

THORDAY ATTILA

A SZÖVETSÉG TEOLÓGIÁJA

(ISTEN ÉS EMBER SZÖVETSÉGGKÖTÉSE
ÉS ANNAK MEGÚJÍTÁSAI
AZ ÓSZÖVETSÉGI ÍRÁSOK SZERINT)

BEVEZETÉS

Az Ószövetség nem a világtól távolmaradó istenről beszél. Izrael Istene nem maga körül forog; Jahve olyan Isten, aki föltárja önmagát: kinyilatkoztatást ad. Kinyilatkoztatásának tárgya elsősorban önmaga; művei által megismerteti magát az emberrel. Ennek két – egymással is összefüggő – területe a teremtés műve és a történelemben való munkálkodása. A Biblia Istent mindig az emberrel való kapcsolatában tekinti. Isten tehát mindig valakinek az Istene, aki kapcsolatban áll és mindig kapcsolatban akar maradni az emberrel; aki úgy tárja föl önmagát, mint értünk-levő-Isten. Isten kinyilatkoztatása olyan közösséget hoz létre, amelyben az ember képessé válik arra, hogy találkozzon Istennel. Mind a Szentírás, mind a tiszteletreméltó szent hagyomány arról tanúskodik, hogy Isten ‘velünk-levő-Isten’.

A ‘velünk-levő-Isten’ kifejezésben nem csak az emberrel létrejövő kapcsolat hangsúlyos, hanem hogy Jahve jelenléte és kinyilatkoztatása nem függ az embertől. Isten mindig megmarad kezdeményezőnek, annak és úgy tárja föl önmagát, akinek és ahogy ő akarja.¹

Az önmagát föltáró Isten kapcsolatban akar maradni az emberrel, ezért szövetséget, *b^erit*-et (בְּרִית) köt vele. Az Isten és az ember között létrejövő szövetség, az ún. ‘teológiai berít’ lényegileg különbözik az emberek között létrejövő ‘profán’ szövetséggkötéstől. Isten ugyanis *a Szent*, az ember pedig lényegét tekintve *nem szent*.

¹ Pl. Mózes látni akarja Jahve dicsőségét /arcát, de csak arra kap lehetőséget, hogy hátulról megpillantsa (Kiv 33,18-23).

I. FEJEZET: KIINDULÓPONT: ISTEN SZENTSÉGE

Minden világvallás megkülönböztet szentet és profánt. Az ógörög nyelvben a *temnw* = 'elkülöníték, kiszakítok' igéből képzett *temenoi* szó a környezetétől elkülönített, abból kiszakított, valamilyen célra lefoglalt dolgot (pl. az istenségnek lefoglalt teret) jelent.² A latinban a 'sanctus' melléknév eredete is a 'kiszakít' igére megy vissza. A polinéziai népek nyelvén 'tabu'-nak mondjuk mindazt, ami a profán számára érinthetetlen, vagyis 'szent'. A nem Biblián alapuló vallások szentségről alkotott képe személytelen és semleges, egy magában létező helyzetet jelöl, de sosem tételez föl kapcsolatot. Ezzel gyökeres ellentétben, az Ószövetség Szentje személyes Isten, akit sokhelyütt Izrael Szentjének nevez. Néhol Izraelt szent népnek nevezi a Szentírás,³ mert különleges módon tartozik a szent Istenhez: más népek közül elkülönítve kiválasztotta magának. Az Ószövetségben egy ember, egy hely, egy idő attól szent, hogy Isten kiválasztotta és lefoglalta magának. Minden szentség ősforrása Isten, aki maga a Szent.

*Nem hagyom, hogy fellobbanjon haragom:
Efraimot nem pusztítom el többé,
mert Isten vagyok, nem ember;
a körödben élő Szent,
és nem szeretem a pusztítást.*

(Óz 11,9)

Amikor az Ószövetség Isten szeretetéről, irgalmáról, hűségéről szól, mindig olyan kifejezésekkel él, amelyek kapcsolatot tételeznek föl Isten és ember között. Isten Szentsége azonban nem egy jellemző sajátossága a több isteni tulajdonság között, nem minőségi jellemzője Istennek, hanem létének lényege.

*Saját szentségére esküdött meg az ÚR, az Isten:
Bizony olyan napok jönnek rátok,
amikor horoggal vonszolnak benneteket,
a maradékot meg szigonnyal.*

(Ám 4,2)

vagy:

*Megesküdött az ÚR, az Isten saját magára
– mondja az ÚR, a Seregek Istene:
Jákob gögjét utálom,
palotáit gyűlölöm;
a várost és lakóit kiszolgáltatom.*

(Ám 6,8)

Jahve azért tud magára esküdni, mert nála magasabb fórumra nem tud hivatkozni. *Az Isten vagyok, nem ember* vallomásszerű megnyilatkozása saját szentségére mutat rá. Alapvető, hogy megkülönböztessük Istent mindattól, ami nem az. A fogság korában élt próféta bálványimádás-ellenes éllel erről így ír:

*Kihez tudtok hasonlítani?
És ki lehetne hozzám hasonló?
– mondja a Szent.*

(Iz 40,25)

*Én vagyok az ÚR, és senki más!
Rajtam kívül nincs más isten.*

(Iz 45,5)

² Vö. Rudolf OTTO: *A szent*, és Mirca ELIADE: *Szent és profán*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1987.

³ Kiv 19,3-9; 1Pét 2,9-10.

*Kivel vethettek egybe, és kivel mérhettek össze?
Ki mellé állíhattok oda, kihez hasonlíhattok?
(Iz 46,5)*

*Emlékezzetek a régmúlt időkre,
hogyan én vagyok az Isten és nincsen más;
hogyan nincs senki hozzám hasonló.
(Iz 46,9)*

Isten kérdése retorikus, költői kérdés. A válasz egyértelmű: Jahvét még csak összehasonlíteni sem lehet semmi mással. A babiloni istenek emberkéz alkotásai, Izrael Istene a Teljesen-Más.

Isten szentsége azt jelenti, hogy lényegileg különbözik mindattól, ami nem Isten, ami véges, földies. Az Ószövetség írásai arról tesznek bizonyosságot, hogy a szent Isten föltárja önmagát az ember előtt. Az emberek, akik lényegüket tekintve azonos szinten vannak, egymással való kapcsolatukat a szavak által fejezik ki és építik tovább. A Kinyilatkoztatás Istene és az ember találkozásában nem a szavak az elsődlegesek; Isten egyoldalúan föltárja transzcendens fenségét. Ez egyben kifejezésre juttatja, hogy az ember – lényegét tekintve – önmagában nem szent. Amikor az ember találkozik Istennel, rádöbben kicsinységére és függőségére, teremtményi mivoltára. Abszolút szentsége miatt Isten minden teremtményétől különbözik.

Mi az ember első reakciója, ha találkozik a Szenttel? A Biblia legősibb szövege, amely Istent szentnek, qādōš-nak (שֶׁדָּשׁ) nevezi, a következő:

*Bet-Semes lakói föltették a kérdést:
„Ki méltó rá, hogy az Úrnak, a szent Istennek színe előtt álljon?
Kihez menjen [ti. a szövetség ládája] tovább tőlünk?”
(1Sám 6,20)*

Ki állhat meg Jahve színe előtt? Ez a sóhaj szépen kifejezésre juttatja azt az emberi érzést, ami Isten szentsége láttán éri: fenyegetettnek érzi magát; félelem, rémület vesz erőt az emberen. Néhány további olyan ószövetségi szakasz, amelyben Isten szentsége kinyilvánul:

*Az ÚR így szólt Mózeshez:
Menj le és figyelmeztess a népet:
ne lépje át a határt, és ne akarja látni az URat,
mert sokan meghalának közülük.
A papoknak is, akik különben közeledhetnek az ÚRhoz,
meg kell szentelődniük,
nehogy az ÚR haragra gerjedjen ellenük.
A nép nem mehet föl a Sinai hegyre,
hiszen te magad figyelmeztettél bennünket:
határold körül a hegyet és jelentsd ki szentnek.
(Kiv 19,21-23)*

Isten magasztos fönsége előtt nem maradhat talpon az ember:

*Az ÚR elvonult [Mózes]előtt...
Mózes sietve a földig hajolt, leborult.
(Kiv 34,6.8)
Amikor Illés észrevette [Istent] befödte arcát köntösével
(1Kir 19,13)*

Isten transzcendenciája megnyilvánulásakor az ember szinte holtá válik: élő ember nem láthatja meg Isten szentségét. Az Isten és ember találkozásában a Teremtő és teremtménye közötti ontológiai szakadék egyszeriben megtapasztalhatóvá lesz:

*Jaj nekem, végem van,
mert tisztátalan ajkú ember vagyok,
és tisztátalan ajkú nép között élek,
mégis szememmel láttam a Királyt, a Seregek URát.
(Iz 6,5)*

Isten transzcendenciáját, szentségét a Biblia minden más vallásnál egyértelműbben kiemeli.

Következtetés

Az a vallásosság, amely elveszti érzékét a transzcendens Isten iránt, amely nem érzékeli Isten szentségét, minden teremtménytől való lényegi másságát, az elveszíti komolyságát és fölszínessé válik. Az Istennel való párbeszédben, az imádságban mindvégig meg kell maradni az 'istenfélelem' érzésének. E nélkül nem beszélhetünk istentiszteletről sem.

ISTEN MEGSZÓLÍTJA AZ EMBERT

Miután Isten föltárta szentségét, megszólítja az embert. Ő hajol le az emberhez áthidalva az Isten–ember közötti természetes szakadékot; fölfoghatatlan szeretetének teremtő erejével az embert magához emeli, vagyis kapcsolatba lép teremtményével.

Ezekiel próféta az Úr dicsőségének láttán arccal a földre borul (1,28), de Isten szól hozzá és fölemeli. Isten a kezdeményező (nem az ember!), szavai átjárják a próféta lelkét. Párbeszédük alapjában véve különbözik az emberek közötti dialógustól, amely lényegileg egyenlő felek között zajlik. A Biblia szerint Isten és ember közötti találkozás a következő lépéseket tartalmazza:

1. Isten kinyilatkoztatást ad: föltárja önmagát a JHWH névben;
2. Isten kinyilatkoztatja magát a történelemben üdvözítő művei által;
3. Különösen is föltárja önmagát választott partnerében, akivel szövetségre lép.⁴

⁴ Ennek megfelelően alakul a következő fejezetek témája.

II. FEJEZET: ISTEN KINYILATKOZTATJA MAGÁT A JAHVE-NÉVBEN

ISTEN FÖLTÁRJA NEVÉT A KIVONULÁSBAN

A Tízparancs ünnepélyes bevezetéseként a következőket olvashatjuk:

*Én vagyok az ÚR, a te Istened,
én hoztalak ki Egyiptom földjéről, a szolgaság házából.*
(Kiv 20,2; MTörv 6,5)

Megfigyelhetjük, hogy a Jahve-név és az egyiptomi szabadulás történelmi eseménye szoros kapcsolatban áll. Hasonlót olvasunk a próféták írásaiban is:⁵

*Ezt mondja az ÚR, az Isten:
Azon a napon, amelyen kiválasztottam Izraelt
s Jákob nemzetsége felé kinyújtottam a kezem,
a tudukra adtam Egyiptom földjén,
kezemet esküire emelve, ezekkel a szavakkal:
Én vagyok az ÚR, a ti Istenedek.*
(Ez 20,5)

*Én vagyok az ÚR, a te Istened,
amióta elhagytad Egyiptom földjét.*
(Óz 13,4)

A fenti szövegek mindegyike Izrael hitét fejezik ki: Isten kinyilatkoztatta magát, amikor megmutatta szabadító erejét, és amikor föltárta a Jahve nevet.

Izrael történelmében az egyiptomi szabadulás kiváltképpen Isten üdvözítő tettének bizonyul; ez Jahve legfontosabb részvétele egy nép életében. Egy csoport kiválasztása Isten szuverén (mindentől és mindenkitől független és szabad) tette, amely csoport a közös istenélmény hatására fokozatosan néppé formálódik.⁶ A profán történetírás számára jelentéktelen esemény olyan vallási tapasztalatot hordoz, amely túlnyúlik az adott eseményeket átélő nemzedék életén.

A választott nép történetében a kivonulás-esemény jelenti a múlt megértésének kulcsát, ugyanakkor a próféták ennek fényében értelmezték a jövőt.

Jákob fiainak nyomorúságos helyzete Egyiptomban

Mózes második, vagyis a Kivonulás könyvében arról olvasunk, hogy Jákob leszármazottai rabszolgaként élnek Egyiptomban. A leírás szerint az egyiptomiak *kegyetlenül dolgoztatták..., sanyargatták..., kemény munkával keserítették Izrael fiainak életét* (1,12-14). A korabeli profán történetírás tanúsága szerint bár ténylegesen kényszermunkáról volt szó, de az egyiptomiak módszerei nem voltak elviselhetetlenek; később az asszírok vagy a rómaiak sokkal brutálisabban bántak rabjaikkal. Társadalmi szempontból sem volt rosszabb helyzetük, mint a többi egyiptomi közmunkásé: együtt dolgoztak azokkal és nem volt keményebb bánásmódban részük.

Ne felejtsük, hogy a Biblia egy másik hagyomány-együttest is megőrzött számunkra, amelyben a pusztában vándorló és helyzetükkel elégedetlenkedő izraeliták pozitív emlékeket idéznek az egyiptomi tartózkodásról:

⁵ Ám 3,1-2; stb.

⁶ Más népeknek soha nem volt ehhez mérhető tapasztalata; az általuk tisztelt istenségek nem léptek az emberi történelem színpadára.

*Az izraeliták egész közössége zúgolódott Mózes és Áron ellen, mondván:
Inkább haltunk volna meg az ÚR keze által Egyiptomban,
amikor a húsos fizek mellett ültünk és jóllaktunk kenyérrel.
Ti pedig ide hoztatok a pusztába, hogy az egész közösség éhen vesszen.*
(Kiv 16,3)

A szolgaságról írottakat elsősorban teológiai szempontból kell értékelni: Jákob fiai a fáraóhoz tartoznak, akire pedig úgy kell tekinteniük, mint az istenek fiára. Nem az életkörülmények, nem a hosszú munkanapok jelentik tehát a probléma igazi okát, hanem hogy vallásilag is erőszak alatt állnak. Kénytelenek az egyiptomi istenségek oltárain áldozni, ahelyett, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét szolgálnák. Teológiai szempontból a veszélyt identitásuk elvesztése jelenti. Önazonosságukat tudatosan kell őrizniük vallási öntudatuk fenntartása által. Ennek következtében az egyiptomi kivonulás nem csak a kemény munkától való megmenekülést jelenti, hanem egy olyan állapotból való szabadulást, amely Izrael fiainak meghitt istenkapcsolatától teljesen idegen.

Isten több ízben védelméről biztosította választottjait; a bizalom és biztonság légkörét teremtve ígéretet tett a pátriárkáknak: *Én leszek a ti Istenetek, ti pedig az én népem.* De az egyiptomi elnyomatást tapasztalva fölmerül a kérdés: Hogyan tartja meg ígéretét Isten?

A Kivonulás könyvének első két fejezetében⁷ Jákob leszármazottjai ‘héber’ néven szerepelnek (héberül: עִבְרִי). A kutatók állásfoglalása szerint a Tel El-Amarna-i ásatások eredményeként 1888-ban napvilágra jött levelekben ‘apiru’ néven említett népcsoport minden bizonnyal a hébereket jelöli.⁸ A II. Ramszesz fáraó idejéből (1301–1234)⁹ ránk maradt levelezések szintén említenek egy ‘apiru’ nevű népcsoportot. Mit is jelent az ‘apiru’ ezekben a dokumentumokban?

Az ‘apiru’ nem egy konkrét népet, hanem inkább társadalmi réteget jelöl. A dokumentumok szerint olyan idegenek, akik államilag sok szempontból jogfosztottak, akiknek nem lehet például saját földjük. Izrael fiai is így élhettek Egyiptomban. A ‘héber’ elnevezés tehát nem egyszerűen az ‘izraeliták’ szinonimája, hanem sajátos társadalmi helyzetüket jelöli. A Bibliát olvasva megfigyelhető, hogy az izraeliták magukat ‘Izrael fiainak’ nevezik, és csak az egyiptomiak ajkán hangzik el a lenéző ‘héber’, jogfosztott szolgára utaló megnevezés.¹⁰ Amikor Istent Mózes *héber Istenek*-nek nevezi (Kiv 3,18) a fáraó előtt, pontosan azt emeli ki ezzel, hogy a jogfosztott, földnélküli emberek Istenéről beszél. Ne felejtsük, hogy éppen a föld birtoklása jelenti Isten ígéretének egyik legfőbb tartalmát!¹¹ Vajon hogyan teljesíti ígéretét Isten? A választ a Kivonulás könyvében olvashatjuk:

*Izrael fiai sóhajtoztak a szolgaság miatt,
kiáltottak és a szolgaság miatt való jajgatásuk följutott Istenhez.
Isten meghallotta panaszkodásukat,
és visszaemlékezett Isten az Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal kötött szövetségre.*

⁷ A jahvista hagyományrétegbe tartozik.

⁸ Az Amarna-i levelek Amenofisz IV. Eknaton fáraó és a palesztínai városállamok (Biblosz, Lakis, Bejrut) közötti levelezést örökítik meg. A fáraó 1372 és 1352 között uralkodott a Közép-Nílus vidékén Téba és Memfisz városokban.

⁹ Történelmi dokumentumok tanúsítják, hogy II. Ramszesz fáraó építtette Ramszesz és Pítom városokat, amikről pedig a Kivonulás könyvének 1. fejezet 11. versében van említés. A kivonulás történelmi eseménye tehát ezekben az években volt (Kr.e. 1250 körül).

¹⁰ Sámuel első könyvében 8-szor olvasható a hébert jelentő *ibrí* (עִבְרִי) megnevezés, mindannyiszor abban az értelemben, hogy a Palesztínában újonnan letelepedett izraelitáknak a filiszteus őslakosságot vazallusként kellett szolgálnia.

¹¹ Vö. Ter 15,7. Az utódok sokaságára vonatkozó isteni ígéret (Ter 15,5) megvalósulása már tapasztalható: *Izrael fiai szaporodtak, gyarapodtak, megsokasodtak, nagyon megerősödtek, és megtelt velük az ország* (Kiv 1,7).

*Rátekintett Isten Izrael fiaira,
és Istennek gondja volt rájuk.*

(Kiv 2,23b-25)

A figyelmes olvasó észre vehette, hogy a Kivonulás könyvének első két fejezetében egészen a 2,23 versig nincs szó Istenről, csak Jákob fiainak sanyarú sorsáról Egyiptomban. Amikor azonban Izrael fiai *sóhajtoztak, kiáltottak, jajgattak* (a hosszú hallgatás után a hat sorban ötször szerepel 'Isten'), és Isten azonnal választottainak segítségére jön. A nyomor mélységét és Isten könyörületeségét bemutató sorok gazdag teológiai tartalmat hordoznak. A teológiai mondanivaló megértése céljából a következőkben vegyünk vizsgálat alá néhány hasonló műfajba tartozó bibliai szöveget.

A zsoltárok könyvében több olyan imát is találhatunk, amelyben megfigyelhetjük, miben áll és hogyan nyilvánul meg az emberek panasza, valamint Isten tevékeny válasza. Jellemző példaként lássuk a következő sorokat:

*Körülvettek a halál kötelékei,
pusztító áradat rettent engem.
A sír kötelékei fonódtak rám,
a halál csapdái meredtek rám.
Nyomorúságomban az Úrhoz kiáltottam,
segítségért kiáltottam Istenemhez.
Meghallotta hangomat templomában,
kiáltásom a fülébe jutott.*

(Zsolt 18,5-7)

Figyeljük meg a panasz-zsoltár három tipikus alkotóelemét:

1. Az imádkozó kifejezi siralmas helyzetét;
2. az imádkozó kifejezetten az Urat, vagyis Jahvét szólítja meg;
3. Jahve meghallja a kiáltást és látja a szükségét.

Izrael fiainak egyiptomi panasz-szavában is fölfedezhetjük a fenti három mozzanatot azzal a különbséggel, hogy itt nem kimondottan Jahvéhoz kiáltanak. Ez utóbbinak oka az, hogy még nem ismerik Istent ilyesformán. A Kiv 2,23b-25 szakasz szerzője Jahvét nem említve Istenről beszélve az általános 'אלהים (ʾĕlōhîm) szót használja. Mit jelentsen tehát Izrael fiainak kiáltása? Az erőszakot szenvedett és elnyomott emberi természet ösztönös kiáltása a teremtő és védelmező Istenhez. A *segítségért kiáltottak* (2,23: יִצְעֲקוּ) az elnyomottak olyan mélyből feltörő segélykiáltását fejezi ki, amely az egekig hatol.

A fentiekben szereplő zā'aq igével egybecseng az azonos jelentésű šā'aq (צַעַק) ige, amely a meggyilkolt Ábel vérével kapcsolatban (Ter 4,10), és a megerőszakolt lány esetének leírásában (MTörv 22,27) olvasható. A gyengék védelmező Istene meghallja tehát Izrael fiainak 'segélykiáltását'.

Szövegünk másik kulcsszavának alanya Isten, aki *megemlékezett* (2,24: וַיִּזְכֹּר). A zākar (זָכַר) ige nem egyszerűen a memória visszaemlékezését jelenti a Bibliában, hanem aktív részesevé, a 'compassiót'. Izrael fiait Isten nem jámbor és buzgó imádságuk miatt hallgatta meg, hanem önmaga miatt. Isten megszabadítja őket, még ha nem is szólítják őt nevében. A szerző által megfogalmazott teológiai mondanivaló lényege tehát az, hogy Isten az, aki megváltoztatja a helyzetet, s nem az ember; amikor az ember beismeri tehetetlenségét, akkor tapasztalja meg, hogy Isten tevékeny. Az Egyiptomból való szabadulás nem alapszik másra, mint Isten együttérzésén szenvedő népe láttán. Izrael fiai tehát nem magukat szabadítják ki Egyiptomból.

