

2016

ELBESZÉLT HIT

Az Ószövetség „nomád teológiája”

Habilitációs értekezés

Dr. Varga Gyöngyi

Budapest
2016



Elbeszélt hit

Az Ószövetség „nomád teológiája”

Habilitációs értekezés

Dr. Varga Gyöngyi

Budapest
2016

Tartalom

Előszó	9
I. INDULÁS	13
1. Mozgásba lendítő narratívák	17
1. 1. A költői nyelv, a transzformáció és a mozgás.....	17
1. 2. Utaztatás vagy utazás?	19
1. 3. Isten mobilitása	21
1. 4. Felhő- és tűzoszlop: Isten vándorlásának jelei	22
1. 5. Együtt az úton: a puszta tapasztalatai	24
2. Istent hordozó történetek	27
2. 1. Isten elbeszélhető.....	27
2. 2. „Portable God” – a hordozható Isten.....	30
3. Az „élő” metaforák világa	32
3. 1. „Ez az”	32
3. 2. Az Ószövetség élő metaforái.....	34
4. Úton járás mint „élő metafora”	37
4. 1. Az „út” és az elbeszélés.....	37
4. 2. Exkúrsus: A mesék útjain	38
4. 2. Erich Auerbach és a háttérrel telített bibliai narratívák.....	40
4. 3. Útközben: az átmenet és a transzformáció folyamata.....	41
4. 4. Mindig az úton.....	42
5. Az úton járás szóképének árnyalatai	44
5. 1. A konkrétól az elvontabb jelentéstartalomig	44
5. 2. Az úton járás narratív íve az Ószövetségben.....	47
II. LÉPÉSEK.....	53
6. Kezdetben voltak a nomádok?.....	57
6. 1. Az Ószövetség és a nomádok emlékezete	57

6. 2. Nomádok, vándorok az ókori Keleten	58
6. 2. 1. <i>Városállamok hanyatlása.....</i>	58
6. 2. 2. <i>A hegyvidékek nomádjai.....</i>	61
6. 3. Nomád életforma: a centrum és periféria kölcsönhatása	63
6. 4. A nomád létformára utaló nyomok az Ószövetség szöveghagyományában	65
6. 5. Nomádok Izrael látókörében	69
6. 6. Izrael eredete és a nomádok	73
7. „Nomád ideál”	77
7. 1. <i>A pusztá mint a vándorlás helyszíne.....</i>	77
7. 2. <i>A prófétai tradíció és Izrael istenkapcsolatának „hajnala”</i>	80
7. 3. <i>„Pásztor-ideál”</i>	84
7. 4. <i>JHWH: Izrael pásztora.....</i>	87
8. Utak a pusztába és a pusztában	88
8. 1. <i>Egyirányú előrehaladás vagy visszatérés – narratív egyenesek, körök, spirálok</i>	88
8. 2. <i>Mindig előre: narratív egyenesek.....</i>	90
8. 3. <i>Narratív körök, spirálok</i>	96
8. 3. 1. <i>Ábrahám: Bétel – Aj.....</i>	96
8. 3. 2. <i>Jákób: Bétel.....</i>	98
8. 3. 3. <i>Mózes – Izrael: Hóreb/Sínai.....</i>	100
8. 3. 4. <i>Ábrahám – Jákób – Józsué – Abimelek: A sikemi cserfa</i>	101
8. 3. 5. <i>Elizeus: Bétel – Jerikó – Jordán.....</i>	104
9. Veszélyes narratívák	107
9. 1. <i>A pluralitás dicsérete: töredezettség és koherencia az Ószövetség szövegeiben.....</i>	107
9. 2. <i>Egy példa: Saul útja a szamarak keresésétől a királyságig.....</i>	109
9. 3. <i>Mitől jó egy történet?</i>	112
10. Az Exodus mint normatív narratíva és narratív normatíva	114
10. 1. <i>Az Exodus mint veszélyes történet.....</i>	114
10. 2. <i>Az Exodus-történet és a hit dinamikája</i>	116
10. 2. 1. <i>Az ideológia kritikája</i>	116
10. 2. 2. <i>Hangot adni a fájdalomnak: a nyilvánosság ereje</i>	119
10. 2. 3. <i>Az alternatív jövő: az útnak indulás bátorsága.....</i>	121
10. 3. <i>Az Exodus teológiai üzenete.....</i>	123
10. 3. 1. <i>Úton a közös jó felé.....</i>	123
10. 3. 2. <i>A Szabadító JHWH „narratív portréja”</i>	126
10. 3. 3. <i>Az önkritikus hang.....</i>	128
10. 3. 3. <i>A csodák és a maradandó csodálkozás.....</i>	129
11. A még veszélyesebb folytatás: Ex 32–33	130
11. 1. <i>A lázadás drámája és az irodalmi struktúra</i>	130
11. 2. <i>Khiasmus, kontraszt, párhuzam.....</i>	132
11. 3. <i>Ki is a szabadító?</i>	134
11. 4. <i>Exkurzus: Izrael hűtlensége</i>	136
11. 5. <i>Narratív dinamika: a szereplők interakciói</i>	137

12. Az Exodus- és pusztai vándorlás-hagyomány egyes motívumainak „utóélete”	140
12. 1. Áthallások: Az Exodus- és vándorlásnarratíva motívumai	
a Biblia más szövegeiben	140
12. 1. 1. Kivonulás és vándorlás a Genézis könyvében	140
12. 1. 2. Áthallások Exodus és Numeri könyveiben	143
12. 1. 3. A Deuteronomium „kis történeti krédója”	145
12. 1. 4. Még néhány további ószövetségi textus	147
12. 1. 5. A kivonulás és vándorlás motívumai az Újszövetségben	149
12. 2. Vissza Egyiptomba?	151
12. 2. 1. A feledés és az emlékezés parancsa	151
12. 2. 2. A legrosszabb, ami történhet.....	152
12. 2. 3. A próféták intelmei.....	154
12. 2. 4. A szolgaságban élők imája	157
13. „Nomád teológia” egy vándorzoltárban	158
13. 1. A 78. zsoltár és a hit elbeszélése	158
13. 2. „Narratív stratégiák” a 78. zsoltárban.....	160
13. 3. A történelem tanítása mint „nomád teológia”	165
III. TÁVLATOK	171
14. Amiről a vándorok mesélhetnének	175
14. 1. „Az ÚR tudta, hogy itt jársz e nagy pusztában”	175
14. 2. Liminalitás.....	177
14. 3. Egy „nomád teológia” hozadékai	179
15. Epilógus: Az emlékezet útján	181
Bibliográfia	183
Szótárak, lexikonok és nyelvtani segédkönyvek	183
Írásmagyarázati művek, kommentárok.....	184
Monográfiák, tanulmányok, szócikkek.....	188
Internetes hivatkozások	202

Mottók

„Azt hiszed, házat építettél, s pályád büszke ormairól elégedetten szemlélheted a világot? Nem tudod, hogy örökké vándor maradsz, s minden, amit csinálsz, az úton haladó vándor mozdulata? Örökké városok, célok, életkorok és változások között haladsz, s ha megpihensz, nem pihensz biztosabban, sem tartósabban, mint a vándor, aki megtötyted az útszéli almafa árnyékában egy fél órára útközben. Tudjad ezt, mikor terveket szövögetsz. Utad értelme nem a cél, hanem a vándorlás. Nem helyzetekben élsz, hanem útközben.”

