (STDJ 62).....	117
22.	Rothschild, C.K., <i>Baptist Traditions and Q</i>	115
23.	<i>Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism</i>	107
24.	<i>Le Temps et les Temps dans les littératures juives et chrétiennes</i>	108
25.	<i>Tora in der Hebräischen Bibel</i>	100
26.	Wacholder, B.Z., <i>The New Damascus Document</i>	103

A könyvismertetésekét írták:

J.A. Jakab Attila
 K.N.V. Kókai Nagy Viktor
 X.G. Xeravits Géza
 Zs.J. Zsengellér József