Az egyiptomi szabadulás különleges kegyelmi esemény volt Izrael fiainak életében, amelyben Isten föltárta szabadító akaratát és erejét. A kivonulás előtti időben még nem beszélhetünk Izrael népéről, csak a pátriárkák családtörténetéről. Ez a tapasztalat azonban elkíséri

Izrael fiait a következő évszázadok nehézségei közepette, és népet formál belőlük. A kivonulásban Izrael Isten népévé lesz, Isten pedig Izrael népének Istene.

A JAHVE-NÉV KINYILATKOZTATÁSA

A név jelentősége a szemita világban

Sok más keleti nyelvhez hasonlóan, a bibliai héber nyelvben a névnek dinamikus jellege van. A nyugati kultúrában a névnek nincs különösebb jelentősége arra vonatkozólag, aki hordja. Az ókori Kelet népeinél azonban nem önkényes és külsődleges jelző, hanem a személy különlegességét, természetét jelzi. A név és annak viselője között lényegi kapcsolat áll fenn. Az ókori Keleten minden névnek volt leírása, ami föltárt valami lényegest és jellegzetest viselőjének tulajdonságai közül. A név tehát valóságot fed, az illető személyiségét fogalmazza meg.

Az Ószövetség néhány szövege bizonyítja, hogy a Biblia népe is nagy jelentőséget tulajdonított a névnek. A név lényegileg jellemzi az embert:

*Kérlek, uram, ne törődj Nábállal, ezzel a megátalkodott emberrel,
mert olyan ő, amilyen a neve.*

Bolond a neve és bolondságot csinál.

(1Sám 25,25)

Az ókori Keleten a rabszolgává lett emberek elvesztették korábbi nevüket és gazdájukról nevezték el őket. Hasonló jelenséggel találkozunk a Bibliában is:

Joáb követeket küldött Dávidhoz és ezt üzenté:

Harcolok Rabbá ellen, és a vízvárost már elfoglaltam.

Most azért gyűjtsd össze a hadinép többi részét,

vedd ostrom alá a várost és foglald el,

különben én foglalom el a várost, és akkor az én nevemről nevezik el.

(2Sám 12,27-28)

Hasonlóan, amikor Dávid a jebuzeusok városát, Jeruzsálemet elfoglalja, egy ideig Dávid városának hívják.

A névadásban a névadó hatalma, uralma fejeződik ki afölött, aminek vagy akinek nevet ad. Az ember minden más teremtmény fölötti – Istentől kapott – uralma nyer kifejeződést a teremtés jahvista leírásában, mikor a Teremtő a névadás céljából az ember elé vezeti az élőlényeket:

Az ember nevet adott minden állatnak,

az égi madaraknak és minden mezei élőlénynek...

(Ter 2,20)

A KIV 3,13-15 EXEGÉZISE

Ismerni valakinek a nevét nem csak azt jelenti, hogy meg tudom őt különböztetni másvalakitől, hanem hogy szoros kapcsolatban állok vele.

A kinyilatkoztatás Istene a Jahve nevet hordja. Ez a név 6828-szor szerepel az Ószövetség könyveiben; a legkésőbbi, eredetileg is görögül íródott könyvek kivételével mindegyikben előfordul.¹² A héber szövegben található ‘szent négy betű’¹³ (יהוה) olyannyira szent, hogy kimondani sem szabad: ezt egyedül a jeruzsálemi főpap ejthette ki évente egyszer, a yôm kippur (יום כיפור) ünnepén a Szentek szentjében. A maszoréták¹⁴ a tetragrammaton alá az Adonaj

¹² A másodlagosan kanonizált, vagyis ‘deuterokanonikus’ könyvek és szövegeken kívül a 42-82 zsoltárok sem tartalmazzák a Jahve tulajdonnevet, hanem mindig az Elohim köznevet.

¹³ Görög elnevezéssel: tetragrammaton.

¹⁴ A héber mássalhangzós szövegeket a Kr.u. VIII–X. században a maszoréták (magyarul: ‘hagyományozók’) látták el magánhangzókkal és az olvasást megkönnyítő jelekkel. A babiloni fogság utáni időtől használt, csak mássalhangzós ún. quadrát írást így kiegészítette az ún. ‘tibériási pontkötés’.

magánhangzóit írva világosan meghatározták, hogy valahányszor a Jahve tulajdonnév (JHWH) előfordul, azt mindannyiszor Adonaj-nak ejtsük. A Septuaginta¹⁵ görög szövege Kurioj-nak fordítja a héber Jahve tulajdonnevet.¹⁶

A továbbiakban vizsgáljuk meg azt a szentírási szakaszt, amelyben Isten kinyilatkoztatja nevét Mózesnek. A Kivonulás könyve 2. fejezete és 3. fejezetének első versei elmondják Mózes születését, egyiptomi nevelkedését és a pusztába menekülésének okát. Amikor Hóreb hegyének közelében legelteti apósa juhait, egy lángokban álló csipkebokrot vesz észre, amely azonban nem hamvad el. A csodálatos látvány vonzó Mózes számára (vö. 3,3: *Odamegyek és megnézem ezt a különös jelenséget...*), de van benne valami félelmetes is (3,5: *Ne jöjj közelebb; old le sarudat a lábadról...*).¹⁷ Isten a következő küldetéssel bízta meg Mózeset: *Most azért menj! Elküldelek a fáraóhoz, vezesd ki népemet, Izrael fiait Egyiptomból!* (3,10) Ennek hallatán Mózes biztosítékot kér, hogy Izrael fiai elfogadják vezetését; meg kell mondani övéinek, hogy kinek a nevében cselekszik és szól hozzájuk; ki az, vagyis hogyan hívják, aki megjelent, és ezt a fölhatalmazást adta neki.

Kiv 3

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֱלֹהֵי אֲבוֹתַי
הֲנֵה אֲנֹכִי בָּא אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְאָמַרְתִּי לָהֶם
אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם
וְאָמְרוּ לִי מִה־שְּׁמוֹ
מַה אָמַר אֱלֹהִים
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה
אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה
וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם
וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה
כֹּה־תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם
אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם
זֶה־שְּׁמִי לְעַלְמֵם

¹³És mondta Mózes Istennek:
'Ha megérkezem Izrael fiaihoz
és így szólok hozzájuk:
Atyáitok Istene küldött hozzátok,
és majd megkérdezik: mi a neve?
– mit feleljek nekik?'

És mondta Isten Mózesnek:
¹⁴'**Én vagyok, aki vagyok**.'
Majd így szólt: 'Így beszélj Izrael fiaihoz:
Az én vagyok küldött engem hozzátok.'

És még ezt is mondta Isten Mózesnek:
¹⁵'Így szólj Izrael fiaihoz:
Jahve, atyátok Istene, Ábrahám Istene,
Izsák Istene, Jákob Istene küldött hozzátok.
Ez az én nevem mindörökre...

A 13. versben olvasható egyetlen kérdésre három különféle választ olvashatunk: a 14a versben a talányos *én vagyok, aki vagyok* = 'ehyeⁿ 'asher 'ehyeⁿ kifejezést, a 14b versben a *vagyok* ('ehyeⁿ) megnevezést, a 15. versben pedig JHWH néven mutatkozik be Isten. A fenti három válasz közül a harmadik az, amely a 13. vers *mi a neved?* kérdésére felel, mondván: *Jahve... ez az én nevem mindörökre*. Így a 14. vers a szövegkörnyezetébe ékelődve megtöri annak egységét. De vajon milyen szándékkal illesztették szövegünkbe a 14a, majd a 14b verset? Úgy tűnik, hogy a 14a vers a 15. versben váratlanul felbukkanó Jahve tulajdonnév magyarázatát akarja adni; a 14b vers pedig kapcsolatot teremt Jahve és annak magyarázata között. A héber 'ehyeⁿ a létige (הָיָה), és a személyes névmás egyes szám első személyének (אֲנִי) összekapcsolódásából alakult ki.

Két megjegyzésünk van ezzel kapcsolatban:

1. A nyugati, görög-római kultúrkörre épülő elvont filozófiai gondolkodás gyökeresen különbözik a szemita (és általában a keleti) népekre jellemző konkrét gondolkodástól. A nyugati filozófia Isten önmagában való létezéséről, vagyis abszolút létéről beszél. Ez a szemlélet azonban

¹⁵ A zsidóság héber nyelvű szent iratainak Kr.e. III–II. századi, Alexandriában készült görög fordítása. A Septuagintát magyarul: 'Hetvenes'-nek is nevezik; rövidítése: LXX.

¹⁶ Így tesz Szent Jeromos a Biblia latin nyelvű fordításában, a Vulgátában: 'Dominus', majd ez alapján a későbbi népnyelvű fordítások is: 'Der Herr', 'Lord', 'il Signore', 'le Seigneur', 'Úr stb.

¹⁷ Ennek szakkifejezése: 'fascinosum et tremendum'.

ismeretlen a biblikus gondolkozásban. A héber *hāyā^h*, *yihye^h*, *y^ehī* létige sokkal inkább azt fejezi ki, hogy valaki ‘jelen van’, ‘kapcsolatban van’, ‘tevékenységben van’. Tehát ennek megfelelően kell értelmeznünk a Kiv 3 szövegét is.

2. A 3,14 versben háromszorosan szereplő *'ehye^h* nyelvtanilag szólva imperfectum alakban áll.¹⁸ De mit jelent ez a héber nyelvben, ahol nincsenek igeidők, csak aspektusok, vagyis csak a befejezetlen vagy befejezett cselekmény különíthető el? A héber létige imperfectum alakja tehát egyaránt kifejezi, hogy valaki ‘volt’, ‘van’, és ‘lesz’, ráadásul nem elvont jelenlétében, hanem a maga aktív, másokért élésében: *vagyok és leszek, miként mindig is jelen /érted voltam*.

A héber létigéből képzett tulajdonnév tehát nem annyira Isten abszolút, filozófiai létét, hanem személyes kapcsolatát és tettekétségét hangsúlyozza.

Milyen kapcsolat fedezhető fel a 14. versben háromszorosan is olvasható *'ehye^h*, és a 15. vers Jahve tulajdonnév között? Mivel a JHWH név a létige imperfectum, egyes szám harmadik személyű alakja, ezért jelentése a következőket tartalmazza: *tevékenységében jelen van és jelen lesz, aki mindig is jelen volt számokra/számokra*. A 14b vers tehát a Jahve név és annak magyarázata közötti híd szerepét tölti be.

ISTEN FÖLTÁRJA NEVÉT MÓZESNEK A SINAI HEGYEN

Isten több alkalommal is kinyilatkoztatta önmagát, szent nevének föltárása által. A Sinai szövetségkötésről szóló hagyomány-együttesben, a Kiv 33,18-23 szakaszban Mózes arra kéri Istent, hogy tárja fel előtte isteni dicsőségét (33,18: *וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה אֲתָּהּ כְּבֹדִי*), vagyis lényének lényegét, egész személyiségét. Isten meghallgatja Mózes kérését, de a kérés teljesítésének határt szab: Istent ‘színről színre’, arcába tekintve nem láthatja meg, vagyis Istent, a maga teljes isteni mivoltában nem szemlélheti senki emberfia, még a kiválasztott Mózes sem. A látás és a nem látás, a megpillantás és a nem szemlélés dialektikája¹⁹ jellemzi ezt a vallási tapasztalatot.

Mózes kérésére Isten – meglepő módon – úgy válaszol, hogy kimondja előtte a Jahve nevet (33,19). Isten tehát jelen van Mózes számára. Ez azonban nem Mózes érdeme, hanem Isten jóságából, irgalmából fakad; a következő mondatban ugyanis így szól az Úr: *Kegyves vagyok ahhoz, akihez akarok, – és megkönyörülök azon, aki nekem tetszik*.

Megfigyelhetjük tehát az Úr teljes szabadságát abban a tekintetben is, hogy kinek, mikor és milyen körülmények között tárja föl önmagát. A Kiv 3,14a versének *'ehje^h* *'ašer* *'ehje^h* kifejezése – a 33,19 vers fényében – így azt a jelentést is magában foglalja, hogy ‘aktív módon voltam, vagyok és leszek jelen mindazok számára, akiknek, ahol és amilyen módon akarok’.

A Jahve név tehát nem meghatározása Istennek, hanem jelzése annak, Akinek léte és hatalma felülmúlja az emberét. Ily módon a Jahve név is érintetlenül hagyja a szent Isten misztériumát, amennyiben kifejezésre juttatja teljes szuverenitását. Isten nem annyira azt adja tudtára Mózesnek, hogy kicsoda, hanem inkább azt, hogyan van jelen Izrael népe számára.

A Kiv 3. és 33. fejezeteinek tanulmányozása következtében megállapíthatjuk, hogy Mózes egyrészt kap feleletet kérdésére: *Jahve a nevem mindörökké* (3,15), másrészt Isten elutasítja, hogy teljesen föltárja neki önmagát; úgy tárulkozik föl előtte, ahogyan ő jónak látja. A Jahve név így egyaránt jelez közeledést és távolságtartást.

1. Isten határtalan kegyelméről és szeretetéről tesz tanúságot azáltal, hogy neve kinyilatkoztatásával közeledik az emberhez. Neve jelenlétet, életet, és azt az igazságot hordozza, hogy a szent Isten ura és üdvözítője népének; jelenléte nem hatástalan, hanem aktív és erőteljes.

¹⁸ A latin nyelv hat igeidőt különböztet meg: praesens (olvasok), imperfectum (olvastam), futurum simplex (olvasni fogok), perfectum (el-, kiolvastam), plus quam perfectum (el-, kiolvastam), futurum exactum (el-, ki fogom olvasni).

¹⁹ A dialektika szerint a dolgok összefüggnek, fejlődnek; minden dolog ellentétek egysége, ezen ellentétek szüntelen harcban állnak egymással, és éppen ez a harc a fejlődés mozgatója.

Nevének kimondásával választottjai iránti elkötelezettségét vallja meg. A Jahve név így érzékelhetővé teszi az Isten és népe közti kapcsolatot.

2. Ugyanakkor, a Jahve név föltárja Isten érinthetetlen, fölfoghatatlan, és senkivel össze nem mérhető mivoltát is. Isten szentsége és neve egyaránt hozzáférhetetlen az ember számára; senki emberfia nem birtokolhatja, és nem élhet vissza vele.²⁰ A parancsolatok között ezért egyaránt kiemelkedő helyet foglal el Istennek és nevének tisztelete (vö. Kiv 20,4.7; MTörv 5,6.11).

A Jahve név és a történelem

Az egyiptomi kivonulás történelmi eseménye néppé formálja Izrael fiait. Isten szabadító tettei közepette nyilatkoztatja ki önmagát: aki népe érdekében tevékeny, aki választottjai oldalán harcol: Seregek Istene =^עלוהים שׁבָּאוֹת (אלהים צבאות). Ezzel szorosan összefügg a Jahve név kinyilatkoztatása, hiszen abban is Isten örökké aktív jelenléte fejeződik ki. Jegyzetünk 3. fejezetében majd azt követjük nyomon, hogy Isten kinyilatkoztatott nevének jelentése, miként mutatkozik meg a választott nép történelme során.

A Jahve-név újdonsága és folyamatossága a történelemben

A Jahve-név kinyilatkoztatása fölbecsülhetetlen érték volt Izrael számára. Az elohista (E) és a papi (P) hagyomány-réteg szerint Isten először Mózesnek tárta föl a Jahve nevet, vagyis az isteni kinyilatkoztatás új eleméről tanúskodnak. A papi hagyomány-réteghez tartozó egyik szöveg kimondottan is megfogalmazza, hogy a pátriárkák nem ismerték a Jahve nevet (vö. Kiv 6,3), tehát ennek kinyilatkoztatása fordulópontot hozott az üdvösségtörténetben.²¹

Ugyanakkor a Kiv 3,15 verse a folytonosságról tanúskodik: *Az ÚR, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene...*, vagyis Jahve nem más, mint az atyák Istene. Sőt, a jahvista hagyomány (J) olyannyira a folyamatosság híve, hogy már az emberiség harmadik nemzedékét is úgy mutatja be, mint akik Jahve néven ismerik Istent (Ter 4,26). Történelmileg ugyan ez nem lehet helytálló, de teológiailag kifejezi, hogy a Mózesnek adott kinyilatkoztatás nem egy új istentől ered, hanem azonos azzal, aki az emberiség teremtője. A jahvista szerző(k) tudatosan egyetlen vezérfonalra fűzik fel az üdvösségtörténet korszakait (az emberiség őstörténete: Ter 1-11; a pátriárkák kora: Ter 12-50; Izrael népének, majd a zsidóságnak történelme); Isten állandó jelenléte és üdvözítő tettei jelentik ezt a vezérfonalat. Ennek megfelelően, ebből a logikából fakadóan a jahvista a kezdetektől fogva egyazon névvel illeti Istent.

Jahve és a többi nép istenei

Izrael hite az egyiptomi kivonulás történelmi eseményének csodálatos megtapasztalásán alapszik, és így gyökerében különbözik minden más nép vallásosságától. Izrael fiai egyrészt azt tapasztalták meg, hogy az Isten-ember kapcsolatának Isten a kezdeményezője, és nem az ember; másrészt Isten az emberi történelemben tárja föl önmagát, vagyis az (egyéni és közösségi) történelemben fölfedezhető az élő és tevékeny Isten. Ezzel ellentétben más népeknél az ember kezdeményezése²² lesz a döntő; másrészt az istenségeket a természet erőin keresztül ismerik föl.²³ Míg Izrael népe Istent személynek ismerte meg, akivel párbeszédet lehet folytatni,²⁴ addig a

²⁰ Az istenség nevének ismerete más népeknél azt eredményezte, hogy mágikus kifejezésként az isteneket ezzel próbálták cselekvésre kényszeríteni.

²¹ Ennek következtében az atyák Istenét a Szentírás Elohim (אלהים) névvel illeti, és csak szent nevének kinyilatkoztatása (E hagyomány-réteg a Kiv 3; P hagyomány-réteg a Kiv 6) után nevezi Jahvének.

²² Az ember alapvetően vallásos mivoltából fakadóan keresi az Istent. Istenről mindenkinek van valamiféle elképzelése, amely azonban a kinyilatkoztatás fénye nélkül csak sötétben tapogatózás.

²³ A zsidóságon kívül nem ismerünk egyetlen olyan népet sem, ahol a történelmi tapasztalat ilyen döntő módon járult hozzá az istenkép kialakulásához.

²⁴ Így volt ez már Ábrahám meghívásától kezdve.

környező (mezopotámiai, kánaáni, egyiptomi) istenségek a természet ismeretlen erőinek megszemélyesítései.

A Jahve-név jelentésváltozása Deutero-Izajásnál

A babiloni fogság helyzetének megfelelően az Izajás 40-55. fejezeteinek szerzője Jahve-Isten transzcendenciáját hangsúlyozza. Jahve felülmúl minden evilági hatalmat és erőt, és így ő az abszolút létező: *...én vagyok; előttem isten nem alkottatott, és utánam sem lesz soha... Ti vagytok a tanúim – így szól JHWH –, hogy én Isten vagyok (43,10.13).* Ily módon a Jahve szó üdvtörténeti tapasztalatból származó eredeti jelentése áttevődik a 'változatlan létező' megnevezésére. Néhány évszázaddal később a Szeptuaginta szövege már kizárólag ezt az értelmezést²⁵ hordozza, mondván: *...én vagyok, aki van (Kiv 3,14: kai. eipen o qeoj proj Mwushh egw, eimi o wn),* amelynek filozófiai jelentéstartalma szegényebb, mint annak héber eredetije.

A Jahve-név egyetemessége

Olvashatunk arról is, hogy Isten azzal a céllal tárta föl a Jahve-nevet Izraelnek, hogy rajtuk keresztül azután más népek is megismerhessék, és így az egész világ megismerje őt és üdvözüljön.

A Jahve-név és az Újszövetség

A Jézus-név (Ihsouj) a héber jēšua' (ישוע) hellénizált alakja, ami pedig a 'jahve a szabadítás'-t jelentő j^hōšua' (יהושוע) rövidített alakja. Az ószövetségi időkben Izrael fiai között a legkedveltebb nevek egyike. Papok, leviták és mások viselték (pl. Ezd 3,2.8: Jesúa főpap, illetve ez a neve Mózes utódjának, Józsuénak is). Isten akaratából Jézus a neve a Megváltó Krisztusnak. Az angyal szavai (Mt 1,21) a név jelentésére utalnak: *ő szabadítja meg népét* – de nem politikai ellenségeitől, hanem – *bűneitől*. Jézus Krisztus kortársai között még gyakori a név, majd hamarosan, a zsidóság Krisztussal szemben tanúsított magatartásából következően megszűnt a használata. A hívők számára ez a név az üdvösség (vö. Csel 4,12), és ugyanolyan tisztelet tárgya, mint Isten neve.²⁶

Az evangéliumok, de különösen János evangéliuma előszeretettel idézi Jézus ajkán az *én vagyok* kifejezést,²⁷ hogy ezáltal is kifejezésre juttassa azt a meggyőződését, hogy Jézusban megvalósult Isten teljes és végleges kinyilatkoztatása.

²⁵ Minden fordítás szükségszerűen egyben értelmezés is.

²⁶ HAAG, Herbert: *Bibliai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest 1989, 839-840.