Márai Sándor: *Arról, hogy mindig útközben élsz* (In: *Füves könyv*)

„A letelepedettekben nomádok bolyonganak, a helyben maradókban vándorok élnek tovább; a vándorlás és maradás feszültsége időről időre más formában fejeződik ki, korról korra másként oldódik föl. Hol a vándorszerzetességben, hol a távolsági turisztikában, hol valóságosan, hol metaforizálódva.”

Tillmann József: *A világtárás művészete*

„[W]enn man vom Artikel der Rechtfertigung prediget, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und höret fleißig zu.”

Luther, Martin: WA.TR 2408b; WA TR 2. Band: 1531–1546, Weimar, 1913

Előszó

Ebben a munkámban arra teszek kísérletet, hogy a magát JHWH-val szüntelenül úton lévőként meghatározó bibliai Izrael hitről, istenkeresésről szóló vallomásai alapján felvázoljam az Ószövetség sajátos „nomád teológiáját”. Tudom, hogy ez a vállalkozás egy kihívásokkal teli út, és a választott cél jól „feladja nekem a leckét”. Mindazonáltal meggyőződésem, hogy a hit elbeszéléseiben megjelenő nomád karakter az Ószövetség sokrétű üzenetének fontos és izgalmas aspektusa.

„Nomád teológia”: ez a szókapcsolat első hallásra minden bizonnyal furcsának hat. Már megint egy újabb ószövetségi teológia? – kérdezhetik sokan. Tisztában vagyok azzal, hogy ma már egy, az „Ószövetség teológiája” címmel megjelenő opusz eleve kérdéseket – mégpedig igen jogos kérdéseket – ébreszt az olvasókban.

Az Ótestamentum gondolatvilágának pluralitása nem szűkíthető le egyetlen vezérmotívumra, amelyhez aztán megpróbálunk minden egyebet mellé- és hozzárendelni. Ebben az óriási könyvtárban számos teológiát találunk: időben, térben egymástól távol álló, olykor egymással rivalizáló, szembe forduló és feszültséget keltő koncepciókat, megközelítéseket. Be kell látnunk, hogy nem homogénizálható az, ami eleve sokrétű, sokszínű. A Szentírás mint „vajúdó szöveg”¹ fenntartja magának azt a „jogot”, hogy ilyen többrétegű maradjon, és így közelítsünk hozzá.

Éppen emiatt tudatában vagyok annak is, hogy a témámmal kapcsolatos vizsgálódás – kimenetelet tekintve – meglehetősen kétséges lehet. A vándorlás metaforáját hívom most segítségül: nekivágok a feladatnak. Mégis megpróbálom. Nincs illúzióm: az út, amelyre vállalkozom, tele van kaptatókkal, buktatókkal, de hiszem azt, hogy e vándorút közben sok szépséggel is találkozom majd. Megéri megmászni az emelkedőket és leereszkedni a völgyszorosokba. Megéri kitenni magam a bizonytalanságnak, az eltévedések kockázatainak is, mert lehet, hogy pont így, ennek révén jöhetnek majd újabb felismerések.

A témának persze óriási irodalma van; az elmúlt száz év alatt számtalan monográfia, tanulmány látott napvilágot. Ennek egy része vagy módszertanilag elavult, vagy adataiban meghaladott. Mivel nem historiográfiát, tudománytörténetet írok, ezért nem tekintettem első renden feladatommak, hogy rámutassak az időközben módosult tudományos álláspontok nyomán elavult nézetekre és a korábbi munkákban kimutatható tévedésekre.

A biblikus teológia körén belül főként a régészet, kortörténet területe az, amely körülbelül tízévente új eredményekkel, felismerésekkel, látásmódokkal gazdagodik, máshová kerülnek a hangsúlyok, változnak a koncepciók. Ebben a szüntelen zajló, transzformatív folyamatban benne lenni, részt vállalni már önmagában egy „nomád” tapasztalat.

¹ A találó jelzős szókapcsolatot René Girard használja könyvében: GIRARD 1977.

Az Ószövetséggel úton lenni számomra azt jelenti, hogy ott, ahol elkezdem, és nekiindulok ennek a kalandnak, zarándokok hosszú sorába tagozódom bele. Együtt mozdulok, lépegetek azokkal, akik előttem jártak, és azokkal is, akik majd utánam jönnek. És ez egy különös, szédítő, átformáló tapasztalat.

Amikor elkezdtem írni ezt a könyvet, még nem sejtettem, hogy választott témámnak hónapok múltán milyen aktualitást ad az a tömeges migráció, menekülthullám, amely az Iszlám Állam agresszív térhódítása nyomán bekövetkezett válságállapot és az „arab tavasz” országaiban kialakult polgárháborúk, kaotikus viszonyok nyomán bontakozott ki.

Emberek százezrei menekültek el otthonaikból, hagyták hátra korábbi életterüket, családi, rokoni kapcsolataikat, munkájukat és terveiket, hogy az útközben lét egészen éles, egzisztenciális tapasztalatainak tegyék ki magukat és családjukat. A létbizonytalanság és a jövőjük kiszámíthatatlansága miatti félelem indította útra őket, egy álmodott és néhányak által konkrétan „beígért” jobb élet reményében.

Abból a pontból nézve, ahonnan most látom ezt a globális szociológiai, politikai folyamatot – miközben 2015 őszén e bevezető gondolatokat írom –, megjósolhatatlan a történések kimenetele. Olyan hónapok, ám az is lehet, hogy évek, évtizedek várnak ránk, amelyekben visszafordíthatatlan, radikális változásokat tapasztalunk világunk, Európánk arculatán.

Azok a nemzeti és kontinentális keretekben lejátszódó folyamatok, amelyeket eddig kiszámíthatónak és kontrollálhatónak képzeltünk, többé mintha nem lennének irányíthatók. A rendszerek megrendülnek, válságócok sokasága alakul ki egyik napról a másikra. Minden változásban van. Vajon milyen következményekkel jár majd mindez? És mit mondhat ennek összefüggésében a teológus, az Írást kutató és azon tájékozódó ember?

„Az ember igaz hona nem a ház, hanem az út, és maga az élet egy utazás, amelyet lábon kell megtenni” – írja Tillmann József filozófus egy esszéjében.² Az Ótestamentum változatos műfaji formákban: történetekben, képekben, próféciákban, énekekben és bölcsességi tanításokban, de még a közösség életét szabályozó rendelkezésekben is arról tanúskodik, hogy mindenki úton van. Időben, térben, fizikai valójában és képletesen, mindennapi tevékenységei közepette, megélt emlékei felidézésében, és a rá testált hagyományok továbbadásában az ember szüntelenül, megállíthatatlanul vándorol.

Ám az ember végső soron tudja, hogy nem kell valóságosan útra kelnie ahhoz, hogy úton legyen. Születésének pillanatától eredendően nomád életet él, hiszen magával ragadja a mozgás, a létezés lüktetése, ami az őt körülvevő világ sajátja; és nem tehet mást, mint hogy belelép ebbe a szüntelen változásba. Mindeközben pedig belül is nomáddá válik: benne bolyonganak évezredek nemzedékeinek ősképei, gondolatlenyomatai, vágyakozásai. Benne bolyong a remény, hogy valahová majd megérkezik – még akkor is, ha láthatóan egy helyben áll vagy ül az éppen elért köztes állomáson, és örül a már megvalósult céljainak.

A vándor lábon hordja ki az életet, az életét: lábon járva teljesíti be azt. Ezért nem árt begyakorolnia magát az útközben létbe, az átmenet állapotába. A letelepedés csupán időleges lehet: megpihenés, számvetés, erőgyűjtés és az orientáció gyakorlata. A tartós egy helyben toporgás, vesztelés, a mozdulatlanság: halál. Az élet viszont arról szól, hogy újra és megint tovább kell menni.

Jövevények, vándorok, utazók, ismeretlen tájakon járók: az Ószövetség számtalan szövegében kerülnek elénk olyan emberek, akik úton vannak. Valahonnan valahová tartanak; lehet, hogy éppen menekülés közben látjuk őket, vagy céltalanul bolyongva. Ezeket a leírásokat, vallomásokat, tanításokat és történeteket olvasva az a benyomásunk támadhat, mintha az Ótestamentum a vándorok kézi- és útikönyve lenne...

Vizsgálódásom kiindulópontjául a *narráció* jelenségét és ennek az Ószövetségben szemünk elé táruló irodalmi lenyomatait választottam. A narratív teológia megközelítését tartottam a leginkább

² TILLMANN 1999.

hasznos és használható keretnek, amelyben elrendezhetőek mindazok a témák, amelyek az úton járás metaforájából és paradigmájából bomlanak ki mint a bibliai hit sajátos aspektusai.

Az ószövetségi hagyomány irodalmi alakzatai, formái között elsősorban az elbeszélést, a történetet tekinthetjük a vándorlásmotívum természetes tartózkodási helyének. Éppen ezért, amikor a történetekbe ágyazott egyéni és közösségi hitvallások karakterét vizsgáljuk, mindez szinte magától értetődően kapcsolódik össze egy vándorló, változó, embereket és élethelyzeteket átformáló, meglepően dinamikus képi és nyelvi világgal.

Narratív ívek, lineáris és spirális történetvezetés, paradigmatis és metaforikus történések jelenítik meg a bibliai emberek hitének egzisztenciális, kontextuális, szociológiai, lélektani, de mindeneke előtt spirituális tartalmait. Ez a hit pedig nem akármilyen: mint majd látni fogjuk, állandóan mozgásban van. Bensőséges és intim, ám a külvilág felé is megnyilvánuló jelenségét egy szüntelen transzformációs folyamatként írhatjuk le. Végső soron ez teszi a hitet elbeszélhetővé.

A narrativitás az Ószövetségben leggyakrabban tehát a hit elbeszélését jelenti: a vándorúton bakatató embernek és közösségének a vele vándorló Istennel megélt relacionális tapasztalatát. Innen, ettől a megfontolástól jutottam el magához a „nomád” teológiához.

A zsidóság hitbéli kánonja, a TaNaK konkrét időben és térben megélt hit- és istentapasztalatok kikristályosodása nyomán jött létre. A vallomások, tanúságtételeket olvasva beletekinthetünk és képet alkothatunk arról a folyamatról, amelynek révén ezek az élmények, emléknymok formát öltöttek és továbbhagyományozhatóvá váltak.

Izrael Istenről tanúskodó szöveghagyománya a kapcsolat köré szerveződik: JHWH úton van Izraellel, a nép pedig úton van Istenével. Az Ószövetségben ennek a közös vándorlásnak és az útközben megélt megannyi tapasztalatnak a lenyomataival találkozhatunk. Az Örökkévalóba vetett hit vagy éppen annak hiánya különös, őszinte hangú történetekbe foglaltan kerül elénk, és eközben fölfedezhetjük ennek a dinamikus kapcsolatnak a teológiai mélydimenzióit is.

Vizsgálódásom fókuszában az alaptörténet áll: a szabadulás és a vándorlás narratívája; ez ágazik aztán el további történetek, áthallások, reflexiók irányába. Valójában talán az is kijelenthető – némi bátorsággal –, hogy az Exodus, a Kivonulás és az, ahová elvezet ez a vándorlás, a „nomád teológia” foglalata, esszenciája.