²⁷ Többek között például: *én vagyok, ne féljete* (Mk 6,50: egw, eimi\ mh. fobeiſqe); *Ismét eljövök, és magam mellé viszlek titeket, hogy ahol én vagyok, ott legyetek ti is* (Jn 14,3: pa\l in ercomai kai. paralhmyomai umaj proj emauton(iħa opou eimi. egw. kai. umeij hte); *Én vagyok az út, az igazság és az élet* (Jn 14,6: VEgw, eimi h' odoj kai. h' al hgeia kai. h' zwh); *Én vagyok az igazi szőlőtő* (Jn 15,1: VEgw, eimi h' ampel oj h' al hqinh); *Atyám, azt akarom, hogy akiket nekem adtál, azok is ott legyenek velem, ahol én vagyok* (Jn 17,24: Pa\ter(oj dedwkaj moi(qelw iħa opou eimi. egw. kakeiħoi wsin metv emou); *megmondtam nektek, hogy én vagyok* (Jn 18,8: Eipen umih' oti egw, eimi).

III. FEJEZET:

IZRAEL NÉPÉNEK TÖRTÉNELEMSZEMLÉLETE

1. RÉSZ: A SEMITA GONDOLKODÁS IDŐFOGALMA

‘Mi az idő? Ha senki nem kérdezi tőlem, akkor tudom. Ha azonban a kérdezőnek meg kell magyaráznom, akkor nem tudom’ – vallja meg az időfogalommal kapcsolatos nehézségét az V. századi nagy bölcselelő, Szent Ágoston,²⁸ és – mint a továbbiakban láthatjuk – meglátásával nincsen egyedül.

Az Európában elterjedt, elvont filozófiai fogalmakra építő gondolkodás lényegesen különbözik a keleti, és így a semita népekre jellemző szemlélettől. Így van ez az időről alkotott fölfogással is, ami arra figyelmeztet bennünket, hogy a bibliai szövegekben olvasott ‘idő’-vel kapcsolatos kifejezéseket is ne nyugati, hanem keleti emberre jellemző felfogással próbáljuk megközelíteni.

A nyugati és a keleti fölfogás közötti különbség

A nyugati szemlélet szerint az idő minden eseményt megelőzően és függetlenül, ‘a priori’ létezik.²⁹ Olyan ez, mint egy egyenes, amelyet szükségszerűen föltételezünk ahhoz, hogy a történelem eseményeit megjelölhessük rajta.

Izrael népének szemlélete azonban alapvetően különbözött a fenti szemlélettől. A keleti népek egyike sem gondolkodott olyan abszolút és elvont fogalmakkal, mint a nyugatiak. Lássunk néhány példát arra, hogy a Biblia milyen időfogalommal gondolkodik:

- a gyógyulás ideje* (Jer 8,15)
- az aratás ideje* (Jer 50,16)
- ideje a jószágok betelérésének* (Ter 29,7)
- a szülés ideje* (Ter 38,27)
- a gyümölcsstermés ideje* (Zsolt 1,3)
- ideje a jóllakatásnak* (Zsolt 104,27)
- az evés ideje* (Rút 2,14)
- ideje annak, hogy elhagyja őt az ÚR* (Mik 5,2)
- a kérék betakarításának ideje* (Jób 5,26)
- a szerelem ideje* (Ez 16,8)

Még sok más bibliai példát is sorolhatnánk, amelyben az ‘ēt (עֵת) szóval találkozunk, amit ugyan ‘idő’-vel fordítunk magyarra, de mégsem azonos a mi elvonatkoztatott időfogalmunkkal. Példáink arra mutatnak rá, hogy a Biblia mindannyiszor bizonyos konkrét időszakokról, időperiódusokról beszél. A bibliai időfogalom tehát soha nem abszolút, hanem relatív, vagyis mindig relációban, kapcsolatban áll valamilyen konkrét eseménnyel. A keleti gondolkodás nem beszél időről a maga elvont *a priori* mivoltában, hanem csak az eseményeknek van meg a maga ideje. A semita, és általában a keleti népek gondolkodásában az idő nem üres valóság, hanem

²⁸ Így vall Szent Ágoston, majd folytatja: ‘Mégis nagy merészen állítom: tudom, ha semmi el nem múlt, nem beszélhetnénk múlt időről, ha semmi nem következne, nyomát sem lennének jövő időnek, és ha semmi sem volna jelen, hiányoznának akkor a jelen idő. Ámde miképpen van ez a két idő, múlt és jövő, ha a múlt már nincsen és a jövő még nincsen? A jelen pedig, ha mindig jelen maradna, s nem zuhanna a múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság.’ AUGUSTINUS A.: *Vallomások*, XI. könyv, XIV. fejezet, Gondolat, Budapest 1982, 358-359.

²⁹ Immanuel KANT ezt a következőképpen fogalmazza meg: ‘Az idő nem valamiféle tapasztalatból elvonatkoztatható, empirikus fogalom. Mert nem észlelhetnők magát az egyidejűséget vagy egymásutániságot, ha nem rendelkezünk *a priori* módon az idő képzetével... Az idő szükségszerű képzet, minden szemlélet alapja... Csakis benne létezhetnek valósággal a jelenségek. Ez utóbbiak kivétel nélkül eltűnhetnek, de maga az idő (mint lehetőségük általános föltétele) nem küszöbölhető ki.’ – *Tiszta ész kritikája*, 1. rész 4.§. 1-2.

mindig tartalommal van teli: az eseményekhez időt, az időkhöz eseményeket rendelhetünk. Az időt az akkor történt eseményekről lehet elnevezni.

Az időt kifejező másik héber szó a yôm (יּוֹם). Az ószövetségi Írásokban ennek háromféle jelentésével találkozunk: 1) az éjszakával ellentétben a hajnaltól napnyugtáig terjedő nappali időszak kifejezésére; 2) a 24 órából álló naptári nap jelölésére; 3) és sok esetben az 'ēt-hez hasonlóan egy konkrét eseményhez kötődő, relatív időről van szó, például: *azon a napon* (בַּיּוֹם), *amikor az Úristen megalkotta a földet és az eget* (Ter 2,4).

Tehát mind az 'ēt, mind a yôm egy konkrét időszakot jelöl. Nem meglepő ez számunkra sem, amikor a zsoltároshoz hasonlóan a természet ritmusáról szólunk: *...a folyóvíz mellé ültetett fa idejében megtermi gyümölcsét...* (Zsolt 1,3). A természetben mi is megtapasztaljuk, hogy a gyümölcsstermésnek vagy a lombhullatásnak megszabott ideje van, de az izraeliták számára ez nem csak a természettel van így, hanem minden emberi tevékenységnek, sőt érzelemnek is megvan a maga ideje:

*Mindennek megszabott ideje van,
meg van az ideje minden dolognak az ég alatt.
Megvan az ideje a születésnek, – és megvan az ideje a meghalásnak.
Megvan az ideje az ültetésnek, – és megvan az ideje az ültetvény kitépésének.
Megvan az ideje az ölésnek, – és megvan az ideje a gyógyításnak.
Megvan az ideje a rombolásnak, – és megvan az ideje az építésnek.
Megvan az ideje a sírásnak, – és megvan az ideje a nevetésnek.
Megvan az ideje a gyászoknak, – és megvan az ideje a táncnak.
Megvan az ideje a kövek szétszórásának, – és megvan az ideje a kövek összerakásának..
Megvan az ideje az ölelésnek, – és megvan az ideje az öleléstől való tartózkodásnak.
Megvan az ideje a megkeresésnek, – és megvan az ideje az elvesztésnek.
Megvan az ideje a megőrzésnek, – és megvan az ideje az eldobásnak.
Megvan az ideje az eltépésnek, – és megvan az ideje a megvarrásnak.
Megvan az ideje a hallgatásnak, – és megvan az ideje a beszédnek.
Megvan az ideje a szeretetnek, – és megvan az ideje a gyűlöletnek.
Megvan az ideje a háborúnak, – és megvan az ideje a békének.*

(Préd 3,1-8)

A fenti tanító költemény első verse elméletben, míg a következő hét verse hétszer két ellentétpárban fogalmazza meg ugyanazt a gondolatot:

1. minden megtörténő eseménynek (Istentől) meghatározott ideje van;
2. két ellenkező dolog nem történhet egyszerre.

A bibliai nyelvezetnek sajátossága, hogy az időről képes többes számban is beszélni. Lássuk például az Úrhoz fohászoló zsoltáros szavát: b^eyād^ekā 'ittötay (31,16: בַּיּוֹמֵי עֵתָי), amit szó szerint így fordítanánk: *kezedben az én időim*. Az idők sokasága sok-sok, tartalommal megtöltött időszak konkrét egymás utánját, így az egész emberi életet fejezi ki, tehát jogosnak látszik a következő magyar fordítás: *kezedben van életem /sorsom*.³⁰ A 'végzet' szó itt nem volna megfelelő, mert ez inkább a görög drámák pogány szemléletét sugallná, ahol a végzet a felsőbb erők által meghatározott, s az ember számára meg nem változtatható, szükségszerűen bekövetkező események sorát jelenti. A 'végzet' fogalma egyetlen egyszer fordul elő a Bibliában, akkor is negatív beállításban:

*Ti, akik elhagytátok az Urat,
elfeledkeztek szent hegyemről,
a szerencse-istennek terítetek asztalt,
a végzet-istennőnek öntötök italáldozatot...*

(Iz 65,11)

A Biblia népe és a Bibliából imádkozni tanuló hívő ember megtanulja, hogy ne rettegve tekintsen a végzetes jövőbe, hanem személyes kapcsolatban éljen a gondviselő Istennel.

³⁰ A szöveg helyes értelmezésében eligazításul szolgálhat, hogy a LXX fordításában a megfelelő versben a kairoj és nem a kronoj szó többes számú alakját találjuk.

Az időre vonatkozó másik megjegyzés

Az időről alkotott nyugati szemlélet eszkatológikus, vagyis az emberiség egy jövőbeli, nem teljesen körvonalazott, de végpont felé halad. Európában szó szoros értelemben eszkatológikus szemlélete volt a középkori embernek, de a reneszánszal megkezdődő szekularizáció ellenére mindig valamiféle jövőbe tekintett az újkori, majd korunk embere is.³¹

Ezzel ellentétben a jahvista-hagyományrétegben olvasható, legősibb bibliai szövegek nem csak nem ismerik az eszkatológikus időfogalmat, hanem – úgy tűnik – kimondottan szembehelyezkednek ezzel a szemlélettel:

*Amíg csak föld lesz, nem szűnik meg
a vetés és az aratás,
a hideg és a meleg,
a nyár és a tél,
a nappal és az éjszaka.*

(Ter 8,22)

A jahvista vízözön-elbeszélés utolsó verse kifejezi Isten elhatározását: az özönvíz után Jahve új kezdettel ajándékozza meg Noét és annak leszármazottait megígérve nekik, hogy az élet folytatódik a földön.

Hogyan értsük a Ter 8,22a verset? Fordításaink szövege azt sugallja, hogy Isten ígéretének időbeli határa van. A héber szöveg azonban nem enged semmiféle félreértést: 'öd kol-y^hmê hā'areš (עַד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ), vagyis *amíg az idők a földön* kifejezés a Zsolt 31,16 vers fényében azt jelenti, hogy 'míg világ a világ'.

A Ter 8,22b vers az előtte álló félverset egészíti ki, amikor négy ellentétpárt sorol föl. Tudni való, hogy Palesztínában az ősz és a tavasz néhány hétből áll csupán, és így igazából csak két évszak váltakozik, amelynek megfelel a vetés és aratás, a hideg és a meleg időszak. Ráadásul a semita gondolkodás szerint az ellentétes fogalompárok a teljességet fogalmazzák meg. Ennek megfelelően kell értenünk a Ter 2,17 versében olvasott isteni parancsot is:

*Az Úristen ezt parancsolta az embernek:
a kert minden fájáról szabadon ehetsz,
de a jó és a rossz tudásának fájáról nem ehetsz,
mert ha eszel róla, meg kell halnod.*

A jó és a rossz itt elsődlegesen nem erkölcsi értelemben szerepel, hanem mint két ellentétes, egymást kiegészítő fogalompár, amely a mindentudást fejezi ki.

Az ellentétes fogalompár teljességet kifejező mivoltát a következő példán még egyértelműbben megfigyelhetjük:

*Absalom egyetlen szót sem váltott Amnonnal,
sem rosszban, sem jóban.*

(2Sám 13,22)

A Ter 8,22b versben olvasható ellentétes fogalompárok tehát pontosan a megújított szövetségkötés időbeli határtalanságát fogalmazzák meg.

A Biblia legősibb, jahvista hagyomány-rétege az időnek olyan ciklikus felfogását tükrözi, amely a környező, természeti népek szemléletét is jellemezte.

2. RÉSZ: IZRAEL NÉPÉNEK TÖRTÉNELMI TUDATA

Az előzőekben megfigyelhettünk, hogy a legősibb időkben Ábrahám utódainak az időről alkotott fölfogása a környező, természeti népekhez hasonlóan ciklikus volt. A természet szüntelen visszatérő ritmusának megfelelő idő-elképzelés azonban a Kr.e. XII. századtól

³¹ Az egzisztencialisták és a marxisták egyaránt igyekeztek fölvázolni egyfajta (immanens) jövőképet. A hitetlenek ezzel kapcsolatos egyik legnagyobb problémáját fogalmazza meg Albert CAMUS a *Pestis* című novellájában.

fokozatosan átalakult, és néhány évszázad múltán kizárólag a lineáris, a végső beteljesedés felé haladó történelemszemlélet lesz jellemző Izrael népére.

Az ünnepek

Láttuk, hogy a semita népek időfelfogásában az idő nem absztrakt, 'a priori' fogalom, hanem egy-egy konkrét eseményhez kötődő időről lehet csak beszélni. Ilyen értelemben Izrael számára az ünnepek azok az idők, melyeket maga Jahve tölt be önmagával. A zsoltáros azért ujjong, mert az ünnep alkalmat ad arra, hogy a hívő ember fölismerje Isten jelenlétét:

*Ez az a nap, amelyet az ÚR elrendelt,
vigadozzunk és örüljünk ezen!*

(Zsolt 118,24)

A legjobb példa a szombat megünneplése: az Úristennek szentelt és fenntartott napot Jahve békéje, a šālóm (שָׁלוֹם) tölti be. Aki megtartja a szombatot, az elővételezve részesül az isteni életben:

*Bizony, jobb egy nap a te udvaraidban,
mint máshol ezer.
Jobb az Isten háza küszöbén állni,
mint a bűnösök sátraiban lakni.*

(Zsolt 84,11)

A pászka ünnepének eredete nagyon régi időkre nyúlik vissza: a nomád és félnomád legeltető pásztorok a tavaszi napéjegyenlőséget követő holdtöltekor megünnepték a téli időszak elmúltát, s a téli legelőt fölváltották a nyári legelővel. Veszélyes volt ez az éjszaka, mert az öldöklő, pusztító démon, a gonosz lelket megszemélyesítő mašhit angyal gyakorta bajba sodorta a legelőváltást. Ezért azt megelőző éjszakán a pásztorok összegyűltek, hogy egy egyéves, hibátlan, him bárányt fölláldozzanak, vérét fölfogják és az akol bejáratának szemöldökfáját és a sátortartó rudakat meghintsek vele. Ezzel a jellel kívánták távol tartani az öldöklő angyalt. Valószínűleg az Adriai tenger partján 'sirokkó'-nak nevezett keleti, száraz, meleg széllel volt összefüggésben, amely a tavaszi napéjegyenlőség idején pusztítóan tombolt végig ezen a területen, amely egyetlen éjszaka alatt minden életet megölt a legelőn (növényzet kiégése, állatok eltűnése, emberek halála). A pátriárkák és utódai tehát már az egyiptomi tartózkodásuk előtt ismerték ezt a pászka-ünnepet.

A kovásztalan kenyerek ünnepe nem a nomád, hanem a letelepedett népek életmódjához, a földműves életformához kötődik. Évközben, amikor a kánaáni asszonyok kenyeret sütöttek, a megkelt tészta egy kis részét mindig félretették, hogy a másnapi tésztát ez a kovász kelessze meg. Az árpa első aratása napján azonban a régi kovászt kidobták, hogy az új termésből készült első lisztet kovásztalanul egyék meg. Ez a teljes újrakezdés jeleként szolgált.

Az aratási ünnepet hetek ünnepének is nevezik, mert hét héttel, mintegy ötven nappal a pászka után (innen ered a görög pentekosthj = 'pünkösdi' elnevezés) ülték meg, amikor a búzaaratás első zsengeit aratták le.

A betakarítás és szüret ünnepe eredetileg szintén a kánaáni népek földműves gyakorlatához kötődött. Az olajfa termésének begyűjtése és préselése, a szőlőszüret olyan ünneplést vont maga után, amelynek folyamán hálát adtak az istenségnek.

Tehát mindhárom földműves ünnep a természet ciklusához igazodik: kovásztalan kenyerek ünnepe tavasszal, az aratás a nyár elején, és a szüret ősszel. Amikor az izraeliták az ígért földjére léptek még csak a félnomád életmódjukhoz kötődő pászka-lakomát ülték, és csak palesztinai letelepedésük után veszik át a kánaáni népektől a földműves életformához kötődő ünnepeket; egyúttal mindhárom ősi ünnepet – történelmi tapasztalataik fényében – Jahve tetteire való emlékezéssé formálják ('historizálják'):

*Ügyelj az Abib hónapra, és tarts pászkát Istenednek, az Úrnak,
mert az Abib hónapban hozott ki téged Egyiptomból Istened, az ÚR, éjjel.*

(MTörv 16,1)

Amint láttuk, a pászka-lakoma eredete az ősi időkre nyúlik vissza, ami a Kr.e. XII. századtól új jelentéssel gazdagodik. Annak idején a nyáj oltalmáért esedeztek a pátriárkák és utódaik; az egyiptomi kivonulás előestéjén Izrael fiai saját magukért kérik Jahve oltalmát, majd a csodálatos szabadulás megtapasztalása után évről évre elsősorban ez utóbbi történelmi eseményre emlékeznek. Miként a legelőváltás éjszakája, úgy a jobb haza reményében a védelmet jelentő birodalom elhagyása is sok veszélyt rejtett; a rettegésben tartó öldöklő angyala most a félelmetes egyiptomi hadsereg konkrét valóságában fenyegeti létüket. A legelőváltás is útra indulást jelentett, itt is hasonlóról van szó, de ez már nem periodikus, hanem lineáris, vagyis az ígéret földje felé veszik útjukat.

A pászka megünneplési liturgiája is átalakul az évszázadok során: összekapcsolódik a kovásztalan kenyerek ünnepével.³² Az Istennek áldozott hibátlan, egyéves, hímbarányt keserű salátával és kovásztalan kenyérral együtt közösen fogyasztja el az ünneplő nagycsalád, miközben az egyiptomi kivonulás éjszakájára emlékeznek. Felővezett ruhában, saruval a lábukon, bottal a kézben fogyasztják a pászka-lakomát, hiszen az új nemzedék is évről évre át akarja élni, ami annak idején megtörtént: Isten parancsára sietve útra indulni, s megtapasztalni Jahve szabadító erejét.

Tartsd meg a kovásztalan kenyér ünnepét!

Hét napon át egyél kovásztalan kenyeret, ahogyan megparancsoltam neked,

az Abib hónap megszabott idején, mert akkor jöttél ki Egyiptomból.

(Kiv 34,18; vö. 23,15)

Az eredetileg két különböző ünnep összekapcsolódásának (MTörv 16,1-17) egyik oka lehet az időbeli egybeesés: a nomád életmódot folytató pásztorkodó törzsek az első tavaszi holdtöltekor ülik meg a pászka-lakomát, a földművelő népek pedig nagyjából ezekben a hetekben ülik a kovásztalan kenyér ünnepét. A két ünnep összekapcsolódásának másik oka, hogy a pászka-lakomának amúgy is részét képezi a sietség és az indulásra készség kifejezéseként a keletlen kenyér fogyasztása. A történelmi emlékezésben így fedésbe kerül az elindulás és a megérkezés, a még Egyiptomban fogyasztott utolsó kovásztalan kenyér és az ígéret földjének első terméséből készült kovásztalan kenyér. Így ezentúl Izrael fiai a pászka-lakomában ünneplik Jahve szabadító tetteit, melyeket a kivonulás- és a honfoglalás-hagyomány őrzött meg.

A honfoglalás és letelepedés után a kánaánita népek aratási és szüreti ünnepét is átveszik az izraeliták:

Tartsd meg a hetek ünnepét, amikor búzád első termését aratod;

és a betakarítás ünnepét is az esztendő fordulóján!

(Kiv 34,22; vö. 23,16)

A kovásztalan kenyér ünnepéhez hasonlóan mindkét ünnepet 'historizálják': A termény-betakarítás és szüret ünnepe fokozatosan a pusztai vándorlás történelmi emlékezéseként 'sátoros ünneppé' alakul.

Vegyetek magatoknak az első napon nemes fákról való gyümölcsöt,
pálmaágakat, sűrű lombú faágakat és fűzfagallyakat,

és örvendeztetek hét napon át Istenetek, az ÚR előtt.

Így ünnepeljétek meg ezt az ÚR ünnepeként minden esztendőben hét napon át.

Örök rendelkezés legyen ez nemzedékről nemzedékre.

A hetedik hónapban ünnepeljétek ezt.

Sátrakban lakjatok hét napig, sátrakban lakjék Izraelben minden bennszülött.

Hadd tudják meg utódaitok, hogy sátrakban adtam lakást Izrael fiainak,

amikor kihoztam őket Egyiptomból.

Én, az ÚR, vagyok a ti Istenetek!

(Lev 23,40-43)

³² E két ünnep Jézus korában már szétválaszthatatlan egységet képez; erről lásd: Mk 14,1.

A babiloni száműzetés utáni időktől kezdve pedig a 'hetek', vagyis pünkösdi ünnepe a Sínai szövetségekötés és törvényhozás emléknapjává alakul.³³

A fentiekben végigkísértük, hogy az eredetileg nomád vagy földművelő életformához kötődő pogány ünnepek miként kapcsolódtak össze egy-egy történelmi eseménnyel. Pontosan az ünnepek történelmi emlékezéssé alakítása eredményezte azt, hogy az izraeliták a környező népek termékenység- mítoszaitól határozottan elkülönültek, és a világ első népeként szakítottak a természet rendjéből vett ciklikus idő-fogalommal, vagyis történelmi szemléletre tettek szert.