Különös összecsengést hallhatunk ki az átkelést, áthaladást jelentő, illetve magát a változást is kifejező héber kifejezés: עבר és a héber embert / népcsoportot jelölő עברי szó között. A „héber”, akik Egyiptom földjén szolgátságban éltek, egyszer, a történelem egy adott pillanatában lehetőséget kaptak arra, hogy átkelhessenek, átmelessenek a szabadság világába – előbb a Nádas-tengeren, majd később a Jordán folyón átkelve. Izrael népének ezt az „átutazóként” is megragadható identitását az ószövetségi hagyomány gyakran hangsúlyozza.³

Maga az „Exodus” szava is azt jelzi, hogy az úton lét egy sajátos tapasztalatával van dolgunk; egy olyan zarándoklattal, amelynek révén a kilátástalanságból távlatok nyílnak, hit születik; az úton járóból, vándorokból pedig közösség formálódik. Elindulni, vállalni a vándorlét minden megpróbáltatá-

³ Az עבר és עברי szavak között a nyelvi-etimológiai kapcsolat ugyan nem mutatható ki, ám a szentírók tudatában vannak a „népi” etimológia kapcsolódási pontokat kereső és azokat megteremtő voltának. Lásd GESENIUS 1987–2013, 3: 918. A „héber”/„héber” kifejezés Genézis és Exodus könyveiben szerepel elsősorban, mégpedig az „Izrael fiai” szókapcsolattal váltokozva (lásd Gen 39,14; 41,12; Ex 1,15.16.19; 2,6.7.11.13), ám érdekes módon Jónás is héberként határozza meg identitását (Jón 1,9). Egyébként a Nádas-tengeren való átvonulás kapcsán a szentírók egyáltalán nem használják az עבר kifejezést, azonban a Jordánon való átkelést mindig ezzel az igével jelölik. A két átkelés narratívájában soha nem szerepel a „héber” elnevezés, mindig Izrael/Izrael fiait említik a szövegek (lásd pl. Num 35,10–11; Deut 6,1–3; Józ 4,5.22–23). A csapások elbeszéléséből az is kiderül, hogy JHWH maga is „átvonult” (עבר), amikor a tizedik csapás során az egyiptomiak földjén megölt minden elsőszülöttet, ám Izrael fiainak a páskabarány vérével megjelölt házaikat elkerülte (lásd Ex 12,12.23).

sát, az ideiglenességet és a folyamatos változást: ez a kihívás az Ószövetség talán egyik legmélyebb szellemi-spirituális üzenete.

Ez a Nagy Történet mozgásba lendít és mozgásban tart: a létezés lüktetését érezzük ki belőle. Ebben az elbeszélésben végső soron nem az az igazán nagyszerű, hogy általa megeremtődik egy nép, nemzet, hanem az, hogy ez a történet képes évezredek óta úton lenni a mindenkori emberrel és azokkal az „elbeszélő közösségekkel”, amelyek lélekben kötődnek hozzá.

Az emberrel: a *homo peregrinusszal* meg a közösséggel: Izraellel és a mindenkori nemzedékek hitközösségeivel együtt természetesen maguk a szöveg hagyományok is vándorolnak. E „nomád” textusok: a bibliai szövegek hosszú transzformatív folyamaton mentek keresztül, amíg a kánonban megtalálták végül a helyüket.⁴ Ugyanakkor lényegében azóta is alakulnak, élnek, hiszen minden olvasójuk, hallgatójuk formálja őket a velük való találkozás, megérintődés, befogadás, értelmezés aktusai révén.

Az ószövetségi textusok – mint jövevények és vándorok – évezredek olvasóit, istenkeresőit, teológusait, laikus érdeklődőit fűzik össze egyetlen, nagy közösségbe. Olyan embereket, akik maguk is az átmenetek, átjárók világában járnak és változások határmezsgyéin haladnak át. Olyan embereket, akik felismerték, hogy szoros összefüggés van a földi élet megélt, fölállalt tartalma és az Istenbe kapaszkodó hit nomád karaktere között.

A vándorlás és „jövevényesség” létállapotának erőteljes bibliai lenyomatai vannak. Ezek a lenyomatok mindenekelőtt abból a megfontolásból érintenek meg és érdekesek számomra, hogy miként írják le a bibliai hit természetét. Vajon hogyan és mivel járulnak hozzá ezek az élettapasztalatok ahhoz, hogy az ószövetség teológiai üzenete megragadhatóvá váljon? És mindez hol kapcsolódik össze a posztmodern ember „pusztai” létérzésével, út- és kiútkeresésével?

A *jövevény*: az ideiglenesen befogadott hontalan és a *nomád*: az úton lévő a Bibliában nem pusztán szociológiai kategóriák: ugyanennyire fontos e fogalmak metaforikus jelentéstartalma is. Ebben a munkámban élek a fogalmi és tartalmi leszűkítés lehetőségével, és elsősorban nem a társadalomtudomány és a szociáletika oldaláról közelítem meg ezt a kérdést, hanem a bibliai üzenet felől.

Ebben a könyvben – ahogyan majd látni fogjuk – többször is aláhúzom azt az alapmondatot, hogy az Ótestamentum Istenről szóló, sokszínű tanúságtételei alapvetően elbeszélések. J. B. Metz ennek összefüggésében arról is beszél, hogy a kezdetről és a végről csak narratív formában képes beszélni a teológia. Ami egészen új és friss, ami még sohasem volt, csak narratívában mutatható be.⁵

Azt az alapvető tapasztalatot, hogy úton vagyunk a világban, úton vagyunk az életünkkel, a gondolatainkkal, a szándékainkkal és a tetteinkkel, és együtt vándorolunk másokkal, a maga teljességében szintén csak a narratíva képes közvetíteni. A történet és a közösség között elszakíthatatlan kapcsolat létezik. Ez egy szimbiotikus létezés. Egyetlen narratíva sem létezhet vákuumban, egyetlen közösség sem marad fenn narratíva nélkül, hiszen ez tartja össze.

Egy olyan társadalom, amelynek nincsenek megosztásra váró közös értékei, szétforgácsolódásra ítélt. Az a közösség viszont, amely képes mesélni bejárt útjairól, és az útközben szerzett tapasztalatairól, olyan tudás hordozója, amely megtartó erővé válhat mások számára is. A hit narratíváit a bibliai Izrael a vándorlét paradigmájával fűzi össze. A nagy utazás elbeszélése ezért végső soron a miénk, a mi történetünk.

Ennek a különös titoknak a felfedezésére hívom az olvasót. Keljünk hát útra!

⁴ Brennan Breed írt egy könyvet *Nomadic Text* címmel. Meglátása szerint a bibliai szöveg még a legkorábbi stádiumában sem egységes, hanem eleve sokrétű (*multiple*), nem stabil, hanem dinamikus, tehát úton van. Éppen e miatt a vándorlét miatt minden bibliai interpretáció elsősorban recepciótörténetként fogható föl. Breed az Ószövetség világából jól ismert társadalmi-szociológiai kategóriákat veszi alapul és értelmezi metaforaként. Szerinte a bibliai szövegek nem *exiles*, vagyis hazatérésre várók; nem is *migrants*, akik pragmatikus okból úgy döntenek, hogy elhagyják az otthonukat, hanem *nomads*. Ez azt jelenti, hogy a bibliai textusoknak nincs otthonuk, nem telepednek le. Az a tény, hogy vándorolnak, változnak, megerősíthet bennünket abban a hitünkben, hogy a szöveg végső soron nem objektum, hanem esemény (*event*). Lásd BREED 2014.

⁵ METZ 1980, 206–207.

I. Indulás

Mottó

„Meggérték egy rabbit, akinek a nagyapja még a Baal Sém tanítványa volt, hogy meséljen el egy történetet. – A történetet úgy kell elmesélni – mondotta –, hogy segítsenek vele az embereknek. – Majd hozzákezdett: – A nagyapám béna volt. Egyszer megkérték, beszéljen a tanítójáról. És akkor elmondta, hogyan szokott a szent Baal Sém ima közben szökellni és táncolni. A nagyapám ott állt és beszélt, és a történet annyira magával ragadta, hogy egyszer csak magának is szökdécselnie és táncolnia kellett, ahogy mestere is tette. És e percben kigyógyult bénaságából. Így kell a történeteket elmondani.”

Martin Buber: *Haszid történetek I.* 11–12.

1. Mozgásba lendítő narratívák

1. 1. A költői nyelv, a transzformáció és a mozgás

Az Ószövetség nagyjából egy évezred alatt formálódott azzá az egyedülálló teológiai, irodalmi, spirituális, liturgikus, történeti és pedagógiai hagyománnyá, amely kanonikus formájában ma előttünk áll. Gondolatok és szövegek: szóbeli és írásban kikristályosodott tradíciók hosszú transzformációs folyamaton mentek keresztül, amíg a Kr. u. első század végén lezárult az Ószövetség normatív tekintélyé formálódásának időszaka.

A Biblia – ahogyan kialakulása is megmutatja – lényegében a transzformációban, a változás folyamatának elősegítésében érdekelt: vagyis egy olyan átalakulásban, amely közösségi és személyes szinten egyaránt végbemehet és végbe is megy. Ez a változást, átalakulást, fejlődést szorgalmazó igény szót kér és kap a Szentírás hagyományaiban. Maga a folyamat sokkal inkább épít egy dinamikus és „veszélyes” narratív nyelvre, mint egy pusztán leíró, rendezett és tárgyilagos prózára.⁶ Amit az Ószövetség felvállal, az a hit elbeszélése érzékeny, szenvedélyes, költői nyelven. Ezt a „minőségi”, poétikusan narratív utat veszi igénybe ahhoz, hogy transzformatív erejét kifejthesse.

Hadd idézzek ezzel kapcsolatban két – számomra mérvadó – véleményt: az elsőt egy neves irodalomtudóstól, a másodikat pedig egy protestáns teológustól, aki az Ószövetség professzora. Paul Ricoeur így vall: „Mély meggyőződése, hogy egyedül a költői nyelv adja vissza nekünk a dolgok rendjében való részesedésnek és a dolgok rendjéhez való odatartozásnak azt a valóságát, amely megelőzi azt a képességünket, hogy a dolgokat úgy állítsuk szembe önmagunkkal, mint objektumokat a szubjektumokkal.”⁷

Walter Brueggemann pedig így fogalmaz a dinamikus, elbeszélő nyelvvel kapcsolatban: „A beszéd valóságot visz az Ószövetségbe. A beszéd képezi a valóságot, és az, hogy Isten kivé válik Izráelben, az izráeliták kijelentésétől függ, vagy másodlagosan a szöveg kijelentésétől. (...) Magának Istennek jelleme az Ószövetségben azok bátorságától és képzelőerejétől függ, akik beszélnek Istenről, és akik a beszédben hozzáférhetővé teszik Izráel részére (és később az egyháznak) nem csak Istent, hanem egy nagyon szokatlan és előzmények nélküli Istent.”⁸

Ez a dinamikus nyelv, amikor a történetmesélés igényével találkozik, különleges irodalmi valóságot teremt. Ebből a kapcsolatból bomlik ki az Ószövetség bámulatos narratív kapacitása. Az elbeszélő

⁶ METZ 1980, 214. Metz arról beszél, hogy a történelem a veszélyes tradíció formáját követeli magának, amelyet nem egy tisztán argumentatív nyelvet közvetít, hanem az a narratíva, amely veszélyes történetekből áll.

⁷ RICOEUR 1995, 36.

⁸ BRUEGGEMANN 2012, 94. Brueggemann egy másik könyvében (*Finally Comes the Poet. Daring Speech for Proclamation*, 1989) részletesen kifejti e poétikus nyelvnek a Biblia szövegeiben megjelenő teológiai sajátosságait.

jellegű iratok – a maguk performatív, azaz meghirdető, kinyilvánító karakterével – a Bibliában a történetírás és történetmesélés széles skáláját mutatják fel, mivel maga a narratív eszköztár is sokrétű.⁹

Mindez egyértelműen bizonyítja, hogy a bibliai Izraelben az elbeszélés alapvető jelentőséggel bírt. Nem csupán a hétköznapiakat határozta meg a történetmondás, az elbeszélés, hanem a vallási hagyományok nyelvi artikulációja, a teológiai reflexió is első renden narrációként jelent meg.¹⁰

Az Istennel kapcsolatos hittapasztalatok nem dogmatikai állításokba sűrítve, nem is elsősorban szabálygyűjtemények vagy rituális előírások formájában rögzülnek; azt mindenekelőtt elbeszélések hordozzák.¹¹ Mégpedig olyan történetek, amelyek láthatóan, érzékelhetően mozgásban vannak és mozgásba lendítenek. Olyan szövegek, amelyek utat engednek a változásnak, átalakulásnak azáltal, hogy a szerző és a mindenkor olvasó, hallgató között lehetővé teszik az érintkezést és érintődést. Minden egyes újabb találkozás tehát – az újabb és újabb olvasása, meghallása ezeknek az ószövetségi szövegeknek – elősegíti, előhívja ezt a transzformációt.¹²

A történet elsősorban nem informál, hanem mindenekelőtt transzformál. A bibliai textusokban összesen annyi az információ, ami a transzformációhoz szükséges. Ez a nagyszerű kihívás és lehetőség: vagyis változni, növekedni, mélyülni a tapasztalatok által, valójában benne rejlik a szövegekben.