Az ünnepek historizálásával kapcsolatban tisztáznunk kell a 'történelem' fogalmát. A profán történelemmel foglalkozók egy-egy múltbeli eseményt írnak le, míg az izraeliták történelemszemlélete nem ragad le a múltnál, hanem annak hatástörténetét mutatja be. Másrészt a Biblia népe Jahve kezét látja a történelmi tények mögött; az események földidézésével minden idők nemzedéke újra meg újra átélheti Isten szabadító, gondviselő, stb. erejét.

A múlt történelmi eseményeit az istentiszteletek alkalmával élte át az izraelita közösség. A leírásokban szereplő zākār (זָכַר) ige és abból képzett zikkārōn (זִכְרֹן) főnév nem pusztán szellemi, értelmi visszaemlékezést jelent egy múltbeli eseményre, hanem sokkal inkább annak aktív átélését. A liturgia résztvevői azzal a szándékkal és tudattal idézik föl Jahve nagy tetteit, hogy ezáltal velük is ténylegesen megtörténik az, amit ünnepelnek. Az izraeliták őseinek egyiptomi csodás szabadulása egyszeri történelmi tény ugyan, de a liturgikus megemlékezés által a későbbi nemzedékek tagjai is sajátjukként élik át. Ebben az értelemben is igaz, hogy a választott nép története az Egyház életét készíti elő: az eukarisztia szintén egyszeri eseményt tesz jelenvalóvá.³⁴

A történelmi szemlélet kialakulása Izraelben

A nomád illetve a földműves ünnepek történelmi emlékezéssé alakítása jelentette Izrael számára saját történelmi létének megértését. A letelepedés évszázadaiban (a XII–XI. századokban) a 12 törzs sokáig egymástól függetlenül alakította életét, s így az istentiszteletek helye és rendje is különbözött. Minden törzs saját szentélyében és sajátos liturgia szerint idézte föl Isten velük művelt nagy tetteit. Tudomásunk van arról, hogy a Jerikó melletti Gilgal adott helyet a sikeres honfoglalást földidéző ünneplésnek, Szichem a Sínai hegyhez kötődő szövetségekötés-hagyomány őrzésének, Bétel pedig a pátriárkai hagyomány továbbadásának szentélye. Amint a fentiekben említettük, a Jahve szabadítására emlékeztető pászka és a pusztai vándorlást földidéző sátoros ünnep nem kötődött szentélyekhez, hanem meghitt családi légkörben ünnepezték.

Fontos látni, hogy a Kr.e. XI. században még egymástól elszigetelten, a különböző szentélyekben és a családok sokaságában emlékeztek meg Jahve egy-egy nagy tetteről, arról, amit az a törzs átélt. Később, az izraelita törzsek közti politikai-kulturális kapcsolatok növekedése eredményeképpen fölfedezték, hogy egymást követő történelmi eseményeknek voltak tanúi. Előbb az egymás mellett letelepedő törzsek, majd a X. századra fokozatosan az összes törzs a különböző vallási hagyományokat megismerte és magáévá tette, vagyis azzal a tudattal ünnepelte, mint ha ők is részesei lettek volna. A szétszórt hagyományok így időrendi és logikai besorolást kaptak: például a pusztai vándorlást csak a kivonulás következményeként és a honfoglalás előzményeként lehet ünnepelni; a pátriárkáknak szóló ígéretekéről pedig ezután csak a honfoglalás mint az ígélet földjének birtokbavétele, vagyis a beteljesedés távlatában van értelme szólni. Így a Sínai hegyhez kötődő kinyilatkoztatás-hagyomány a pusztai vándorlás-hagyományba illeszkedik. Tehát minden esemény, amit az egyes törzsek átéltek, és egy ideig maguk körében ünnepezték, egy teljesebb képnek alkotja részét. A részletek egymással

³³ A babiloni száműzetés után néhány másodlagos ünnep jelenik meg: Purim (Eszt 9,26; vö. 2Mak 15,36k), valamint a jeruzsálemi templom újrászentelésének napja (1Mak 4,52-59; 7,49; 2Mak 10,5k; 15,36k).

³⁴ Jézus megismételhetetlen és fölülmúlhatatlan önátadását teszi jelenvalóvá az Egyház minden nemzedék számára, a föld bármely pontján.

kapcsolatban állnak és szerves egységet alkotnak. Az így létrejövő egész viszont nem egyszerűen az egyes történelmi események összegzése, hanem egységet alkotva minőségileg többről van szó.³⁵

Izraelben fokozatosan így született meg a történelem fogalma. Az izraeliták megértették, hogy Isten gondviselő tetteinek sorozata alkotja népük (üdvösség-) történetét.³⁶ Az események sorozata önmagában még nem volna történelem; a történelmi tudat akkor alakul ki, amikor 'Jahve keze nyomát' fölfedezik a velük történt eseményekben. 'Az idő' így olyan időszakok egymásutánja, amelyben kitapintható az Úr működése. Az események együttes sokaságán kívül a történelem fogalmához az a plusz is hozzátartozik, hogy Isten tervét, szándékát is kitapinthatjuk belőle. A történelem így alkot szerves egységet, amelyben az egyes események részt kapnak. E szerint csakis Isten örök és gondviselő tervének szempontjából van értelme az egyes események értékelésének, vagyis a szó teljes értelmében nem létezik profán történelem,³⁷ hanem végső soron csak az üdvösség történelméről beszélhetünk.

Izrael történelem-szemlélete tehát Jahve és az ő népe élő kapcsolatán alapszik. A választott nép történelme elszakíthatatlan Istentől, tehát megérteni is csak e dinamikus kapcsolat tanulmányozása szempontjából lehetséges.

Összefoglalás

A fentiek összefoglalásául megfogalmazhatjuk azt a lényegi különbséget, ami a modern, nyugati, profán történelem-fogalmat megkülönbözteti a Isten népének történelem-fogalmától: bár mindkettő lineáris szemléletű, de míg az előző *a priori*-nak tekinti az időt és erre illeszti rá az eseményeket, addig a másik az emberiség üdvösségét alakító isteni építőmester tevékenységének egységet teremtő szálára fűzi föl az üdvtörténet eseményeit.

3. RÉSZ: TÖRTÉNELEMÍRÁS IZRAELBEN

Jahve történelmi tettei alkotják az izraeliták hitének alapját. Izrael hite azokban a történelmi eseményekben gyökerezik, amelyekben megtapasztalták Jahve működését. Az ember mindig igyekezett kifejezésre juttatni, hogy miben áll hite. Az Egyház ősi hitvallási formuláihoz hasonlóan, évszázadokkal korábban már Izrael népe is újra meg újra megfogalmazta közös hitét. A legrövidebb ilyen formula lehetett a legősibb:

*Én, az ÚR, vagyok a te Istened,
aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából.
(Kiv 20,2; vö. Óz 11,1)*

A legősibb hitvallás Jahve szabadító és teremtő erejét vallja meg, amely az egyiptomi szolgaságból kivezette és néppé formálta választottjait. Egy másik hitvallás a pátriárkáknak szóló ígéretről tanúskodik. Egy harmadik hitvallási formula szerint Jahve adta népének Kánaán földjét.

³⁵ Ezt a jelenséget a német pszichológiai szakirodalom 'Gestalt' néven illeti. Max WERTHEIMER, Wolfgang KÖHLER és Kurt KOFFKA 1920-as években, Berlinben megjelent művében így ad meghatározást a Gestalt fogalmáról: „A Gestalt olyan jelenségek és elemek együttese, ahol mindegyik alkotóelem megtartja, és csakis az egészszel együtt és az egész által őrzi meg sajátos mivoltát.” Nem a mennyiségi összességről, hanem a minőségi egységről van szó. Példaként elgondolhatjuk, hogy egy elkészült ház nem csak az építőanyagok sokaságából, hanem az építész tervéből is áll; máskülönben csak úgy nézne ki, mint a bontott anyag egy építkezési területen. Ez a szemlélet a teológia részterületei és segédtudományai tanulmányozásakor is elengedhetetlen, hogy el ne vesszünk a részletekben, hanem bármiben el is merülünk, az egész szerves részeként tudjuk magunkat és munkánkat.

³⁶ Később megértik, hogy saját történelmük egy teljesebb, az emberiség (üdv-) történetének egészébe illeszkedik, és annak alkotórészét képezi. Ezért kerül az 'östörténet' (Ter 1–11) az Ábrahám kiválasztásával kezdődő pátriárkai hagyomány elé.

³⁷ Ez csak bizonyos események bizonyos szempont szerinti felsorolását és véges értékek szempontja szerinti értékelését jelenti (pl. osztályharc alakulása és a gazdasági növekedés mértéke; csaták, háborúk sorozata egy nép térhódítását illetőleg, stb.). Ha e részletek tanulmányozása nem jut odáig, hogy a maguk integráns szerepét az (üdvösség-)történelem egészébe is beillesse, akkor csak tehetetlenül ül egy adathalmaz romjain.

Ismét más hagyományból ránk maradt hitvallás szerint Jahve vezette népét a pusztaságban; vagy Jahve szövetséget kötött népével a Sínai hegyen. Tehát mindegyik hitvallási formula egy-egy történelmi eseményt sűrít magába.

Az egyes izraelita törzsek az általuk megtapasztalt csodás történelmi eseményeket egy ideig egymástól elszigetelten ünnepelték, majd a letelepedés után a szomszédos törzsek fokozatosan megismerték, és magukévá tették a többiek hagyományait. A Deuteronomium (Második Törvénykönyv) 26. fejezetében olvasható hitvallást Gerhard von Rad 'rövid történelmi hitvallás'-nak nevezte el, mivel tartalmát tekintve magába foglalja mindazokat a történelmi eseményeket, amelyek a pátriárkák korától a Kánaán földjén való letelepedésig Jahve erejéből történtek. Nem nevezhető imádságnak,³⁸ mert nincs benne Isten személyes megszólítása, nincs benne egyéni könyörgés vagy fohász, de dicsőítés sem, hanem 'csak' Isten üdvözítő tetteinek felsorolása, megvallása:

*Bolyongó arámi volt az őszám,
aki lement Egyiptomba, és jövevény volt ott kevesedmagával,
de nagy, erős és hatalmas néppé lett ott.
Az egyiptomiak azonban rosszul bántak velünk,
nyomorgattak és kemény rabszolgamunkát végeztek velünk.
Akkor az Úrhoz, atyáink Istenéhez kiáltottunk segítségért,
az Úr pedig meghallotta szavunkat, és meglátta nyomorúságunkat,
gyötrelmünket és sanyarú sorsunkat.
És kihozott bennünket az Úr Egyiptomból erős kézzel és kinyújtott karral,
nagy félelmet keltő jelek és csodák között.
Azután behozott bennünket erre a helyre,
és nekünk adta ezt a földet, a tejjel és mézzel folyó földet.
(MTörv 26,5b-9)*

A történelem így egymás utáni üdvtörténelmi események sorozatából áll; középpontját a kivonulás-hagyomány képezi, és aköré rendeződik a többi hagyomány. A fenti 'rövid történelmi hitvallás' 'Sitz im Leben'-je az aratási ünnep, amikor Istennek hálát adva a földműves elhozza termésének zsendéjét a szentélybe, és hitet tesz a történelemben is munkálkodó Jahve mellett (vö. MTörv 26,2-5a.10). Bár jelenlegi, kánoni formája magán viseli a deuteronomista átdolgozás nyomait, Gerhard von Rad határozott véleménye szerint a fenti hitvallás a bírák korára megy vissza; a szöveg archaikus mivoltát bizonyítandó, a hitvallás első szavainak ritmikusságára és alliterációjára mutat rá: ^arammî 'ōbēd 'ābî (רַמְמִי אֹבֵד אָבִי).

A deuteronomista szerkesztés ellenére a fentihez hasonlóan ősi eredetre vall a szichemi gyűlésről való beszámolóban olvasható ünnepi beszéd:

*Ekkor ezt mondta Józsué az egész népnek:
Így szól az ÚR, Izrael Istene:
A folyamontúl laktak régen atyáitok,
Abrahámnak és Háchornak az apja, Terach,
és más isteneket tiszteltek...
Most azért az URat féljétek,
és őt szolgáljátok tökéletesen és igazán.
Távolítsátok el azokat az isteneket,
amelyeket atyáitok szolgáltak a folyamon túl, meg Egyiptomban,
és az URat szolgáljátok!
De ha nem tetszik nektek, hogy az URat szolgáljátok,
válasszátok ki még ma, hogy kit akartok szolgálni...
De én és az én házam népe az URat szolgáljuk!
(Józs 24,2.14-15)*

³⁸ Vö. L. ROST, W. RICHTER, J.P. HYATT, és N. LOHFINK véleményével, akik imádságnak tartják e sorokat.

Itt is megfigyelhető, hogy a pátriárkáknak szóló ígélet földidézése után (2b-4. v.) a 'kivezetés' (5-7. v.) majd a 'bevezetés' (8-13. v.), mint ígélet és beteljesedés motívuma szigorúan egymás után következik. Nemde a 'rövid történeti hitvallás' bővebb kifejtésével van dolgunk?³⁹

Az irodalmi műfaj különbségétől eltekintve (MTörv 26: hitvallás illetve Józs 24: Jahve nevében elhangzó beszéd) az előbbi csak a szűken vett történelmi tényeket sorolja fel, míg ez utóbbi már bizonyos részletekre is kiterjed.

Teljesen más irodalmi megfogalmazásokban, mint például a zsoltároknak is fölfedezhetők a legősibb hitvallások szövege, de Józs 24-hez hasonlóan itt is egyre több részlettel egészül ki. A 105. zsoltár például a következőképpen sorolja fel Jahve nagy tetteit:

⁹ Amit Ábráhámmal kötött,
ahogy Izsáknak megesküdött.
²³ Így került Izrael Egyiptomba,
Jákob jövevény lett Kám földjén.
³⁷ Őket pedig kihozta,
megrakva ezüsttel, arannyal,
és törzseikben nem akadt botladozó.
⁴⁰ Kérésükre fűrjeket hozott
és mennyei kenyérrel tartotta jól őket.
⁴⁴ Pogányok országát adta nekik,
nemzetek munkájának gyümölcsét örökölték...

A 136. zsoltár is követi a legősibb hitvallások szerkezetét, de kiegészül a teremtéssel:

⁵ Bölcsen alkotta meg az eget,
mert örökké tart szeretete.
¹³ Kettéhasította a Vörös tengert,
mert örökké tart szeretete,
¹⁴ átvezette rajta Izraelt,
mert örökké tart szeretete.
¹⁶ Vezette népét a pusztában,
mert örökké tart szeretete.
²¹ Odaadta országukat örökségül,
mert örökké tart szeretete.

A 78. zsoltár pedig a dávidi hagyománnyal egészíti ki az ősi hitvallás tartalmát:

⁵ Intelmeket írt Jákob elé,
Tanítást adott Izraelnek
és megparancsolta őseinknek,
hogy adják azokat tovább utódaiknak.
¹³ Tengert vágott ketté, s átvezette őket,
a víztömeget gátként állította meg
¹⁴ Nappal felhővel vezette őket,
éjszakánként pedig tűz fényével.
¹⁵ Sziklákat hasított ketté a pusztában,
bőven adott inniuk a mélységből.
⁵⁴ Bevitte őket szent területére,
erre a hegyre, melyet jobbjaival alkotott.
⁶⁹ Magasra építette szentélyét, akár az eget,
örök alapot vetett neki, akár a földnek.
⁷⁰ Azután kiválasztotta szolgáját, Dávidot,

³⁹ Egyes egzegéták föltételezése szerint e hitvallások nem a későbbi kifejtések kiindulópontjai, hanem a VII. századi deuteronomista szerkesztő(k) munkái, akik a jahvista és elohista hagyományokat néhány mondatban összefoglalták. Ám egyik ellenérvünk a szövegben egyértelműen kimutatható archaikus elemek, ősi megfogalmazások. Másik ellenérv az lehet, hogy e hitvallások nélkülözik a Sinai hagyományt. Márpedig milyen összefoglalás az, amely kihagy egy lényeges elemet? Tehát Gerhard von Rad hipotézisét fogadjuk el, miszerint az 'első nagy történelemteológus', a jahvista illesztette a 'Sinai perikópát' az ősi hitvallásokban szereplő hagyományok közé.

és kivette őt a juhaklok közül.

Tehát a 'rövid történeti hitvallás' (MTörv 26,5b-9) – anyagát tekintve – az idők folyamán egyre több hagyományanyaggal bővül ki, és az elbeszélő költészet jellegét ölti. Ez a folyamat figyelhető meg a Józs 24, majd a 105; a 136; és a 78. zsolttárokban.

Elsőként Gerhard von Rad mutatott rá, hogy a 'rövid történeti hitvallás' megfelel a Hexateuchus nagy témáinak;⁴⁰ megdöbbentő azonosság mutatható ki mind a téma és gondolatmenet, mind az eszmék tekintetében. A legősibb hitvallások és a Hexateuchus végső állapota között lezajlott hagyományfolyamat tanulmányozása eredményeképpen Gerhard von Rad bebizonyítja, hogy a meglepő hasonlóság nem véletlen: az egy-két mondatban összefoglalt, szájhagyomány által megőrzött hitvallások a bírák korától fogva egyre inkább költői elbeszéléssé bővültek. Salamon uralma idején, az állami intézményrendszer kialakulása következtében lehetőség adódott a hagyomány első írásba foglalására, amit az ún. jahvista (J) szerző (ill. szerzőcsoport) munkájának nevezünk. Ez képezi a Hexateuchus legrégebbi hagyomány-rétegét, amit későbbi évszázadokban újra és újra kiegészítenek, de mindvégig kimutatható a 'rövid történeti hitvallás' gondolatmenete mint vezérfonal.

A 'rövid történeti hitvallás' és a jahvista történelmi mű összehasonlításakor két különbségre is fölfigyelhetünk: a jahvista tartalmazza a rövid hitvallásból hiányzó Sínai hagyományokat, valamint a Ter 1-11 fejezetekben olvasható őstörténetet is. Ezt azzal magyarázza Gerhard von Rad, hogy a jahvista szerző volt az, aki a különálló Sínai hagyományt a pusztai vándorlás hagyományába illesztette, valamint Izrael történelmét az emberiség eredetével kapcsolta össze.

A VIII. században, feltehetőleg az északi királyságban működő ún. 'elohista' (E) szerző(k) érdeklődése – a jahvista egyetemes szemléletével ellentétben – kizárólag saját népe sorsára terjedt ki, így a jahvista elbeszéléssorral párhuzamosan csak a 'patriárkák', a 'kivonulás', a 'pusztai vezetés', a 'Sínai kinyilatkoztatás', és a 'bevezetés az ígért földjére' témákkal foglalkozik.

Szamaria elfoglalása (722) után e fenti két hagyomány-együttest Júdeában egybedolgozták (ezt nevezzük 'jehovista' történeti műnek, rövidítve: JE).

A VII. századból ered a Deuteronomium-hagyomány, amit egy későbbi szerkesztő a jehovista műbe illesztett; az így létrejövő mű rövidítése: JED.

A fogság után, az V. században formát öltött ún. 'papi-írás' (P) ősi hagyományanyagot dolgoz fel: van önálló teremtéstörténete, vízözön elbeszélése, megőrzött néhány történetet a patriárkák életéből, a Sínai törvénykezés jelentős részét szintén a 'papi-írás' tartalmazza, és Józsué könyvében a honfoglalás hagyományát olvashatjuk.

Gerhard von Rad 'az üdvösség kánoni történetének' nevezte azt a hat könyvet (Hexateuchus), ami a fentiekben leírt folyamat során Kr.e. 400 körül kapta meg mai, kánoni formáját.⁴¹ Az izraelita történetírás kiindulópontja tehát az egyiptomi szabadulásban megtapasztalt isteni gondviselés. Jákob fiait az egyiptomi kivonulás átélése formálta néppé, Jahve választott népévé. E történelmi esemény köré, mint kristályosodási pont köré rendeződik a többi, hasonló tapasztalatból fakadó hagyomány. Von Rad meglátása szerint a rövid történelmi hitvallás fokozatosan színes elbeszélés-koszorúkká bővült, átfogva így Izrael néppé formálódásának egész történetét.

⁴⁰ Gerhard von RAD fő műve *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchus* címmel 1938-ban jelent meg.

⁴¹ A jeruzsálemi központtól az V-IV. században fokozatosan elszakadó samaritanus közösség az első öt könyvet kánoninak tekintette (ránk maradt az ún. 'Samaritanus Pentateuchus'), de a zsidóság körében később kánoni tekintélyt kapott gyűjteményeket (Próféták, Többi Írások) már nem használták.

Előretékinés a következő évszázadokra

Kánaán elfoglalása után Isten továbbra is gondoskodik az ő népéről. Dávid uralma, majd a Sion hegyén való templomépítés olyan központi témája lesz a következő évszázadoknak, mint az egyiptomi szabadulás-élmény annak idején. A későbbi történelem-teológusok (deuteronomisztikus ill. krónikás történelmi mű szerzői) Dávid trónja és a jeruzsálemi templom egymással összefüggő témájában, vagyis a Sion-hagyományban találják meg azt a fókuszpontot, amelyben tetten érhető Jahve üdvözítő tevékenysége. Amíg a deuteronomisztikus történelmi műben Jahve választotta a nép, addig a Krónikás a választottságot különösen is Dávid dinasztiájára vonatkoztatja.⁴²

⁴² Vö. 1Krn 28,4. Ebből a szemléletmódból következik, hogy a „krónikás” az ország kettészakadása után azért nem foglalkozik az Északi királyság történetével, hogy kifejezésre juttassa meggyőződését: Dávid házában kívül más királyságnak nincs létjogosultsága. Művével a „krónikás” végső soron arra törekszik, hogy kimutassa a hajdan meglévő dávidi királyság és a fogság utáni jeruzsálemi közösség jogfolytonosságát.