A transzformáció folyamata ugyanakkor – természeténél fogva – ellenáll minden tematizálásnak, beskatulyázásnak vagy sematizálásnak. Nem írható le a magát egzaktnak, objektívnek gondoló természettudomány jól bejáratott, igazolt módszereivel. Nincs olyan tudományos eszköztárunk, amely a Szentírásból és a Szentírás által kibontakozó és megvalósuló evolúció: a belső, lelki, lényegi átalakulás titkának és csodájának megfejtésében segítségünkre lehetne. Akkor hát – ennyire eszköztelenül maradván – mégis mihez kezdünk? Csak a csodálkozás marad számunkra – de ez bőven elég is. Hiszen már maga Arisztotelész is megmondta: a filozófia a csodálkozással veszi kezdetét.¹³

Az a változás, átalakulás, amely a Szentírás üzenetének lényegi mondanivalója, valójában megmozdulás, mozgás, dinamizmus, amely újabb és újabb formát talál, más és más történetalakban játszódik le előttünk. A bibliai narratívák szinte mindegyike ilyen mozgást mutat meg: haladást egyik pontból a másik felé. Egyik tapasztalatból, felismerésből a másik felé. Mindez egy folyamatos történés, amelybe Isten maga is „bevonódik”, és társsá, útitárssá szegődik. Azáltal pedig, hogy Isten cselekszik, teremt és hat a tér-idő világban és az emberi történelem folyamatában, ő maga *történik*: a „folyamat-teológia” egyik legnagyobb felismerése ez.¹⁴

⁹ Ebben a témában átfogó mű: STERNBERG 1987; SEYBOLD 2006. Fontos „alapirodalom” magyarul: THOMKA–HORVÁTH 2010. A narratív teológiával kapcsolatban magyar nyelven ez a kötet közli a témába vágó legfontosabb irodalmat. A tematikus számok sorában a teológia és a narratívák kapcsolatával, közös metszéspontjával foglalkozik.

¹⁰ Meir Sternberg egy tanulmányában ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „Az elbeszélés a természetfölöttit a historiográfiai modellbe, sőt magának a történelemnek a közegébe helyezi azáltal, hogy Istent szerzőként, illetve (történelmi és narratív szempontból is) legfőbb cselekménymozgatóként szerepelteti.” STERNBERG 2010, 100.

¹¹ J. B. Metz így fogalmaz: „Theology is concerned with irreducible original experiences which, when they are articulated in language, reveal unmistakably narrative features. (...) This narrative structure is clear throughout the whole of the Scripture, from the beginning, the story of creation, to the end, where a vision of the new heaven and the new earth is revealed. All this is disclosed in narrative. (...) Reasoning is not the original form of theological expression, which is above all that of narrative.” METZ 1980, 260.

¹² Lásd erről BRUEGGEMANN tanulmányát: *The Exodus Narrative as Israel's Articulation of Faith Development*. (1987, 9.)

¹³ „Az emberek ugyanis most is, meg régen is a csodálkozás következtében kezdtek filozofálni. Kezdetben a hozzájuk legközelebb eső csodálatos dolgokon álmélkodtak el, majd lassankint továbbmentek ezen az úton és nagyobb dolgok felől is kezdtek kérdéseik lenni, így pl. a Holdnak változásai felől s a Napnak és csillagoknak járása és a mindenség keletkezése felől. A kételkedő és csodálkozó ember pedig tudatlannak érzi magát [...] s mivel azért filozofál, hogy a tudatlanságból kiszabaduljon, világos, hogy az első filozófusok is a tudományt a tudás kedvéért keresték, s nem a belőle fakadó más egyéb haszonért.” ARISZTOTELÉSZ 1992, 982b 12–23; 39–40.

¹⁴ A folyamatteológiával kapcsolatban lásd EPPERLY 2011. E témában alapműnek tekinthető: COBB–GRIFFIN 1976.

Ehhez a megállapításhoz csatlakozik a narratív teológia alapvető meglátása is: *Isten elbeszélhető, hiszen ő maga is beszél*. Mégpedig folyamatosan „szóval tartja”, vagyis a szavával: igéjével tartja az embert. Az Ószövetség hangsúlyozza, hogy JHWH nem kép-Isten, hanem szó-Isten. Ami igazán lényeges a benne gyökerező hit szempontjából, az az ő szava: a teremtő *ige*, amely mindenekelőtt mozgás, cselekvés, dinamizmus.

A hit elbeszélései, amelyek Isten cselekvését, szándékait, teremtő akaratának megvalósulását tárják elénk a Biblia lapjain, úgy mutatják őt, mint aki szavával lesz jelenlévő számunkra, amikor belép a történetbe, a történetünkbe.

Isten valójában *Szó-Történés*. A Szentírás tanúságtételében Isten a saját szava, kijelentése által történik: ez folyamatos jelenlétének legkézenfekvőbb bizonyítéka. A nyelv poétikus funkciója hordozza Isten kijelentését; nyelvtani alakzatokba, szó szerkezetekbe, szóképekbe ágyazódik bele a kinyilatkoztatás. Brueggemann fogalmazta meg azt a meglepő gondolatot, hogy JHWH „természetes tartózkodási helye” az Ószövetség szövege.¹⁵ Itt szólal meg, szólít meg, és hív párbeszédre minket önmagával.

Bár az Ószövetség egészét tekintve a narratívák nincsenek ugyan abszolút mennyiségi túlsúlyban, teológiai jelentőségük azonban vitán felül áll. Még akkor is, ha éppen egy zsoltárímban vagy egy prófétai intelemben fogalmazódik meg Izrael isten- és hittapasztalata, e szövegek háttérben ott húzódnak bizonyos személyes és közösségi narratívák, átélt tapasztalatok lenyomatai, képei, elbeszélései.

„Jahve, változatos metaforikus artikulációkban, mindig egy narratívában értendő, amely kontextust és locust ad a metaforának” – írja Brueggemann, majd így folytatja: „A valóság formája végül is a beszéd hatalmától függ. Izrael teológiai retorikájában nyilvánvaló, hogy Izrael egy gazdag stratégiát alkalmazott annak érdekében, hogy olyan beszédet találjon, amely méltó ahhoz a folyamatos Szereplőhöz, akit élete központjában tolmácsolt.”¹⁶ Ez a folyamatos Szereplő: JHWH, aki folyamatosan „történik”, és folyamatosan elbeszélhetővé válik a szentírók szavai által.

A Szentírás narrációi nem tekinthetők kizárólag egy eszmei mondanivaló, teológiai tétel illusztrációinak: ennél sokkal többet kínálnak föl nekünk. Valójában az egzisztenciális érintettség tapasztalatát ajánlják föl; és ezáltal, vagyis a történetekben való részvétel által a spirituális formálódás, gazdagság lehetőségét nyújtják nekünk.¹⁷ A bibliai elbeszélések egyben a hit születésének, formálódásának és intenzitásváltozásainak narratívái.

1. 2. Utaztatás vagy utazás?