IV. FEJEZET:

ISTEN SZÖVETSÉGRE LÉP AZ EMBERREL

Izrael számára nem létezik profán történelem; a hívő mindent a Jahvéhoz fűződő kapcsolatában ért meg és helyez el. Ezt az élő kapcsolatot sokféle formában fogalmazza meg az Ószövetség. Egyik metafora Istent Izrael atyjának mutatja; atyaságát különleges módon megmutatta azáltal, hogy népüket kiválasztotta és atyai jóságával mindig jelen van választottai körében.⁴³ Másik metafora szerint Isten népének pásztora; ennek klasszikus kifejezését találjuk a 23. zsoltárban; más zsoltárversek (68,8; 74,1; 77,12) Izrael népéről mint nyájról beszélnek. Isten és népe kapcsolatát Ózeás próféta a házasság intézményéhez hasonlítja, ahol Isten a vőlegény és Izrael a menyasszony.⁴⁴

Az Isten és népe között fennálló szövetségi kapcsolat azonban minden metaforánál lényegibb valóságra mutat rá; a szövetség határozza meg Isten és Izrael viszonyát. Ezért a továbbiakban a szövetség mibenlétét határozzuk meg: elsőként a profán szövetségkötéseket, majd Jahve és népe között létrejövő elkötelezettséget vesszük vizsgálat alá.

A magyarban ‘szövetség’-nek fordított בְּרִית (ברית) héber szó gazdag jelentést hordoz. A görög nyelvű LXX-ban a διαρκή szót találjuk, aminek profán nyelvhasználati jelentése ‘végakarát’, és innen ered a latin megfelelője, a ‘testamentum’. Ez utóbbinak jelentése már nagyon távol marad az eredeti héber בְּרִית gazdag jelentéstartalmától.

A) EMBEREK KÖZÖTTI SZÖVETSÉ GKÖTÉS

Az emberek közötti szövetségkötést ‘profán berít’-nek nevezzük, hogy ily módon megkülönböztessük az Isten és ember között létrejövő ‘szakrális berít’-től.

1. Egyenlő felek közötti szövetségkötés

Szövetségkötésnek nevezhető, amikor két ember életközösségre lép egymással. Vonatkozik ez a házasságra és a barátságra egyaránt. Ez utóbbira szép példa a Jonatán és Dávid között létrejövő barátság:

*Miután véget ért a beszélgetés Saullal,
Jonatán lelke összeforrt Dávid lelkével.
Úgy megszerette őt Jonatán, mint önmagát.
Saul pedig magához vette őt azon a napon,
és nem engedte, hogy visszatérjen apja házába.
És szövetséget (בְּרִית) kötött Jonatán Dáviddal,
mert úgy szerette őt, mint önmagát.
Levette Jonatán a köpenyét, és Dávidnak adta,
őt a ruháját meg a kardját, az úját meg az övét is.*

(1Sám 18,1-4)

A keleti világban az ember öltözete a személyiség részét alkotja. Elbeszélésünkben amikor a király fia, Jonatán leveszi köpenyét és egy pásztorra, Dávidra teríti, kiemeli alárendelt társadalmi-szociális helyzetéből és magával egyenrangúvá teszi. Jonatán mintegy ‘alter ego’-jává teszi barátját, Dávidot. A közöttük levő testvéri viszony a ‘szövetségkötés’ eredményeképpen olyannyira kölcsönössé válik, hogy Jonatán halálhíre hallatán Dávid majd így lamentál:

*Elszorul a szívem testvérem (אָחִי), Jonatán,
oly kedves voltál nekem!*

(2Sám 1,26)

Néha az egyenlő felek is kell, hogy kifejezésre juttassák, hogy elismerik egymást; ilyenkor kölcsönös elismerésüket szerződésben rögzítik:

⁴³ Vö. Iz 63,7; 1,2-3; Óz 11,1.

⁴⁴ Meglepő módon már Izajás is úgy szól Jahvéról, mint vőlegényről (5,1).

*Jöjj, kössünk szövetséget egymással, az legyen a tanú közöttünk!...
majd áldozatot mutatott be Jákob a hegyen,
és meghívta hozzátartozóit áldozati lakomára...*

(Ter 31,44.54)

Jákob és Lábán, mint szerződő felek eleve egyenlő jogokkal rendelkeznek, szövetségekötésük tartalma az a magukra vonatkozó kölcsönös kötelezettség-vállalás, hogy katonailag nem támadják meg a másik felet:

*Tanú ez a kőrakás és tanú ez a szent oszlop,
amelyet emeltem köztem és közted...
hogy sem én nem megyek át e kőrakás mellett tehozzád,
sem te nem jössz át e kőrakás és e szent oszlop mellett énhozzám
gonosz szándékkal.*

(Ter 31,52)

A szerződő felek kölcsönösen megegyeznek abban, hogy ellenséges szándékkal nem lépnek át a másik területére. A megegyezésben figyelemre méltó, hogy tanúk jelenlétében kötik, és közös rituális étkezéssel pecsételik meg és teszik felejthetetlenné (31,54).

Másik példát Izrael királya, Salamon és Tírusz királya, Hírák közötti ünnepélyes szövetségekötésben találjuk, akik ily módon diplomáciai és kereskedelmi kapcsolatot létesítenek egymással. Kereskedelmi szerződésről van szó, hiszen a templom és a királyi palota építéséhez Salamonnak szüksége van a tírusziak szakértelmére, munkásaira és cédrusfáira; ennek anyagi ellenértékében egyeznek meg Salamonnal. Jelen esetben ezt nevezi a Biblia b^érít-nek.

*Békességben élt Hírák Salamonnal,
és szövetséget kötöttek egymással.*

(1Kir 5,26)

A fenti szövegösszefüggésben a šālóm (שָׁלוֹם) mindenek előtt megegyezést, harmóniát, kiegyensúlyozott kapcsolatot jelent, amelyet semmilyen feszültség nem zavar. A 'békesség' szót inkább csak a háborúval kapcsolatban szoktuk használni, ezért helyesebb volna úgy fordítani a héber szöveget, hogy *Hírák és Salamon között harmónia volt.*

2. Egyenlőtlen felek közötti szövetségekötés

Szövetséget nem csak két egyenlő pozíciójú ember köthet, hanem egy fölé- és egy alárendelt, egy hatalommal bíró és egy gyenge is. Annak megfelelően, hogy ki a kezdeményező, kétféle formát különböztethetünk meg.

2.1. A b^érít, mint a felettes engedménye: Például:

*Meghallották Gibeon lakói, hogy mit tett Józsué Jerikóval és Aj városával...
Józsué ráállt a békére és szövetséget kötött velük,
azzal az ígérettel, hogy életben hagyja őket.
A népközösség vezetői pedig megesküdtek erre.*

(Józs 9,3.15)

Amikor egyenlők kötnek szövetséget, mindkét fél bizonyos kötelezettséget vállal, amikor viszont az erősebb és hatalmasabb szövetséget köt a gyengébbel, csak ő vállal kötelezettséget. A *szolgáid vagyunk* (9,8) kifejezés csak udvariassági forma annak érdekében, hogy az erősebb, másik fél a maga részéről egyoldalúan mondja ki: *életben hagyom őket*. A 9,21 vers tanúsága szerint a gibeoniták később mégsem maradnak passzívák, hanem az *egész közösség favágói és vízfordói lesznek*.

2.2. A b^érít, mint az alárendelt fél hűségnyilatkozata. Erre példát Ezekiel könyvében olvashatunk, aki Nabukadnezárról és az elhurcolt és megvakított júdeai király, Jojakin utódáról, a Sedecia nevet kapó Mattanja kapcsolatáról így emlékezik:⁴⁵

*... eljött Babilon királya Jeruzsálembé,
fogta annak királyát és vezéreit, és magával vitte őket Babilonba.
De vett egy királyi sarjat,
szövetséget kötött vele, és hűségesküet tétetett vele.*

⁴⁵ Vö. 2Kir 24.

(Ez 17,12-13)

Jelen esetben azt figyelhetjük meg, hogy a gyengébbnek bizonyuló fél tesz hűségesküt (בְּרִית), míg az erősebb nem kötelezi magát semmire.

3. Szövetségekötés külső közvetítő által

Martin Noth 1950-ben a Mari-ban talált extrabiblikus szövegek tanulmányozása közben talált rá a szövetségekötésnek olyan formájára, amely az előzőektől különbözik, mivel két vazallus-állam királya egy náluk nagyobb hatalmú király jelenlétében kötnek egymással szövetséget. Ehhez hasonló közvetítésre a Bibliában is találunk példát, ahol a főpap jelenlétében lép szövetségre a király és népe:

*Jojada szövetséget kötött az ÚR, a király és a nép között
arra nézve, hogy az ÚR népe lesznek;
ugyanígy a király és a nép között is.*

(2Kir 11,17)

Példánkban Jojada főpap ugyan kívül áll a szövetségre lépők körén, de lényegileg nem áll fölöttük.

B) ISTEN SZAKRÁLIS SZÖVETSÉGET KÖT AZ EMBERREL

Bevezető megjegyzések

1. 1930-ig a legtöbb exegeta azon a véleményen volt, hogy a b^erît olyan kétoldalú szerződést jelent, amely a két felet kölcsönös jogokkal és köteleességekkel ruházza föl.⁴⁶
2. Századunk harmincas éveitől kezdve, a hettita, kánaáni és asszír vazallusi szerződések fölfedezése és tanulmányozása óta a helyzet megváltozott. Lelkesen, de kritikátlanul kezdték az alá- és fölérendeltek között létrejött szerződési szövegeket Jahve és Izrael viszonyára alkalmazni. Ám Isten és népe közötti alá-fölérendeltség nem járulékos és viszonylagos tényező, hanem a köztük fennálló abszolút különbség lényegükből fakad.⁴⁷ Isten ontológiai szentsége nem hasonlítható össze semmi földivel. Az Isten és ember között létrejövő párbeszéd (ezt nevezzük 'szakrális', vagy 'teológiai berít'-nek) olyannyira sajátos, hogy semmihez nem hasonlítható.

1. A SZÖVETSÉG MEGKÖTÉSE

Isten abszolút szentsége, amely szembeáll a teremtményi világ végességével, föl nem fogható szeretettel van az ember iránt. Isten kapcsolatot létesít az emberrel: ő a kezdeményező; az ember ezt ki nem érdemelheti, csak Isten ingyenes ajándékaként, kegyelmeként nyerheti el. A következőkben bibliai példákon figyelhetjük meg, hogy a 'szakrális berít' létrejöttében Isten mindig az aktív-kezdeményező, az ember pedig a passzív-befogadó szerepét tölti be.

1. 1. A b^erît mint Isten ajándéka Ábrahámnak

A Teremtés könyvének 15. fejezete az ún. 'ígéret elbeszélésekhez' tartozik.⁴⁸ Irodalomkritikailag egyértelműen kimutatható, hogy két elbeszélést illeszt egymás mellé, melyek közös témája az Ábrahámnak szóló ígéret. Az ígéret tárgyát tekintve a 15,1-6 szakasz egy gyermek illetve nagyszámú utód, a 15,7-21 a föld ígéretéről szól.⁴⁹ Föltételezhető, hogy az egybeszerkesztés előtt a 15,7 vers így kezdődhetett: 'Isten szólt Ábrámhoz...'; ehelyett ma csak annyit olvasunk: *Ezt mondta neki...* Az 1-6 és a 7-21 versek összekapcsolása a jahvista és az elohista hagyomány egybeszerkesztésének köszönhető.⁵⁰

⁴⁶ Nyilván Jákob és Lábán (Ter 31,44-54), valamint Salamon és a tíruszi Híram (1Kir 5,26) között létrejött szerződést tanulmányozva jutottak erre a summás következtetésre.

⁴⁷ Vö. *Isten vagyok és nem ember; / a Szent vagyok köztetek* (Óz 11,9).

⁴⁸ További 'ígéret-elbeszélések': Ter 18,1-15 és a 21,1-21.

⁴⁹ A pátriárkákról szóló sokszínű hagyományt mind a jahvista, mind az elohista iskola az ígéretek köre csoportosított elbeszélés-koszorúvá alakítja.

⁵⁰ A két említett hagyomány-együttes redakciója Jeruzsálemben történhetett, Szamaria eleste (Kr.e. 722) után.

A fejezet irodalmi szerkezete egy diptichon két tábláját adja elénk, melynek középpontjában a 6. vers áll:

- | | |
|---|--|
| A) 15,1: bevezetés (prófétai stílusban)
Jahve orákuluma | A*) 15,7: bevezetés (a Dtr stílusában)
ígéret (föld) |
| B) 15,2-3: Ábrám ellenvetése | B*) 15,8: Ábrám ellenvetése |
| C) 15,4: Jahve ígéretet ad
(egy örökös és utódok sokasága) | |
| D) 15,5a: Jahve jelet ad | D*) 15,9-12 a jel előkészítése
C*) 15,13-16 Jahve szava
(az ígéret megvalósulásáról) |
| E) 15,5b: a jel magyarázata | D**) 15,17 a jel megvalósulása
E*) 15,18 (+19-21) a jel magyarázata |
- 15,6: teológiai magyarázat

Az egymáshoz illesztett két elbeszélés szerkezete szoros megfelelést mutat: Jahve szava illetve ígérete után mindkét esetben Ábrám ellenvetését olvashatjuk, majd az isteni jel és annak magyarázata következik. De nem csak a témában és az irodalmi szerkezetben találunk hasonlóságot, hanem bizonyos kulcsszavak is ismétlődnek, így a ‘kijön’, ‘kivisz’ jelentésű *yāšā*’ (4b.5a.7a.14b: אָשָׂא), a *yāraš* = ‘örököl’ (3b.4ab.7b.8b: יָרַשׁ) és a vele rokon értelmű *nātan* = ‘ad’ (2a.3a.7b.18b: נָתַן).

A *Jahve szava* (15,1: דְּבַר־יְהוָה) kifejezés arról árulkodik, hogy az Ábrámmal kapcsolatos ősi hagyományt a későbbi, prófétai tapasztalat fényében fogalmazza meg a szentíró. A *látomás mah^aze^h* (מַחְזֵה), mint kommunikációs eszköz Isten kezében szintén gyakorta szerepel a prófétai szövegekben.⁵¹

A *Ne félj!* bátorítással kezdődő ún. ‘üdvösségi prófécia’ a pátriárkai elbeszélésekben egy ígéretet és annak megerősítését tartalmazzák. Az isteni védelem biztosítékát jelen esetben a pajzs metaforája fejezi ki,⁵² és egyúttal Melkizedek áldását juttatja eszünkbe, ahol e főnév igei alakja szerepel (Ter 14,20).⁵³ Az ígéret tartalmát itt a tag értelemmel bíró *sākār* = ‘bér’, ‘fizetés’, ‘jutalom’ (שָׂכָר) jelöli.

Ábrám rezignáltan válaszol: ellenvetése megvilágítja élethelyzetének azt a paradox mivoltát, amelyről a Ter 12-13. fejezetek elbeszéléseiben olvashatunk: az ígéret hordozója gyermektelenül él, így helyzete lehetetlenné teszi az ígéret teljesülését.⁵⁴ A 15,3 az ígéret megismétlése más szavakkal (minden bizonynal másik forrásból származik).

Isten választ ad szóban és jelben: a szóbeli ígéret egy tőle származó gyermek születésére (15,4), a jel pedig annak nagyszámú utódaira vonatkozik (15,5). A hit paradoxonja ott éri el csúcspontját, ahol a lehetetlen helyzet ellenére az isteni szó és jel valami fölmérhetetlen távlatokat ígérnek.

Az első elbeszélést lezáró 6. vers egyúttal az egész 15. fejezet teológiai értelmezésének kulcsát adja. Isten az 1b. versben adott ígéretet az 5. versben valami módon szemléletessé teszi, – de itt, ebben a mozzanatban az elbeszélés megáll. Az elbeszélő az eget szemlélő Ábrámtól az olvasóhoz fordul, hogy teológiai összefoglalást tegyen. Ábrám helyzetét az elbeszélő három alapvető szóval jellemzi:

1. *Bízott* Jahvéban (בֵּית־יְהוָה), vagyis nem elhitt valamit, hanem benne hitt, bízott benne, egész életével az Úr szavára hagyatkozott.⁵⁵
2. *Beszámította* (יָחֵשְׁבָה): tipikusan a templomi kultuszhoz kötődő kifejezéssel van dolgunk: a *hāšab* igevel fejezik ki a papi szövegek, hogy a pap megfelelőnek ítélte az áldozati állatot.⁵⁶ Jelen esetben az

⁵¹ Szám 24,4.16; Ez 13,7.

⁵² A ‘pajzs’ = *māgēn* (מָגֵן) vö. MTörv 33,29; Zsolt 3,4; 7,11; 18,3; 28,7; 33,20.

⁵³ A *māgan* (מָגֵן) ige itt Piél perfektum alakban olvasható.

⁵⁴ Az örökösödésre ekkor még nincs törvény. A Kr.e. XV. századból származó, Nuziban talált szövegek több olyan esetet tesznek ismertté, hogy gyermektelenség esetén a család szolgáját adoptálták: ő lett az örökös (és neki lett kötelessége méltóképp eltemetni az örökbe fogadót).

⁵⁵ Vö. hinni a prófétai szó igazságában: Iz 7,9b; 28,16; 30,15.

⁵⁶ Vö. Lev 7,18; 17,14; Szám 18,27.

igaznak nyilvánítás nem a kultusz, hanem Isten és Ábrám szabad és személyes kapcsolata keretében történik. A deklaráció nem teljesítmény, vagy engedelmisség alapján történt, hanem miután Isten kinyilvánította előtte üdvözítő tervét (ti. hogy Ábrámot nagy néppé teszi), az ráállt az isteni tervre, 'szilárdra tette magát',⁵⁷ azaz hitt, bízott Istenben. A megfogalmazás itt is a prófétai szövegekre emlékeztet, ahol hasonló fölismeréssel találkozunk: az engedelmisség többet ér az áldozatnál (1Sám 15,22).⁵⁸

3. *Igazság* = שֶׁדָאָה (שֶׁדָאָה) viszonyzó, vagyis igaznak az tekinthető, aki helyes viszonyban áll a másikkal. Isten előtt az ember akkor igaz, ha vele szemben helyes magatartást mutat, vagyis hitből engedelmes neki. Isten ígértét Ábrám bizalommal, engedelmes lélekkel fogadta, ezért a berít-ben igaz partnerének bizonyult.

A második rész a deuteronomista stílusára emlékeztető módon Isten bemutatkozásával kezdődik: *Én (vagyok) Jahve* (15,7). A bemutatkozás által Isten kilép inkognitójából, és akaratával együtt mintegy bemutatja önmagát. A mondat második fele valószínűleg a kivonulás-hagyomány hitvallásának visszavetítése a pátriárkai korba (vö. Kiv 20,2; MTörv 5,6).

Ezután Ábrám jelet kér megerősítésül: *Miből fogom megtudni, hogy örökölni fogom azt?* A kérdés az elbeszélés menete szempontjából a szövetségkötési rítus leírását készíti elő. Az ókori Keleten szokásos szövetségkötési szertartásba nyerünk bepillantást,⁵⁹ amikor a 15,9-10.17 verseket olvassuk: a szerződő felek félbevágott, vérző állatok között vonulnak végig, annak kifejezésére, hogy hasonló sorsot vállalnak magukra, ha a szövetségkötés föltételeit nem teljesítik (vagyis törvényszegés esetére megátkozzák magukat). Egyenlő felek szövetségkötése esetén mindkét fél átmegy a félbevágott, elvérző állatok közötti folyosón, egyenlőtlen felek esetén csak az, amelyik valamire kötelezi magát a másik irányába. Tehát egyenrangú szerződő felek esetén mindkét fél átkot vesz magára, egyenlőtlen felek esetén csak az, aki kötelezettséget vállalt a másikkal szemben.

Érdemes fölfigyelni arra, hogy Isten az emberek körében ismert és gyakorolt formákat használ föl az Ábrámmal való szövetségkötésre.

Az állatok felsorolásának nem tulajdoníthatunk különösebb jelentőséget; a különféle templomi áldozatokhoz használták föl ezeket az állatokat. A négylábúak hároméves kora azonban a szertartás fontos része (vö. 1Sám 1,24).

Ekkor két negatív jel is feltűnik: a saskeselyűk⁶⁰ és a félelmetes sötétség; mindezeket az elbeszélő arra használja, hogy a fényes teofánia kontrasztját meggrajzolja.

A mély álm = *tardēmā* (15,12: תַּרְדֵּמָה) azt a különleges állapotot jelöli, amelyben az emberi cselekvés szünetel, hogy átadja a helyet Isten tetteinek. Az álm bódulatában a természetes érzékelés kialszik (vö. Ter 2,21), de annál jobban kitárul az isteni kinyilatkoztatás befogadására való éberség (vö. Jób 4,13; 33,15).

A 13-16. versek az előbbi negatív jelek magyarázatoként később kerültek az eredeti szövegbe. Ez a szakasz vitathatatlanul az elohista munkája, mivel világosan kitűnik küzdelme a bálványimádás ellen, amely sajátosan az északi országrész problémája; ezt bizonyítják a következő kifejezések: *megítélem azokat a népeket* (15,14), *mivel az amoriták bűne még nem teljes* (15,16).⁶¹ E figyelmeztetések tulajdonképpen Izrael népéhez szólnak az asszír fenyegetés közepette, tehát az ősi szövetségkötési

⁵⁷ Az 'āman (אָמַן) ige a Hifil igetörzsben a következő jelentésekkel bír: 'szilárdan áll' (Jób 39,24), 'hisz', 'bíz' (Ter 45,26; Iz 7,9; Jer 40,14; stb.).

⁵⁸ Vö. Iz 1,10-20; Óz 6,6; Ám 5,21-26; stb.

⁵⁹ A múlt század végén, a palesztinai Mari-ban talált, és a Kr.e. XVI. századra visszamenő szövegemlékek is tanúságot tesznek ilyen szövetségkötési rítusról. E szövetségkötési rítus hosszú ideig való fennmaradását bizonyítja a Jer 34,17-20 szövege.

⁶⁰ A dögkeselyűk föltűnése, mint a rossz előjele szerepel VERGILIUS: *Aeneis* című művében is (III, 235-246).

⁶¹ Tehát ez a néhány vers föltehetőleg 722 után ékelődött be a jahvista szövegbe.

szertartást aktualizálja a szent szerző. A szózat aetiologikus: ezáltal akar magyarázatot adni, miért váratott magára oly sokáig az ígélet beteljesedése.

A 13. versben szereplő négyszáz esztendő a Kiv 12,40. versével áll összhangban, miszerint: Izrael fiai négyszázharminc esztendeig laktak Egyiptomban. A 16. versben szereplő negyedik nemzedék = dōr r^ebī'î (דֹר רְבִיעִי) kifejezés értelme viszont homályos, hiszen a Biblia nyelvhasználatában a 'nemzedék' mintegy harminc-negyven esztendőt jelent. Egyes magyarázók szerint a négy nemzedék a babiloni számúzetésre utal – ám ez csak fél évszázadig, vagyis alig két nemzedék idejéig tartott. Mindenesetre a szent szerző mint történelem-teológus kiemeli, hogy az isteni ígélet – ha beteljesedése késik is – érvényét el nem veszítette.

És te menni fogsz atyáidhoz békességben, vagyis őseid sírjába; el fogsz temettetni jó öregkorban: az öregkort megélni Isten nagy kegyelme (vö. Jób 5,26).

A 13-16. versek Izrael történelem-szemléletének jellegzetességeit hordozza:

- az emberiség történetében egyetemes isteni gondviselés működik;
- a népeknek adott tūrésí idő ítéletben végződik;
- Isten a történelemben Izrael népével különleges célt követ, de ez az út sokszor az Istentől való látszólagos elhagyatottságon keresztül vezet;
- Isten titkos tervét Ábrahámnak tudnia kell, aki a történelmet nem mint titkot, hanem mint hitben megértettet szemléli (vö. 18,17).

A 17. versben fölfedezhető a jahvista teológia egyik jellegzetessége, a teofánia: Jahve tűzjelenségekben való megjelenése, vö. *Az egész Sínai hegyet elborította a füst, mivel az ÚR tűzben szállt le rá. A füst úgy szállt fel, mint az olvasztókemence füstje (Kiv 19,18).*

Mivel Isten – akit a füst és a tűz szimbolizál –, egyedül halad át a félbevágott állatok között, paradox módon egyedül veszi magára az átkot, vagyis radikális módon, visszavonhatatlanul és egyoldalúan kötelezettséget vállal Ábrám és utódaival szemben.

A 18. vers a korábbi események értékelését nyújtja:

Azon a napon kötött (קָרַת) Jahve Ábrámmal szövetséget (בְּרִית), mondván: utódoznak adtam ezt a földet...

(Ter 15,18)

Mivel a b^erīt kulcskifejezés az egész fejezetben csak a 18. versben fordul elő, ezért csak a 7-21. versek által határolt második szakaszt tekinthetjük a b^erīt szövegkörnyezetének. A 15,13-16 versek innen is kilógnak, mivel az eredeti elbeszélés későbbi kiegészítésének tekinthetők,⁶² s ezért a b^erīt vizsgálata kapcsán e verseket figyelmen kívül hagyjuk.

A továbbiakban elemezzük a 15,18a vers szövegkörnyezetét, hogy a b^erīt megkötését megértsük. A *szövetséget kötött* és az *utódoznak adtam ezt a földet* kifejezések között a l^emōr (לְאֵמֹר) héber szó áll (לְ+ inf. constr.), amit vagy participiumként fordíthatunk (*mondván*), vagy magyarázó mellékmondat bevezetéseként és *monda*-ként. A b^erīt tartalma tehát az ajándékba kapott föld, amely a félnomád életmódot folytatók számára letelepedést és így biztonságot biztosít.

Most lássuk a k̄arat b^erīt előtti mondatokat, mint a szövetség megkötésének szövegkörnyezetét. Hangsúlyos szerepet kap a mondatkezdő időhatározó szó bayyōm hahhū' (בַּיּוֹם הַהוּא), amely egyidejűséget, a két esemény közti szoros összefüggést fejez ki. Mivel tehát nem a 24 órából álló napon van a hangsúly, egyértelműbb lenne, ha így fordítanánk: *Ez alkalommal...*

A Ter 15,7-21 szerzője tehát a korabeli profán szövetségekötési szertartást alkalmazza, hogy leírja miként kötött Isten szövetséget Ábrámmal. Érdemes fölfigyelni arra, hogy egyedül Isten cselekszik, miközben Ábrám mély álomba szenderülve alszik. A láthatatlan Isten Szentségének misztériumát fejezi ki, hogy *füstölgő kemence és tüzes fáklya ment át ezen húsdarabok között (15,17)*. Egyoldalú szerződésben

⁶² A 15,13-16 versek nem az ígérettel, hanem annak teljesülésével foglalkoznak. Úgy tűnik, hogy egy későbbi szerző magyarázatot kívánt adni arra, hogy miért kell (vagy kellett) oly sokat várni, míg az Ábrahámnak adott ígélet beteljesedik.

egyedül Isten kötelezi önmagát mindarra, amit megígért Ábrámnak. Isten szövetségkötő akaratának ez hallatlan tanúsága. A megállapítás, miszerint *ez alkalommal kötött az ÚR Ábrámmal szövetséget*, a tény megtörténtét, befejezett mivoltát állítja.

Isten ígéretének tartalma az Ábrám és utódainak adott föld. Erről az ígéretről már korábban is olvashattunk:

*Az ÚR megjelent Ábrámnak, és ezt mondta:
Utódoznak fogom adni ezt a földet!
Ő pedig oltárt épített az Úrnak, aki megjelent neki.
(Ter 12,7)*

Az ígélet ekkor még nem teljesült be, a meghatározatlan jövőben fog csak valóra válni; ezt fejezi ki a nātan ige Q impf. sg. 1 alakja (נָתַן). Érdekes, hogy a másik szövegben szintén a b^{erit} tartalmaként szereplő megígért föld nem imperfectum-ban, hanem befejezettséget kifejező perfectum-ban olvasható (15,18: נָתַן), vagyis a helyes fordítás így hangzik: *utódoznak adtam ezt a földet...* De hogyan adhatta utódainak azt a földet, amit még Ábrám sem birtokol? Jogi szövegekben ismeretes 'perfectum declarativum'-ról van szó, ami már most garantálja, hogy Ábrám utódainak joga van a neki adott földhöz, mivel az egyoldalú szerződésben kötelezettséget vállaló fél már teljesítette ígéletét (szavának erejével Isten odaajándékozta a földet).

A 15,18-21 szakaszban ismét fölfedezhető a jahvistára jellemző történet-teológiai szemlélet: az Ábrámnak szóló, földre vonatkozó ígélet beteljesedését Salamon birodalmában látja megvalósultnak. Vö. *Salamon kiterjesztette uralmát minden királyságra a folyótól (Eufrátesz) egészen a filiszteusok földjéig és Egyiptom határáig* (1Kir 5,1).⁶³ A dávidi dinasztiára a hit fényében úgy tekint, mint a pátriárkáknak adott isteni ígérek beteljesedése.⁶⁴

Összefoglalva: A Ter 15. fejezete két részből áll: a 15,1-6 szakaszban kevés a cselekvés, Jahve és Ábrám kapcsolatának bemutatása egy teológiai megállapításban végződik. Ábrám benső világát egy teljes tudatossággal vállalt döntésben világítja meg. A 15,7-21 szakaszban a beszélgetés háttérbe kerül: Ábrám mély kábulatában a döntés lehetősége nem adatott meg, viszont Isten cselekvésére kerül a hangsúly. A két elbeszélés így kiegészíti egymást: a kinyilatkoztatást befogadó ember aktív és passzív tevékenységét mutatja be egyetlen fejezet keretében.

1. 2. A b^{erit} mint Isten ajándéka Dávidnak

Dávid kiválasztásáról Nátán próféciája (2Sám 7) tartalmazza azt a történeti magot, amit a későbbi, deuteronomista hagyomány többszörösen kibővíti. A legősibb hagyományrétegben az egyedül Dávidnak szóló isteni ígéletet olvashatjuk: Jahve megígéri Dávidnak, hogy (uralkodói) házat épít neki (7,1-7.11b.16). A hagyomány második rétegét alkotják a 7,12-15 versek, ami a Dávidnak szóló ígéletet kiterjeszti annak utódaira, valamint kifejezésre juttatja, hogy *atyja leszek, és ő a fiam lesz* (7,14). Szövegünk ugyan nem használja a b^{erit} szót, de a témát földolgozó 89. zsoltár igen:

*Szövetséget kötöttem (בְּרִיתִי בְּרִיתִי) választottammal,
megesküdtem szolgálómnak, Dávidnak:
Örökre fenntartom utódaidat,
nemzedékről nemzedékre építem trónodat!
Így nevez majd engem: Atyám vagy,
én Istenem, szabadító kősziklám!
Én pedig elsőszülöttséggel ajándékozom meg,
főlséges lesz a földi királyok között.
Örökké megtartom szeretetemet iránta,
és szövetségem állandó lesz vele.
Mindenkor gondoskodom utódairól*

⁶³ Az 1Kir 5,1 tanúsága szerint 'Egyiptom folyója' alatt nem a Nílust, hanem az ún. 'Egyiptom patakját', azaz a Vadi Aris-t kell érteni, Gáza és a Nílus-delta keleti széle között.

⁶⁴ A 15,19-21 szakaszban felsorolt népek kiegészítést képeznek: a fogság után működő szerző felsorolja mindazokat a népeket, amelyeket régi néven ismer (vö. Ezd 9,1; Neh 9,8).

és trónjáról, míg csak meg lesz az ég.
(Zsolt 89,4-5.27-30)

A 2Sám 7,15 verse viszont egy másik kulcsfogalmat *hesed* (חֶסֶד) tartalmaz, amely rávilágít a b^erît tartalmára, Isten irgalmas-szeretetére:

*De irgalmamat (יְרֻמֶּנִי) nem vonom meg tőle,
amint megvontam Saultól, akit eltávolítottam előled.*
(2Sám 7,15)

Dávid utolsó szavai arra is kitérnek, hogy a vele kötött szövetség örök időkre fennáll (2Sám 23,5). Jahve a maga részéről egyoldalú kötelezettséget vállal ígéretének teljesítésére, Dávidtól nem függ a szövetség léte:

*Ha bűnt követ el, megfenyítem
férőhöz illő bottal és embernek kijáró csapásokkal.
De irgalmamat (יְרֻמֶּנִי) nem vonom meg tőle,
amint megvontam Saultól, akit eltávolítottam előled.*
(2Sám 7,14-15)

Dávid ezt követő imádsága is abból a döbbenetből fakad, hogy Isten föltétel nélküli irgalmas-szeretettel (רַחֲמֵי) van iránta:

*Ekkor bement Dávid király az ÚR színe elé,
leült és ezt mondta:
Ki vagyok én, ó URam, Istenem?
És mi az én házam népe, hogy eljuttattál engem idáig?
Sőt, még ezt is kevesellted, ó URam, Istenem,
mert még ígéreteket is tettél szolgád házában a távoli időkre:
és ez mintegy törvény az ember számára, ó URam, Istenem!*
(2Sám 7,18-19)

1. 3. A b^erît mint Isten ajándéka Noénak

Az emberiség romlottsága láttán Isten elhatározta, hogy eltörli őket a föld színéről, egyedül Noé és családja menekülhetett meg a vízözön elől. A jahvista és a papi elbeszélésfüzér a 6. fejezettől mindvégig párhuzamosan halad; a vízözön lezárását is két különböző elbeszélés mondja el.

A jahvista szerző Isten emberek iránti jóindulatát emeli ki azáltal, hogy Jahve ajkára adja azt az ígéretet, hogy teremtését többé nem rombolja le:

*Azután oltárt épített Noé az ÚRnak,
és vett minden tiszta állatból és minden tiszta madárból,
és égőáldozatokat mutatott be az oltáron.
Amikor az ÚR megérezte a kedves illatot, ezt mondta magában az ÚR:
Nem átkozom meg többé a földet az ember miatt,
bár gonosz az ember szívének szándéka ifjúságától fogva,
és nem irtok ki többé minden élő, ahogy most cselekedtem.
Amíg csak föld lesz, nem szűnik meg
a vetés és az aratás,
a hideg és a meleg,
a nyár és a tél,
a nappal és az éjszaka.*

(Ter 8,20-22)

A papi hagyományhoz tartozó szerző a b^erît-ből fakadó korábbi áldás megerősítését és az élet folytatását emeli ki:

*Isten megáldotta Noét és fiait, és ezt mondta nekik:
Szaporodjatok, sokasodjatok, és töltsétek be a földet!...
Íme szövetségre lépek veletek és utódaitokkal,
meg minden élőlényvel amely veletek van...
Szövetségre lépek veletek:
semmi sem pusztul el többé özönvíz miatt,
és nem jön olyan áradat, amely elpusztítja a földet...*

Ez annak a szövetségnek a jele, amelyet minden földi élővel kötöttem.

(Ter 9,1.9.10a.11.17)

Jelen szövegösszefüggésben a b^erít olyan ígéretet jelent, amely szerint Isten nem átkozza meg többé a földet. A Tóra papi hagyományhoz tartozó szövegei ‘profán berít’-ről, emberek közötti szövetségkötésről nem szólnak, csakis Isten és ember között létesült ‘szakrális berít’-ről olvashatunk. Egyedül a papi szerző tud Isten és ember közötti szövetségkötésről az Ábrahám előtti időben; az egész emberiséggel kötött b^erít pedig hitének univerzalisztikus szemléletére vall. Ábrahám, majd Izrael kiválasztására a papi forrás szövegei úgy tekintenek, mint az emberiséggel kötött szövetség részleges megvalósulására, s így elkerülük a b^erít fogalmának nacionalista leszűkítését.

A Ter 9,1-17 két szakaszra különíthető el: 9,1-7 és 9,8-17. Irodalmi formájukat tekintve mindkét szakaszt inklúzió keretezi: az elsőben a 7.vers az 1. vers sokasodásra szólító parancsát ismétli meg, és egyben összefoglalja a 2-6. versek uralkodási parancsát, vagyis a 9,7 témája a sokasodás és uralkodás. Hasonlóan, a 17. vers a b^erít-ről szóló 9-12. versek témáját ismétli, valamint a szövetség jelének leírását, a 13-16. verseket összegzi, vagyis a 17. vers témája a szövetség és annak jele.

Mi képezi a b^erít tartalmát? A 9,11 megfogalmazása szerint *nem pusztít többé özönvíz*, vagyis jóságában Isten ígéretet tesz az élet folyamatosságára és védelmére. Ennek jelszerű bizonyítéka a szivárvány:

*Szivárványívemet helyezem a felhőkre,
az lesz a jele a szövetségnek, amelyet a világgal kötök.*

(Ter 9,13)

Isten tehát b^erít-et köt Noéval, annak fiaival, utódaival, és minden élőlényel – vagyis minden teremtménnyel.

A Noéval kötött b^erít úgy áll előttünk, mint Isten egyoldalú ajándéka. Néhány megjegyzés a 9,1-17 szakasszal kapcsolatban:

1. Nincs szó arról, hogy az ember akarna szövetségre lépni Istennel;
2. A papi hagyományhoz tartozó szerző Isten szabad elhatározását emeli ki azáltal, hogy qûm b^erít (בְּרִית קוּם) vagy nātan b^erít (נָתַן בְּרִית) szavakkal fejezi ki azt, hogy Isten *szövetségre lép, szövetséget köt* az emberrel;
3. A 9,11 és 9,15 versekben birtokos személyraggal van ellátva a b^erít, vagyis „szövetségem” (בְּרִיתִי), ami Isten egyoldalúan kötött szövetségére utal;
4. A ‘perfectum declarativum’ igeidő az ajándék ingyenességét húzza alá;
5. A ‘futurum instans’ = ‘beálló jövő’ jelentésű hinnē + participium nyelvtani szerkezet (9,9: הֵנִי מֵקִים) az ember számára váratlanul megvalósuló eseményt jelez;
6. A b^erít az állatokra, növényekre is vonatkozik, vagyis nem függ a szellemi képességtől;
7. A jel (szivárvány) természete is aláhúzza a b^erít egyoldalú mivoltát.

Tehát a papi hagyományt képviselő szerző Isten meg nem érdemelt ajándékának tartja a b^erít-et. A Ter 9. fejezetében az egész emberiséggel köt szövetséget, a Ter 15. fejezetében Ábrahámmal és utódaival. Ez utóbbira azért volt szükség, mert a gögössé vált emberiséget – amelyet a Ter 11. fejezetében olvasható bábéli torony építése szimbolizál – Isten szétszóratásra ítéli. Az új remény az Ábrahámmal kötött szövetségkötésben veszi kezdetét. *Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége* (Ter 12,3) jelenti, hogy az emberiség újbóli összegyűjtése ezután a választott nép útján történik.⁶⁵ Izrael előkészítő szerepe pontosan ebben áll.

⁶⁵ A samaritánus asszonnyal való párbeszéd közben Jézus is megerősíti: *Az üdvösség a zsidóktól ered* (Jn 4,22).

1. 4. A b^érít mint Isten ajándéka a Sínai hegyen

A Sínai-hegyi kinyilatkoztatáshoz kapcsolódó eseményeket leíró irodalmi blokk a Kiv 19. fejezetétől a Levitikák egész könyvéig tart. Mivel itt a b^érít a törvényalkotással kapcsolatos, úgy tűnik, hogy kölcsönös jogokkal és köteleességekkel járó kétoldali szerződésről van szó.

A Sínai hagyomány csúcspontját a Kiv 24,1-11 alkotja, amely maga is két leírásból ötvöződött. Az egyik:

*Így szólt Mózeshez:
Jöjj fel az Úrhoz te és Áron, Nádáb és Abihú,
meg Izrael vénei közül hetvenen,
és boruljatok le tőle távol!...
Majd fölment Mózes és Áron, Nádáb és Abihú,
meg Izrael vénei közül hetvenen.
Látták Izrael Istenét:
Lába alatt zafirkőfőle volt, olyan tiszta, mint maga az ég.
De a kezét nem emelte föl Izrael fiainak képviselői ellen,
ezért láthatták az Istent. Ettek és ittak.*

(Kiv 24,1.9.11)

A másik hagyományrétegből származó mondatok a következők:

*Korán reggel (Mózes) oltárt épített a hegy lábánál,
és tizenkét szent oszlopot állított fel Izrael tizenkét törzse szerint.
Azután odarendelt néhány izraeli ifjút,
hogy mutassanak be égőáldozatot,
és vágjanak le bikákat békeáldozatul az Úrnak.
Mózes pedig fogta a vér felét, tálakba töltötte,
a vér másik felét pedig az oltárra hintette.
Majd fogta a szövetség könyvét (סֵפֶר הַבְּרִית), és fölolvasta a nép előtt.
Azok ezt mondták:
Engedelmesen megtesszük mindazt, amit az ÚR rendelt.
Azután fogta Mózes a vért, ráhintette a népre, és ezt mondta:
Ez annak a szövetségnek vére (דָּמֵי הַבְּרִית),
amelyet az ÚR kötött veletek, mindezeknek az igéknek alapján.*

(Kiv 24,4b-8)

Három bizonyítékot találunk arra, hogy két különböző hagyomány fonódik egymásba:

1. Az előbb idézetben a hegyen, az utóbbinál a hegy lábánál köttetik meg a szövetség;
2. A szövetségekötés tanúi az első esetben Mózes, Áron, Nádáb, Abihú és további hetven vén, a másik leírásban az egész nép szerepel;
3. Mózes szerepe az első leírásban nem kiemelkedő, míg a másodikban ő a közvetítő Isten és népe között.

Szoros irodalmi és teológiai kapcsolatot fedezhetünk föl a 24,3-4a és 24,4b-8 versek között: Mózes mint Isten és népe közti közvetítő, teológiai beállítását tekintve megegyezik. Irodalmilag nagyon hasonló a 3. és a 7. vers megfogalmazása: *a nép egyhangúlag így felelt az ÚR minden parancsára: megtesszük.* A függetlenül keletkezett két párhuzamos szöveget egy későbbi szerkesztő egymás mellé illesztette, a 24,1 a 24,9-11 versek közé ékelte, majd magyarázatképpen (hogy miért csak Mózes olvasta föl és fogadtatta el Isten rendelkezéseit) megfogalmazta a 24,2 verset. E szerkesztés-történetet föltételezve látjuk, hogy a különböző hagyományok mennyire megtartották eredeti jellegüket, és mégis egymásra támaszkodnak.

A közelkerülés és a távolmaradás dialektikáját hordozza az egész leírás: bár *látták Izrael Istenét*, mégsem festik le, csak amit lába alatt látnak.⁶⁶ A *boruljatok le tőle távol* (24,1) az Istent megillető

⁶⁶ Vö. Izajás sem írja le Jahvét, akit látott a jeruzsálemi templomban, csak hogy trónon ül, és szeráfok állnak mellette (Iz 6,1-4). Ezekiel szintén beszámol arról, hogy látta Jahvét, és mégis csak az őt hordozó tüzes szekérről ír (Ez 1,4-28).

imádásra, de egyben a tisztas távolságtartásra szólít föl, hiszen Isten jelenléte még a földet is megszenteli.⁶⁷

A 24,9-11 versek egyedülálló leírást adnak arról, hogy a hetvennégy küldött látta *Izrael Istenét*, és mégis életben maradtak. A teofániában részesülők – hogy istenélményüket betetőzzék és megpecsételjék – Isten jelenlétében *esznek és isznak*.