Általános értelemben véve, a legtöbb elbeszélésben – legyenek bár azok irodalmilag megformált vagy profán, hétköznapi történetek – tetten érhető egy alapvető struktúra vagy alapkoncepció: ez az *utaztatás*. A mindenkori szerzők előszeretettel nyúlnak ehhez a narratív módszerhez. Az úton járás, vándorlás motívumának alkalmazása kézenfekvő és természetes eszköz az elbeszélés cselekményívének plasztikussá tételében és a történet értelmének, jelentésének kiemelésében.

A történet cselekményszálainak kibontása, a szereplők karakterének kifejlődése, kibontakozása térben, időben megvalósuló mozgásként jelenik meg az olvasók előtt. Az időfaktor valamilyen kronologikus sorrendet, egymásra épülő cselekménysort jelöl, illetve határoz meg. E mögött azonban feltételezhető bizonyos mozgás (változás, fejlődés, transzformáció) is. A tér faktorának viszont általában

¹⁵ BRUEGGEMANN 2012, 700.

¹⁶ Uo. 101.

¹⁷ Robert Alter ezt így fogalmazza meg: „Almost the whole range of biblical narrative, however, embodies the basic perception that man must live before God, in the transforming medium of time, incessantly and perplexingly in relation with others; and a literary perspective on the operations of narrative may help us more than any other to see how this perception was translated into stories that have had such a powerful, enduring hold on the imagination.” ALTER 1981, 22.

egy A pontból B pontba történő eljutást kell megmutatnia, leírnia, amely lehet egy aktuális „utazás”, lehet egy korábbi eseményre visszatekintő, azt felidéző vagy éppen egy később megvalósuló, jövőbeli történést beharangozó közlés.

Tény, hogy az elbeszélések lényegében mind arról szólnak, hogy bizonyos események megtörténnek (szándékosan vagy véletlenül), mások elmaradnak, vagy valamilyen akadály gördül megvalósulásuk elé, továbbá bizonyos változások, transzformációk következnek be. Mindez magától értetődővé teszi a történetmesélésben a dinamikus mozgató, „utaztatás” stratégiáját.¹⁸

A világirodalomban, de a magyar irodalomban is számos „utaztató regényt” ismerünk.¹⁹ Ezek különböző hangsúlyokkal, de lényegében ugyanarról az eredendő emberi tapasztalatról szólnak, hogy az ember *homo peregrinus*: vándorléttel megáldott és megterhelt ember, akinek életét folyamatos időbeli-térbeli dinamika mozgatja és hatja át. Ezekben a regényekben, novellákban az úton lét az alapvető koncepció, a célhoz érkezés motivációja csupán másodlagos. Kizárólag az, ami útközben történik, adja az értelmét az elbeszéltnak.

Az irodalmi mű szerzőjének szándéka alapján az utaztatás mozzanata adott esetben egy „úti beszámoló” formáját is magára öltheti. Ez a műfaj azt takarja, hogy valaki megérkezik valahová, és elmondja a többieknek, hogy hol járt és mit látott.²⁰ Az úti beszámolót már inkább jellemzi a célirányosság, az egyes állomások, stációk strukturálják az elbeszélés menetét. A beszámoló szubjektív megközelítésben tárgyalja az átélt eseményeket, azok egymásból következő láncolatát. Azzal, ahogyan az utazó elbeszéli élményeit, már értelmezi is az út tapasztalatait, megfogalmazza a maga számára az utazás értelmét.

Olykor a két műfaj egészen egymásba ér: az adott mű által az olvasó számára nyújtott utazásélmény (az úton lét tapasztalata) összekapcsolódik a szerző hőségét, hőseit utaztató elbeszélésstruktúra intencióival, a kontúrok ilyen módon egészen elmosódnak. Az *Odüsszeia* lényegében mindkét narratív műfajtypust magába foglalja: a mű egyszerre úti élmény és egzisztenciális tapasztalat, utazás és utaztatás – céllal és céltalanul.²¹

A Szentírás teológiai koncepciói körében ismerünk egy olyan, elemi narratív koncepciót, amely nagy hangsúlyt fektet annak elbeszélésére, hogy mozdulunk, haladunk, úton vagyunk Istennel. Ez az

¹⁸ Alapos áttekintést nyújt a narratológia témájában: BAL 2009; TOLMIE 1999.

¹⁹ A klasszikus alapmű, Homérosz *Odüsszeiája* mellett itt most csak néhány példát említünk: Miguel de Cervantes: *Don Quijote*; Jonathan Swift: *Gulliver utazásai*; Daniel Defoe: *Robinson Crusoe*; François Marie A. Voltaire: *Candide*. A magyar irodalomból például Szerb Antal: *Utas és holdvilág*; Krúdy Gyula: *Szindbád* c. művét említhetjük. A 19. és 20. században olyannyira népszerűvé vált ez az irodalmi műfaj, hogy se szeri, se száma az „utaztató regényeknek”. E műfajt kevésbé jellemzi a célirányosság; leggyakrabban a céltalanság érzetét kelti bennünk egy-egy ilyen elbeszélés. A szerző ide-oda viszi hőseit, a szó szoros értelmében keresztül-kasul utaztatja egy adott földrajzi területen, és ezáltal különböző helyzetekbe viszi bele. A hősről menet közben – utazásuk, bolyongásuk ideje alatt – sok mindent megtudhatunk. Kirajzolódik előttünk a személyiségük, karakterük, beeláthatunk cselekedeteik, döntéseik motivációiba. A szerző meglehetősen sok információt mond el ilyen módon a szereplőkről. Ahogyan a körülmények változnak, általuk a cselekvők is változnak menet közben. Ez a dinamizmus hatja át az elbeszélést. Itt nem az úti cél és annak elérése, hanem a mozgató a lényeg. Ebben a „céltalanságban” nincs jól kirajzolódó struktúra, nincsenek jól kirajzolódó és egymásra épülő állomások: mégis az „utaztató” történetek nagyon lényeges gondolatokat közvetítenek a vándorlás jelentőségével kapcsolatban.

²⁰ Ilyen úti beszámolóknak tekinthető Deut 1–4, Mózes búcsúbeszédének felütése. Ez a szöveg visszatekintés a megtett útra, amely a szövetségi kapcsolat megerősítését is szolgálja. Célja, hogy a hagyományok „sűrtítésével” megeremtsen az átjárást egy szövetségi létforma gyakorlati követelményeihez, JHWH rendelkezéseinek gyűjteményéhez. Lásd BRAULIK 1986, 21–47; ROSE 1994, 373–416. Egy másik érdekes ószövetségi szövegcsoporthoz, amelyet ebbe a kategóriába sorolhatunk, a történelemre visszatekintő zsoltárok: a 78., 105–106. zsoltár. Ezek a zsoltárok történetológiai koncepciójuk révén áttekintést nyújtanak Izrael JHWH-val való közös történetéről, amely alapvetően Izrael JHWH iránti hűtlenségét és JHWH mindig újat kezdő irgalmasságát állítja egymással kontrasztba. Lásd KRAUS 1978, 698–712, 887–907; HOSSFELD–ZENGER 2002, 438–449; HOSSFELD–ZENGER 2012, 595–618.