Bár ez utóbbi versekben nem szerepel a b^{er}ít szó, mégis részét alkotja a szövetségkötésnek. A nomád kultúrákban ugyanis a szövetségkötés kifejeződése az, amikor a tekintélyesebb és erősebb család vendégül látja az idegent, akit ily módon magához emel. Mivel a Kiv 24,9-11 versek keletkezése Izrael nomád viszonyaira megy vissza, jogosnak látszik a párhuzam: ahogy a beduinok sátrában helyet és vendéglátást kap a jövevény, úgy történik ez Izrael képviselőivel: Jahve oltalmába veszi Izraelt.

Az Isten jelenlétében való étkezés leírása tehát a Kiv 24,1-11 szakasz integráns részét alkotja, ami pedig a b^{er}ít-ről szóló Kiv 19–Szám 10,10 blokkba illeszkedik.

2. A B^ERÍT MINT LÉTREJÖVŐ ÉLETKÖZÖSSÉG

Eddig a b^{er}ít megkötéséről, mint egyszeri és pillanatnyi tettről volt szó. Megállapítottuk, hogy a ‘teológiai berít’ esetében mindig az Isten a kezdeményező fél, aki irgalmas, gyöngéd szeretetének (*hesed*) fölfoghatatlan erejénél fogva egyoldalúan kötelezi magát ígéretének megtartására. Az ember ezt ki nem érdemelheti: a b^{er}ít megkötésekor csak passzív-befogadó fél lehet.

A b^{er}ít megkötésével azonban új helyzet áll elő: Isten és ember kapcsolatba léptek egymással. A Ter 15,18 verse úgy szól Ábrahám utódairól, mint akik a b^{er}ít címzettjei, vagyis az egykor megkötött szövetség folyamatos valóság marad: a b^{er}ít állandósul Isten és ember viszonylatában.

A b^{er}ít személyes, én-te kapcsolat, amelyben Isten elvárásokkal van az ember felé. Bár előzetes föltételek nélkül jött létre, Isten ingyenes adományaként, de a személyesség követeli, hogy ne maradjon viszonzás nélkül. A b^{er}ít által Isten irgalmas-szeretetét (רַחֲמִים) adja. Amint az ember elfogadja a fölkinált *hesed*-et, párbeszédben, b^{er}ít-ben találja magát Istennel. Hogy a kapcsolat megmaradjon és bontakozzon, az embernek vissza kell sugároznia Isten irgalmas-szeretetét. A b^{er}ít közössége annak megfelelő életformát követel az embertől. Isten *hesed*-jének megnyilvánulása tehát a kölcsönösséget célozza.

Isten *hesed*-jének viszonzásaképpen kell, hogy az ember ‘teljes szívből, lélekből, erőből’ szeresse Istenét (vö. MTörv 6,5). Tehát az ember számára a b^{er}ít nem csak ajándék, hanem követelmény is. A szövetségi életformát fölvállaló ember igyekezzen kimutatni Isten iránti hűséges viszonzszeretetét. Tehát bár az ember nem alkotója a b^{er}ít-nek – mint ahogy életét sem magának köszönheti –, de belépve a szövetségbe, életével kell válaszolnia Isten kezdeményező ajándékára.

Hogyan mutathatja ki viszonzszeretetét az ember mindennapi életében? Mivel az ember vendég a b^{er}ít közösségében, viselkedjen a vendéglátójához méltóan. Az isteni törvény, a parancsolatok az ember viselkedésének módját jelölik ki. Az Isten iránti viszonzszeretet, a törvények megtartásában, az isteni parancsokhoz való hűségben konkretizálódik. Tehát a törvények és parancsok a b^{er}ít közösségének következményei, és nem a b^{er}ít létrejöttének föltételei. A b^{er}ít megmarad olyan ingyenes isteni ajándéknak, amit ember ki nem érdemelhet, csak viszonzszeretetével – ami a parancsok megtartásában realizálódik – fenntarthat. A továbbiakban lássunk erre néhány szentírási példát!

2. 1. A b^{er}ít mint életközösség Ábrahámmal

A Ter 15,7-21 szakaszt elemezve megfigyelhettük, hogy irgalmas-szeretetének megnyilvánulásaként Isten köt b^{er}ít-et Ábrahámmal, és hogy ingyenes ajándéka Ábrahám utódaiban is valóság marad. A pátriárkák története ezután kifejezésre juttatja, hogy a leszármazottak megfelelő cselekvésére vonatkozólag egy elvárás fogalmazódik meg:

*Őt választottam ki arra, hogy megparancsolja fiainak és háza népének is,
hogy őrizzék meg az ÚR útját, cselekedjenek az igazságnak és jognak megfelelően,*

⁶⁷ Vö. Mózes az égő csipkebokorban megjelenő Isten előtt leveszi saruját (Kiv 3,5).

hogy az ÚR is beteljesítse, amit megígért Ábrahámnak.

(Ter 18,19)

‘Jahve útjának követése’ egyenlő az ‘igazságnak és jognak megfelelő’ viselkedéssel, ahol a $\text{š}^{\text{e}}\text{dāqā}$ (שְׁדָקָה) és a mišpāt (מִשְׁפָּט) szavak idegenek az ősi elbeszélésben. A fogság utáni megfogalmazást tükröző vers szerzője az ember kötelességét hangsúlyozza a $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ közösségében. Miután az előző vers Isten $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ -et létrehozó tevékenységét írja le, az azt követő vers az ember szükségszerű válaszát körvonalazza. Ábrahám utódaitól Isten azt a készséget követeli meg, amellyel elfogadják a $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ megkötésében mutatkozó isteni ḥesed -et; ez pedig a $\text{š}^{\text{e}}\text{dāqā}$ és mišpāt megvalósításában konkretizálódik. A $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$, mint Isten-ember közösségének fenntartása az ember részéről megköveteli, hogy hűségesen teljesítse az ‘igazság és jog’ megszabta kötelességét JHWH és embertársai felé. A $\text{š}^{\text{e}}\text{dāqā}$ és mišpāt korrelatív, egymásnak megfelelő fogalmak: míg a $\text{š}^{\text{e}}\text{dāqā}$ a ḥesed alapelve, addig a mišpāt fejezi ki annak megvalósítási módját a mindennapi életben.

2. 2. A $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ mint életközösség Dáviddal

Az 1. 2. pontban láttuk, hogy Isten egyoldalúan szövetségre lép Dáviddal, és ez a $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ folyamatos a dávidi királyok életében. Dávid utódja, Salamon imádságában kimondottan is kéri az ígéret megvalósulását:

Most azért, URam, Izrael Istene,

tartsd meg, amit szolgálódnak, Dávidnak, az én apámnak ígértél, amikor ezt mondtad:

Nem vesznek ki színeim elől utódaid, akik Izrael trónján ülnek,

de csak akkor, ha fiaid ügyvelnek újjukra, és előttem járnak,

ahogyan előttem jártál te is.

(1Kir 8,25)

A szövetségi életforma azután minden dávidi királytól megkövetel egyfajta viselkedést, amely megfelel a Dáviddal kötött $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ -nek. A dávidi hagyományt őrző szövegek olyannak mutatják be Dávidot, mint akinek szíve őszinte és egyenes volt, aki Jahve tökéletes szolgálója, és így a későbbi uralkodók példaképe.

Ha előttem jársz, ahogyan járt apád, Dávid is,

tiszta szívvel és egyenes lelkiülettel,

és megteszel mindent, amit megparancsoltam neked,

megtartva rendelkezéseimet és végzéseimet,

akkor állandóvá teszem királyi trónodat Izraelben örökké,

ahogyan megígértem apádnak, Dávidnak:

Nem vesznek ki utódaid Izrael trónjáról.

(1Kir 9,4-5)

A vizsontszeretet, az emberi ḥesed megvalósítása tehát az isteni ‘parancsok, rendelkezések és végzések’ ‘tiszta szívű és egyenes lelkiületű’ megtartásában áll.

2. 3. A $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ mint életközösség Noéval

Az 1. 3. pontban megfigyelhettük, hogy szuverén kezdeményezéssel Isten lép kapcsolatba Noéval. Az így létrejövő $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ olyan helyzetet teremt, ami nem csak Noéra, hanem utódaira is vonatkozik, vagyis benne örök szövetségre, $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ ‘ ōlām -ra (Ter 9,12.16: בְּרִית עוֹלָם) lép az emberrel. Ennek alkalmas látható jele az időről időre feltűnő, az egeken átívelő, a Teremtő és teremtményei távolságát áthidaló szivárvány. A Ter 9,8-17 kifejezésre juttatja, hogy a $\text{b}^{\text{e}}\text{rīt}$ tartalma olyan isteni ajándék, amely az élet folytonos védelmét garantálja. Láttuk, hogy a szövetség megkötése nem függ az emberi akarattól. Isten szuverén tette azonban az ember közreműködését igényli; az elvárásokat a 9,1-7 szakaszban olvashatjuk.

Korábban megállapítottuk, hogy a 9,1-7 szakasz szemléletében határozottan elválik a 9,8-17 szakasztól. Láttuk, hogy a 7. vers megismétli az 1. vers gondolatát, és egyben össze- és keretbe foglalják a 2-6. versekben írottakat. Érdemes azonban fölfigyelni az eltérésekre is: a 7. vers a ‘ ti ’ személyes névmással: ‘ attem ’ (אֲתָם) indít, ami – a magyar nyelvhez hasonlóan – a héberben is csak akkor használatos, ha hangsúly van rajta, és ezért így fordítanánk: *ti azonban /ti azért* (ti. *szaporodjatok, sokasodjatok, népesítsétek be a földet*). De mi az értelme a többes szám második személy kiemelésének? Ha csupán az első hét verset tekintjük, nem találunk megoldást. Ha azonban a következőket, és főleg az

átvezető 8. vers utáni 9. versre tekintünk, akkor szintén egy személyes névmást fedezünk föl: 'én' = 'anî (אני). Az előzővel egybevetve fordítsuk a következőképpen: *Ami engem illet...*, vagyis 'ami engem illet, én ezt teszem, ti azért tegyétek ezt-meg-ezt'. Így tehát belső összefüggést fedeztünk föl a 9,1-7 és a 9,8-17 szakaszban leírtak között: Isten szövetségkötő aktusára (9,8-17) hogyan kell felelni az embernek (9,1-7).

A Ter 9,1 verse a papi hagyományból származó teremtéstörténetre is emlékeztet. Vessük össze tehát most azzal:

*Isten megáldotta őket
és ezt mondta nekik Isten:
Szaporodjatok, sokasodjatok,
töltsétek be és hódítsátok meg a földet...*
(Ter 1,28a)

A 9,1 vers szinte szó szerint ismétli meg Isten első áldását és fölszólítását, vagyis a vízözön után Isten szinte újjáteremti a világot.

*Féljen és rettegjen tőletek minden földi állat és minden égi madár,
kezetekbe adom minden földi csúszómászóval és a tenger minden halával együtt.
Minden, ami mozog, ami csak él, legyen a ti eledeletek.
Nektek adom mindezt éppúgy, mint a zöld növényt.*
(Ter 9,2-3)

Míg a 9,1 vers kulcsszava az áldás, addig a 9,2-3 versek alap gondolata az uralom. Tehát a vízözön utáni új emberiség nem csak a teremtéskor kapott áldásban részesül, hanem az uralomra való küldetést is hasonlóképp megkapja.

*Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain,
és a földön mozgó minden élőlényen!*
(Ter 1,28b)

Az itt többes szám második személyű felszólító módban szereplő héber *rādā^h* (רָדָה) ige egyúttal 'legelőre hajtás'-t, 'vezetés'-t, 'kísérés'-t jelent. Az egész teremtést tehát Isten azért adja az embernek, hogy gondos gazdaként felelősségteljesen kormányozza azt; a Teremtő akaratából fakadó uralom tehát gondoskodást jelent.

A világ teremtését és a vízözön utáni megújított teremtést összehasonlítva azonban egy különbségre fölfigyelhetünk: a teremtéskor csak a növényvilág szerepel úgy, mint az embernek adott eledel:

*Azután ezt mondta Isten:
Nektek adok az egész föld színén minden maghozó növényt,
és minden fát, amelynek maghozó gyümölcse van:
mindez legyen a ti eledeletek.*
(Ter 1,29)

A vízözön után megújított teremtésben Isten új rendet állít föl:

*Minden, ami csak mozog, ami csak él, legyen a ti eledeletek.
Nektek adom mindezt éppúgy, mint a zöld növényt.*
(Ter 9,3)

Az özönvíz utáni emberiségnek megengedi Isten, hogy evés céljából állatot öljön, vagyis hússal is táplálkozzék. Fontos azonban, hogy az ember helyesen birtokolja és kormányozza a reá bízott teremtett javakat.

Nem szabad elfelejteni, hogy a bünbeesés (Ter 3) óta a kezdetben teremtett természeti rend megromlott, és az első testvérgyilkosság (Ter 4) óta az erőszak elterjedt a földön. Ettől kezdve az ember képtelen töretlen békében élni az állatokkal, s azoknak mintegy ellenfelévé lesz. A Noéval kötött szövetség ezt a felborult állapotot kívánja rendezni.

Az emberiség életkörülményeit az erőszak jellemzi; ugyanakkor Isten megújítja kezdeti elhatározását, és az ember kezébe helyezi a teremtett világot (9,2-3). Amikor Isten föladatot bíz az emberre, segítséget is ad hozzá. Az uralom helyes végrehajtásához jelen esetben olyan utasításokat ad, melyek megtartása által Isten áldása gyümölcsözővé lesz. Az első föltétel a következő versben olvasható:

Csak húst, vérrel együtt, nem ehettek!
(Ter 9,4)

Ez a tiltás szolgál az istentiszteletekre vonatkozó következő előírás alapjául:

*Örök rendelkezés minden nemzedékek számára,
bárhol tartózkodtok is:
se hájat, se vért ne egyetek!*

(Lev 3,17)

Mindezek mögött az a meggyőződés áll, hogy a vér képezi az élet otthonát, amely pedig végső soron Isten tulajdona.

A véres hús evésének tilalma a *de /csak /csupán = 'ak* (אֵין) kötőszó miatt nem függetleníthető az előző versek tartalmától. Az ember megeheti az állatok húsát, de nem eheti meg az életet jelképező vért. A 9,4 vers előírása tehát határt szab az előző vers húsevésre vonatkozó fölszólításának.⁶⁸ A fölszólítás kulcsszava az *élet = nefes* (נֶפֶשׁ). A parancs így nem egyszerűen a vérre vonatkozik, hanem az életet hordozó vérre. Amennyiben és ameddig tehát az életet jelző vér lüktet még az állatban, nem szabad elfogyasztani. Mihelyt azonban a vérnek nincs már köze az élethez, az isteni parancs sem vonatkozik rá.⁶⁹ A vér fogyasztása tehát nem anyagi mivolta, hanem szerepe miatt tiltott. Lüktető vért inni a gyilkolás titkos örömét fejezi ki,⁷⁰ és az emberölés vágyához vezethet. A 9,4 vers szavai mögött tehát vérszomj, a szenvedélyből való gyilkolás vágyának veszélye is meghúzódik, amelytől Isten óvni akarja az embert. Ez a parancs nem csökkenti Isten jóságát, hanem a húsevés helyességének védelmét szolgálja.

A következő vers tartalmát így foglalhatjuk össze: ne ölj!

*Sőt, a titeket éltető vért is számon kérem;
Minden élőlénytől számon kérem azt, az embertől is.
Számon kérem az ember életét: egyik embertől a másik életét.*

(Ter 9,5)

Majd ezután a parancs indoklása következik:

Mert Isten a maga képmására alkotta az embert.

(Ter 9,6b)

Isten a saját képmására teremtette az embert: minden egyes ember Isten akaratából születik, mindenkinek sajátos kapcsolata van Istennel, mindenkit ismer és szeret a Teremtő. Az emberiség lényegi egységét éppen az adja, hogy minden egyes ember Isten tervének részese és végrehajtója. Ezért áll minden emberi élet Isten különös védelme alatt.⁷¹ Ezek szerint, aki embervért ont, az nem ismeri el Isten abszolút hatalmát, és így végső soron a Teremtővel kerül szembe.

Bár az ember lényegileg nem szent, de a Szent képmása. Mindaz tehát, aki öncélúan, a másikat csak saját eszközének tekintve közeledik embertársához, profanizálására, deszakralizálására tesz kísérletet, és így Istent semmibe véve teremtő művét rombolja le.

A 9,5 vers kezdőszava 'ak (אֵין) szoros kapcsolatot létesít az előző versben olvasottakkal, és ez rejtett, de valóságos összefüggést sugall a vérszomj és az emberölés között. Állami törvénykezés hiányában az ősi izraelita törzsi társadalomban a vérbosszúnak következő megfogalmazása született:

Aki embervért ont, annak ember ontsa ki a véréit.

(Ter 9,6a)

Az alapelvet később, a nyomatékosság kedvéért még az állatokra is kiterjesztik:

*Ha egy ökröt felöklél egy férfit vagy egy asszonyt, úgyhogy belehal,
akkor agyon kell verni kővel azt az ökröt,
és a húsát nem szabad megenni.*

(Kiv 21,28)

⁶⁸ A vegetáriánus étkezés lehet ízlés dolga, vagy egyesek számára orvosi javallat, de kizárólagosságát – ideologizálás nélkül – nem lehet alátámasztani a Szentírásból.

⁶⁹ JAKOB, B.: *The First Book of the Bible, Genesis*, New York 1974, 63.

⁷⁰ A vérszomjiról lásd Szám 23,24; MTörv 32,42; Jer 46,10.

⁷¹ Ez a megfontolás adja azon etikai meggyőződés alapját, hogy fiatal és elaggott, (látszólag) egészséges és súlyosan beteg, testi vagy szellemi fogyatékos, megszületett és meg nem született élet egyaránt védelmet érdemel.

Mielőtt az olvasottakról keresztény jámborságunkban megbotránkoznánk, vegyük figyelembe, hogy a korabeli népek gyakorlatahoz képest a féktelen bosszúállásnak ez legalább ésszerű határt szabott. A későbbi törvénykezés tovább pontosította a megtorlás föltételeit (lásd MTörv 19,1-13: a menedékvárosok alapításának parancsa).

A Noéval kötött szövetségről összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a Ter 9,8-17 szakaszának kijelentő mondatai és a 9,1-7 szakaszának fölszólító mondatai formai szempontból elkülöníthetők ugyan, de tartalmilag szoros összefüggésben állnak: Isten ajándékának bejelentése az ember számára kötelességekkel jár. A 9,1-17 szakasz személyes névmásainak kiemelésével Isten üzenetét a következőképpen fogalmazhatjuk meg:

*'Ami engem illet, a b^erít ajándéka által kezeskedem a teremtés új rendje fölől;
ami titeket illet, kormányozzátok helyesen a teremtett világot
fölhatalmazásom által oly módon,
hogy sértetlen maradjon a következő nemzedékek számára.'*

2. 4. A b^erít mint a Sínai hegyen Isten és Izrael között kötött életközösség

A Kiv 24,4b-8 szakaszban leírt egyedülálló jelentőségű ószövetségi liturgia Izrael számára olyannyira alapvető fontosságú, hogy kihatással van az újszövetség üdvrendjére, és az Egyház liturgiáját is meghatározza. Az 1.4 pontban megállapítottuk, hogy a 24,3-4a versek – irodalmilag tekintve – az azután leírt szövetségkötési rítusnak bevezetőjét alkotják. A következőkben a 24,4b helyes értelmezése által kimutatjuk a szoros tartalmi függést a 24,3-4a és a 24,4b-8 szakaszok között.

A héber szöveg wayyaškēm babbōqer (24,4b: **וַיַּשְׁכֶּם בַּבֹּקֶר**) egyedüli helyes fordítása: *és fölkelt reggel...* A kifejezéssel gyakran találkozunk ott, ahol olyan új történet leírása kezdődik, amely kronológiailag sem kapcsolódik az előzőekhez.⁷² Tehát az eredeti héber szöveg csak annyit mond, hogy '(egyszer) Mózes reggel fölkelt és ezt meg azt tette'.⁷³ A hibás fordítás oda vezet, hogy az olvasó képzeletében Jahve rendelkezéseinek fölolvasása (Kiv 24,3-4a) eredményezné, hogy másnap a nép a 24,4b-8 szakaszban olvasható ünnepi liturgiát tartana.

Megszabadulva attól a téves elképzeléstől, hogy a fenti események ilyen időrendi és okozati sorrendben történtek, nézzük meg, milyen összefüggés van mégis e két elbeszélés között. Ha a 24,3-4a verseket a szöveggörnyezetükből kiemelve olvassuk, arra gondolunk, hogy egyetlen esemény áll előttünk az alábbi leírás szerint: Mózes a hegyről lejövén kihirdeti az Úr szavát és törvényeit, a nép pedig válaszolja: 'követjük a parancsokat!', ezután pedig Mózes leírja a parancsokat. Fölfigyelhetünk azonban arra, hogy a Sínai kinyilatkoztatást leíró nagyobb irodalmi egységben (Kiv 19,1–Szám 10,10) Mózes rengetegszer megy föl a hegyre és jön le onnan, hogy kihirdesse Jahve parancsait, a nép pedig elfogadja azt életük mércéjéül (Kiv 19,7-8.20-25; 24,3-4a.12-13; 32,7; 34,2.29; stb.). A leírásban két dologra lehetünk figyelmesek:

1. A Sínai irodalmi blokk minden elbeszélésében Mózes úgy áll előttünk, mint közvetítő Isten és ember között. Így van ez a 24,3-4a, majd az ezt követő versekben is, viszont a 24,9-11 leírás beállításában Mózes a hetvennégy vezető egyike csupán.

2. A 24,7 versben azt olvassuk, hogy Mózes fölolvasta a szövetség könyvét, a *sēfer habb^erít*-et (**סֵפֶר הַבְּרִית**), de hogy ez mit tartalmazott pontosan, azt nehéz kideríteni. A 24,3 verse szerint Mózes elmondta a népnek az Úr minden szavát (**כָּל־הַדְּבָרִים**) és minden parancsát (**כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים**). Mivel mondatunk a Sínai irodalmi egységbe illeszkedik, így minden bizonyosan a *debārīm* a Tízparancsolatot, a *mišpātīm* pedig a jelenleg Kiv 20,22–23,33 egységben olvasható ún. 'szövetség könyvét' jelenti. Eszerint

⁷² Vö. Józs 3,1; 1Sám 29,10. Ha a héber azt akarná kifejezni, hogy 'másnap' történt, akkor hozzátenné: *mimmoh^orāt* (pl. 1Sám 5,4 és Bír 21,4: **מִמּוֹחֶרֶת**).

⁷³ Eszerint e kifejezésnél elhibázott – az amúgy kiváló – *La Bible de Jérusalem* (Cerf, Paris 1973) és annak minden fordítása, így az UKB is. A RSV viszont helyesen jár el, amikor új mondatot kezdve így ír: *És fölkelt korán reggel, és oltárt épített...*

Mózes egy igeliturgia keretében fogadtatja el a néppel (כָּל־הַדְּבָרִים) Isten törvényeit. Így olvasva elképzelhető és nem hat zavarólag a nép refrénszerű válasza (24,3b.7).

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a Sínai-hagyomány hangsúlyozza, hogy miután Mózes lejött a hegyről és kihirdette Isten akaratát, a nép egyhangúlag elfogadta azt.⁷⁴

A továbbiakban a 24,4b-8 versekben fölfedezhető kétféle hagyomány összefonódását vesszük szemügyre: egyik az áldozatbemutatás, a másik a berít elfogadásának liturgiája.

*És (Mózes) fölkelt korán reggel, és oltárt épített a hegy lábánál,
és tizenkét szent oszlopot állított föl Izrael tizenkét törzse szerint.*

(Kiv 24,4b)

Az oltár az Ószövetségben Isten jelenlétének megtapasztalását örökíti meg (Ter 12,7; 26,24-25; Kiv 20,24). A tizenkét törzset megjelenítő tizenkét oszlop a Jákob és Lábán közti béke-egyezség alapján (Ter 31,52) a most kötendő szövetség tanúi lesznek.

*És odarendelt néhány izraeli ifjút, hogy mutassanak be égőáldozatot,
és vágjanak le bikákat közösségi áldozatul az Úrnak.
Mózes pedig fogta a vér felét, tálakba töltötte,
a vér másik felét pedig az oltárra hintette.*

(Kiv 24,5-6)

Az állat vérenek oltárra hintése az áldozatbemutatási szertartás részét alkotja: ...hítsék a vért körös körül az oltárra (Lev 1,11; 3,8.13). Úgy tűnik, hogy az áldozat csak a továbbiakban fölhasználható vér miatt nyer említést. A népre hintett vér jelentősége abban áll, hogy nem akármilyen vér, hanem Jhwh-nak szentelt áldozat vére.

Mózes előkészületei után az alaphelyzet a következő: Isten és a nép szemben állnak egymással, köztük mint összekötő áll Mózes. Különböztessük meg a liturgia három mozzanatát:

1. A vér felét az oltárra hintette (24,6b). A vér az élet hordozója, így Isten teljes önátadó ember iránti szeretetét szimbolizálja. Az oltárra hintett vér JHWH b^{er}ít-ben való részvételét fejezi ki.⁷⁵

2. Ezután az igeliturgia következik, amikor Mózes fölolvassa a *sēfer habb^{er}ít*-et, és elmagyarázza a népnek, hogy JHWH ajándékára elkötelezettséggel kell válaszolni. Izrael népe erre egyhangúan válaszolja: *Engedelmesen megtesszük mindazt, amit az ÚR rendelt* (24,7). A nép Jahve iránti viszont-szeretete a parancsok megtartásában konkretizálódik.

3. A szövetségekötési liturgia harmadik mozzanata az, amikor Mózes fogja az áldozatbemutatás vérének, és az oltárra hintett vér másik felét a népre hinti; a párhuzam világos. Íme ez a 'szövetség vére'.⁷⁶ Fontos fölfigyelnünk arra, hogy Mózes csak azután hinti meg a népet, hogy hallották és elfogadták a parancsokat. Így a nép vérrel való meghintése megpecsételi a mindkét részről tett elhatározásokat ('perfectum declarativum' 24,8b: כָּרַת). Az életet jelképező ugyanaz a vér hull az oltárra és a népre, az egymással b^{er}ít-re lépő mindkét félre. Az Istennek áldozott állat vére ráadásul szent, így ennek Izraelre hintése azt fejezi ki, hogy ezentúl ők is Istennek vannak szentelve (vö. Kiv 19,3-8).

Végül vessünk egy pillantást a 24,9-11 versekre, amely a szövetségekötési rítus záró mozzanata: a közösségi lakoma. 'Profán berít' esetében a szerződő felek egész rokonságukkal és barátaikkal együtt ülnek le egy asztalhoz, hogy felejthetlenné tegyék a megkötött b^{er}ít-et (vö. Ter 31,43-54). A 'szakrális berít' esetében arról olvasunk, hogy a választott nép képviselői (Kiv 24,9: Mózes és Áron, Nádáb és

⁷⁴ A híres exegeta, Martin NOTH kommentárjában (*Das Zweite Buch Mose, Exodus, ATD*, Göttingen 1965) a 24,3b versét, mint a nép ideiglenes elkötelezettségét Jahve parancsai iránt, a 24,7 versét pedig, mint annak véglegesítését értelmezi. De amint Isten b^{er}ít-je végleges, *hesed*-jét nem vonja vissza, úgy Izrael válasza is csak végleges lehet. NOTH melléfogása abból fakadt, hogy a szakaszok összekapcsolódását ő is időrend szerint gondolta: *Másnap reggel oltárt épített...* (24,4b).

⁷⁵ Roland De VAUX: *Les Institutions de L'Ancient Testament*, Cerf, Paris 1971, 416.

⁷⁶ Erre utalnak Jézus utolsó vacsorán elhangzó szavai. A 'szövetség vére' kiontásának teljessége Jézus keresztségét, ahol nem egy állat vérevel pecsételik meg a szövetségre lépő két felet (oltár és nép), hanem magának Isten Fiának vére hull az emberiségre. Bár előképét megtaláljuk Izrael történetében, mégis lényegileg új, minden korábbi elképzelést felülmúló és végleges ez a szövetség.

Abihú, meg Izrael vénei közül hetvenen) fölmennek a hegyre, hogy Jahve jelenlétében lakomát üljenek: *ettek és ittak.*

3. A parancsolatok a berít közössége és az erkölcsi szentség összefüggésében

A Sínai szövetségekötés leírásában láttuk, hogy Jahve irgalmas-szeretetére (*hesed*) Isten népe olyan viszonzszeretettel (*hesed*) válaszol, amely az isteni parancsok megtartásában konkretizálódik. Az Ószövetségben a Tízparancsolat képviseli azt az alapszerződést, amely a *b^erít* közösséget meghatározza. A Tízparancsolat, héberül *d^ebārīm*, a *dābār* = ‘szó’, ‘ige’ többes száma, és szoros összefüggésben áll a *d^ebar* JHWH kifejezéssel, ami Isten akaratát, elképzelését, szavát jelenti. Jahve tehát szava által szabályozza a teremtett világgal való kapcsolatát. Az isteni tekintély előtti hódolat miatt az ember egyedüli válasza a föltétlen engedelmség lehet, és ez megmenti attól, hogy bármiféle emberi önkény relativizálja az isteni parancsokat. Isten népe meg volt győződve arról, hogy a *d^ebārīm* minden kor minden emberére érvényes:

És Mózes megparancsolta nekik:

Minden hetedik esztendő végén, az adóság-elengedés évének megszabott idejében,

a sátoros ünnepen, amikor egész Izrael eljön,

hogy megjelenjék Istenednek, az Úrnak színe előtt,

azon a helyen, amelyet kiválaszt,

föl kell olvasni ezt a törvényt az egész Izrael előtt, a fülük hallatára.

Gyűjtsd össze a népet, a férfiakat, a nőket és a gyermekeket,

meg a lakóhelyeden élő jövevényeket,

hogy hallják meg, és tanulják meg, és féljék Isteneteket, az URat,

megtartván és teljesítvén ennek a törvénynek minden igéjét.

Fiaik is, akik még nem ismerik, hallgassák meg, és tanulják meg,

hogy féljék Istenüket, az URat mindenkor,

amíg csak éltek azon a földön, ahová most átkeltek a Jordánon,

hogy azt birtokba vegyétek.

(MTörv 31,10-13)

Ezek szerint a szövetségekötés hétévenkénti ünnepélyes megújítása azt a célt szolgálja, hogy minden kor minden nemzedéke megismerje a *d^ebārīm*-ot. A Sínai hegynél történtek tehát nem csak a múlt egy eseménye, hanem élő valóság, amelyet minden nemzedéknek meg kell ismernie, és életre kell váltania. Ezért gyakorta visszatérő kifejezés: *A parancsok* (דְּבָרִים), *melyeket ma adok...*, vagyis Isten örök törvényei a mai élethelyzetre vonatkoznak.

Isten egyoldalú elkötelezettséggel lehajol az emberhez, hogy följánlja a vele való közösséget, amelynek elfogadása morális elkötelezettséget von maga után. Most értjük meg a Tízparancsolat alapkövetelményének megfogalmazását, ami így hangzik:

Szentek legyetek, mert én, az ÚR, a ti Istenetek, szent vagyok!

(Lev 19,2)

A lényegét tekintve Szent azért szólítja meg a lényegét tekintve nem szentet, a profánt, hogy válaszra találjon, és így szentté tegye; akiben válaszra lel, az a Szentet tükrözi vissza, és tudatosan is erre kell törekednie: szentté lennie erkölcsi értelemben.⁷⁷ A teológiára ily módon a morális felel. A teológia (vö. *l o g o j t o u / Q e o u*)⁷⁸ nélküli erkölcsstan tehát egyszerűen azért tarthatatlan, mert megalapozatlan.

⁷⁷ Az újszövetségi írások közül Péter első levelének is ez a fő témája; idézi is a ‘szentség törvényét’: (1Pét 1,16).

⁷⁸ A teo-logia elsődlegesen Isten szava (*l o g o j t o u / Q e o u*) az emberhez, s csak ebből következően létezik az Istenről szóló emberi beszéd.

*Ne forduljatok a bálványokhoz,
és ne készítsétek magatoknak öntött istenszobrokat.
Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!*
(Lev 19,4)

A továbbiakban egész sor erkölcsi parancsot sorol fel a 19. fejezet, és mindegyiknek alapja az a teológiai belátás, hogy Jahve az Isten, és akinek az Úr az Istene az nem élhet úgy, mint korábban, mikor még ismerte, s mielőtt még nem lépett be a b^erít közösségébe:

*Anyját és apját mindenki tisztelje.
Tartsátok meg szombatjaimat.
Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!
Amikor földetek termését learatjátok,
ne arassátok le egészen a mező széléig,
és az aratás közben elhullottat ne szedjétek föl.
Szőlődét se böngéssz végig,
és a szőlődben lehullott szemeket ne szedd föl.
Hagyd ott azokat a nyomorultaknak és a jövevényeknek.
Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!
Ne forduljatok halottidézőkhöz,
és ne tudakozódjatok jövendőmondóknál,
mert tisztátalanokká teszitek magatokat velük.
Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!
Ha jövevény tartózkodik nálatok az országban,
ne legyetek hozzá kegyetlenek.
Olyan legyen a köztetek tartózkodó jövevény,
mint a közületek való bennszülött.
Szeressétek, mint magatokat,
hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptomban.
Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!
Ne kövessétek el jogtalanságot az ítékezésben,
sem a hossz mértékek, súly mértékek és űr mértékek használatában.
Igaz mérlegetek, igaz súlyotok, igaz vékátok és igaz mérőedényetek legyen.
Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!*
(Lev 19,3.9-10.31.33-36)

Mindezek a követelmények az ember hétköznapi életét, társadalmi kapcsolatait szabályozzák. A dekalógushoz hasonló előírások, mint a gyilkosság, házasságtörés, lopás tiltása többé-kevésbé más népeknél is megtalálható, hiszen annyira alapvetőnek bizonyul bármiféle emberi közösség életében. A 'teológiai berít' összefüggésében azonban Isten kinyilatkoztatásába illeszkedik. Ezért a parancsok elszakíthatatlanok a teológiai fölismeréstől, vagyis a Kiv 20. és a MTörv 5. fejezetei elszakíthatatlanok a Sínai kinyilatkoztatás alap gondolatától: *Én, JHWH, vagyok a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából* (Kiv 20,2).

A továbbiakban vizsgáljuk meg a dekalógus bevezető (20,2) és azt követő mondatait (20,3 köv.). Nyelvtanilag tekintve: A bevezető után tíz igei mondatot találunk, amelyeket tiltó mondatokként szoktunk fordítani, és így kerültek be az Egyház katekizmusába is. De a *ne ölj, ne törj házasságot, ne lopj...* tiltó mondatokat a héber nyelvre a következő szerkezettel fordítanánk vissza: 'al ta^aš (אל תעש), ami az 'āšā = 'tenni, csinálni' ige jussivus-ából és az 'al tiltószóból áll. A héber nyelv ezzel a szerkezettel fejezi ki a tiltást. De a dekalógus egyik változata sem tartalmazza ezt a kifejezést, hanem mindannyiszor így ír: lō' ta^aše (לֹא תַעֲשֶׂה), vagyis az ige indicativus imperfectum-át a lō' előzi meg, s ez valaminek az abszolút lehetetlenségét nyilvánítja ki.

Az Isten és az ember közti párbeszédről tanúskodik a tény, hogy parancsait egyes szám első személyben közli az Úr (*Én vagyok az ÚR...*), és egy másik személyhez (*te...*) szól. Isten minden parancsában egyes számú névmás jelöli a címzettet: Isten nem csak a néppel, hanem egyúttal minden egyes emberrel is megismerteti akaratát.

Mondattanilag vizsgálva: A legtöbb bibliafordítás pontot tesz az *Én vagyok JHWH, a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából* mondat után, majd ettől független új mondatként kezdik, hogy *Ne legyenek más isteneid..., ne csinálj faragot képet...,* stb. Csak kevés fordítás adja vissza a héber eredetiben érezhető főmondat és alárendelt mondatok közötti különbséget azért, hogy a 20,2 vers után kettőspontot tesz. Így világossá válik, hogy mindaz, ami ezután következik az *Én vagyok JHWH...* főmondat következményeként olvasandó. Parafrázis-szerűen tehát úgy kellene mondanunk, hogy 'mivel én vagyok Jahve, aki kivezettelek a szolgaság földjéről, és szövetséget kötöttem veled..., ezért lehetetlen, hogy mást tekintsz Istennek, mint engem; ezért lehetetlen, hogy leborulj egy magad faragta kép előtt..., stb. Tehát Isten népének a b^{er}it közösségének keretében kell fölismernie kötelességeit, és következetesen eszerint kell élnie. Hasonlóan olvasandó a d^{eb}arim többi mondata is: 'mivel Jahve vagyok, akivel szövetségi viszonyban állsz, ezért tiszteled apádat és anyádat, ezért nem lopsz, ezért nem törzs házasságot és nem is kívánod ami a másé..., stb.; ezek ugyanis a szövetségi hűség megszegését jelentenék részedről. Ha lopsz, ha házasságot törsz, ha hamis tanúságot teszel felebarátod ellen... stb., ezáltal kimutatod, hogy nem ismersz el szabadító és veled szövetségre lépő Istenednek. Ha nem fogadsz el Istenednek, akkor nem vagy többé a választottaim közé való.' Ez jelenti különben a bűn lényegét: határozott szembe fordulás Isten törvényeivel, aminek szükségszerű következménye, hogy az ember kívül találja magát a szeretet és kegyelem világán, vagyis az örök életből az örök halálba zuhan.

Amint láthattuk, az első 'parancsolat' tehát nem csak első a sorban, hanem minden továbbiak alapját képezi;⁷⁹ az a forrás, ami mind az Istennel kapcsolatos (2. és 3.), mind az emberi kapcsolatokat rendező további 'parancsolatokat' élteni. Ha megölnöd embertársadat, azt jelenti, hogy nem fogadod el Jahvét a te Istenednek, hanem a hatalom istenének élsz, és magadat tekinted az élet-halál urának. Ha házasságot törsz, akkor a szexualitást isteníted; ha lopsz, ha elveszed, ami a másé, akkor az anyagiakat isteníted, vagyis Jahvét nem ismered el Istenednek. Ily módon minden embertárs elleni vétség végső soron Isten elleni bűn.

Ezt fogalmazza meg a Dávidnak tulajdonított bűnbánó zsoltár, aki miután megkívánta felebarátja feleségét (vö. Kiv 20,17)⁸⁰ Batsebával való házasságtörését (vö. Kiv 20,14; MTörv 5,17) még azzal tetézte, hogy halálba küldte annak férjét, Uriást (vö. Kiv 20,13):

*Egyedül teellened vétettem,
ami színed előtt gonosz, azt tettem.
(Zsolt 51,6)*

Az Isten és a felebarát iránti szeretet szerves egysége, amelyet a dekalógus tanulmányozásakor fölfedezhetünk, a Biblia más szakaszaiban is kimutatható, mint például Józsue és Áchán következő szavaiban:

*Józsue így szólt Áchánhoz:
Fiam, adj dicsőséget az Úrnak, Izrael Istenének és hódolj neki!
Valld meg, mit tettél, ne titkolj el semmit!
Ácház ezt válaszolta Józsuének:
Igen, én vagyok. Vétkeztem az ÚR, Izrael Istene ellen, s ezt tettem:
Amikor a zsákmány között megláttam egy szép sineári köntöst...
fölbredt bennem utána a vágy és elvettem magamnak...
(Józs 7,19-21)*

Isten népe történetének tanulmányozása segítségével a továbbiakban megfigyelhetjük, hogy a megtérés mindig lehetséges. Isten irgalmas-szeretetének kegyelmi csatornáit el nem apadnak, ezért mindig adva van a szövetségbe való visszatérés lehetősége. Isten azonban nem erőszakos, a Szeretet nem is erőltetheti rá magát arra, akit szabadnak teremtett; kegyelmében csak újra meg újra följánlja irgalmát = rah^amim (רַחֲמִים) a megtérő bűnös felé.

⁷⁹ Különben pontosan ez a görög arch, szó jelentése (vö. Ter 1,1; Jn 1,1).

⁸⁰ Jézus szavai a szív tisztaságának fontosságára figyelmeztetnek: *Aki bűnös vágygal asszonyra néz, szívében máris házasságtörést követ el vele* (Mt 5,28).

Tartalom

Bevezetés.....	1
I. FEJEZET: KIINDULÓPONT: ISTEN SZENTSÉGE.....	2
Következtetés.....	4
Isten megszólítja az embert.....	4
II. FEJEZET: ISTEN KINYILATKOZTATJA MAGÁT A JAHVE-NÉVBEN	5
Isten föltárja nevét a kivonulásban.....	5
Jákob fiainak nyomorúságos helyzete Egyiptomban.....	5
A Jahve-név kinyilatkoztatása	8
A név jelentősége a szemita világban.....	8
A Kiv 3,13-15 exegézise.....	8
Isten föltárja nevét Mózesnek a Sinai hegyen.....	10
A Jahve név és a történelem	11
A Jahve-név újdonsága és folyamatossága a történelemben	11
Jahve és a többi nép istenei.....	11
A Jahve-név jelentésváltozása Deutero-Izajásnál.....	12
A Jahve-név egyetemessége	12
A Jahve-név és az Újszövetség.....	12
III. FEJEZET: IZRAEL NÉPÉNEK TÖRTÉNELEMSZEMLÉLETE	13
1. rész: A semita gondolkodás időfogalma	13
A nyugati és a keleti fölfogás közötti különbség.....	13
Az időre vonatkozó másik megjegyzés	15
2. rész: Izrael népének történelmi tudata	15
Az ünnepek.....	16
A történelmi szemlélet kialakulása Izraelben	18
Összefoglalás.....	19
3. rész: Történelemírás Izraelben	19
Előretétekintés a következő évszázadokra.....	23
IV. FEJEZET: ISTEN SZÖVETSÉGRE LÉP AZ EMBERREL	24
A) Emberek közötti szövetségekötés.....	24
1. Egyenlő felek közötti szövetségekötés.....	24
2. Egyenlőtlen felek közötti szövetségekötés.....	25
3. Szövetségekötés külső közvetítő által	26
B) Isten szakrális szövetséget köt az emberrel.....	26
Bevezető megjegyzések.....	26
1. A szövetség megkötése	26
1. 1. A b ^e rít mint Isten ajándéka Ábrahámnak	26
1. 2. A b ^e rít mint Isten ajándéka Dávidnak	30
1. 3. A b ^e rít mint Isten ajándéka Noénak	31
1. 4. A b ^e rít mint Isten ajándéka a Sinai hegyen	33
2. A b ^e rít mint létrejövő életközösség.....	34
2. 1. A b ^e rít mint életközösség Ábrahámmal.....	34
2. 2. A b ^e rít mint életközösség Dáviddal.....	35
2. 3. A b ^e rít mint életközösség Noéval.....	35
2. 4. A b ^e rít mint a Sinai hegyen Isten és Izrael között kötött életközösség38	
3. A parancsolatok a berít közössége és az erkölcsi szentség összefüggésében	40
TARTALOM	43