²¹ Homérosz *Odüsszeiájáról* összefoglaló, elemző munkák: LOUDEN 2011; HEXTER 1993.

alapvető motívum átszövi az Ószövetséget, és tovább folytatódik az Újszövetségben is. Az úton járás egyszerre személyes és közösségi tapasztalat, egyszerre paradigma és konkrét esemény, egyszerre biztonság és kétely.

A narratívákból kirajzolódó út legtöbbször igen kanyargós és kalandos: váratlan események történnek útközben, valami új születik, miközben véget ér egy útszakasz. Ami azonban mindvégig érvényes az egész út alatt, az az, hogy Isten is együtt halad az emberrel. Az Ószövetség legtömörebb, legérettebb szava erre: *Immánuél* (Ézs 7,11).

A bibliai szerzőknek az a meggyőződésük, hogy JHWH nem „különutas”, teremtésétől elhatárolódó transzcendens létező, hanem vállalja a közös utat, közös történetet teremtményeivel és közöttük választott népével, olyan tapasztalat, amelyből Izrael hite: a közösségi és az egyéni spiritualitás táplálkozik.

1. 3. Isten mobilitása

Minden bizonnyal a zsidóság volt az első az ókori Kelet sokszínű kultúrájában és vallási tradíciói között, amely felfedezte és következetesen meg is vallotta JHWH történetiségét. A bibliai Izrael koncepciója a „mobil”, dinamikus, önmagát történeti tapasztalattá váló engedő Istennel kapcsolatban egyedülálló az ókori Kelet vallási elképzelései és istenképei körében. Ebből következik az is, hogy a bibliai történelemszemlélet, történelem-reflexió sajátos, különös jelenségként mutatkozik meg a környező más kultúrák kontextusában.

Walter Brueggemann írja: „Izrael egy textuális közösség, és mint ilyen, hangot ad a maga valóságának, életének és Istennel való életének.”²² Az Ószövetség ezt a hangot, jobban mondva: a különböző hangokból, szólamokból összeálló szimfóniát szólaltatja meg. A kapcsolat spirituális megtapasztalása: a transzcendens élmény, valamint ennek az emberi lélekben való lenyomata folyamatos dialógusban áll egymással. Ezt a párbeszédet tárják elénk a hit narratívái.

Ugyanakkor azonban a hitnek mint a bizalom artikulációjának bizonyos időbeli és térbeli „változó” vannak: hol intenzívebbé válik, hol megkopik az adott kontextus, az aktuális hatások függvényében. Éppen ezért a hit természetére is jellemző, hogy az soha nem statikus jelenség, hanem mindig mozgásban van. Martin Buber arról ír *Szent esemény* című esszéjében, hogy a hit zarándoklat a rejtőzködő Istentől a megnyilatkozó, megismerhető Isten felé.²³ Ez egy sajátos ív, amely a hit evolúcióját is megmutatja.

A hitnek ez a mozgást mutató karakterjegye magáról Istenről vett mintázat: JHWH – az Ószövetség látásmódja értelmében – nem egy távoli, statikus istenség, aki részvétlenül, érzéketlenül trónol teremtett mindensége egy elérhetetlen szegletében, hanem ő maga a történelemben cselekszik, úton van népével minden viszontagságban és a sikerek között is.

Az Ószövetség narratív hagyományában valójában nemcsak az az érdekes kérdés, hogy milyen Isten JHWH, hanem az is, hogy *milyen vele az úton*. Az erre a kérdésekre adott válaszokból kirajzolódik előttünk a bibliai emberek hittapasztalatainak sajátosan „nomád” karaktere. A vándorlás elbeszélések arról tanúskodnak, hogy nem a „valahonnan valahová” útiránya, a célba jutás az út egyedüli értelme; az is legalább annyira lényeges, hogy mi történik útközben.

Az Ószövetség istenképét tehát az a teológiai látásmód határozza meg, hogy JHWH úton járó Isten. A vándoréletű és vándorhitű zsidóság Istene ilyen értelemben maga is *vándor-Isten*. Különböző elképzelések születtek viszont arról, hogy Isten miként jön Izraellel: felhőben és tűzoszlopban, látha-

²² BRUEGGEMANN 2012, 151.

²³ „Our path in the history of faith is not a path from one kind of deity to another, but in fact a path from the 'God who hides Himself (Isa 45:15) to the One that reveals Himself.' BUBER 1982b, 65.

tatlanul vagy az angyalai által, netán a szövetségládába zárva? Éppen emiatt külön feladat és kihívás a bibliai szerzők számára, hogy JHWH mindenhatóságát, transzcendenciáját, valamint népéhez fűződő szövetségi szolidaritását, amelyet a vezetés és kísérés metaforája hoz közel hozzánk, egymással összehangolják. Az Ószövetség tudatosan használja egymás mellett ezt a két különböző teológiai koncepciót, illetve a statikus és a dinamikus istenképet; mindazonáltal jól megfigyelhető az utóbbi iránti előszeretete.

1. 4. Felhő- és tűzoszlop: Isten vándorlásának jelei

Exodus és Numeri könyvének elbeszélői különösen nagy hangsúlyt helyeznek arra, hogy JHWH nem statikus, helyhez kötött „hegyi istenség”, hanem népével útközben sorsközösséget vállaló Isten. A két könyv teológiai koncepciójában – egészen meglepő módon – az Isten hegyéhez kötődő teofániajelek: az általában vulkanikus tevékenységhez kapcsolódó füst- és tűzoszlop és az ezzel együtt járó hatalmas robaj és dörgés is „mobilizálódik”. A történetek elbeszélői JHWH-val együtt útnak indítják ezeket a természeti jelenségeket is.²⁴ Ilyen módon a teofánia jelenségegyüttese maga is állandó részévé válik a vándorlászarratívának – Isten konstans jelenlétének jelzéséeként.

Az úton járás folyamatos és elmaradhatatlan kísérőjelensége lesz ez a felhőoszlop (עַנְנֵי עֹרֵן) és tűzoszlop (עַמֻּדַת אֵשׁ), amely egyszerre hordoz üzenetet a közösség számára, ugyanakkor azonban útmutató funkciója a kívülállók felé is jelzésértékű. A kivonulás eseménye során, közvetlenül a pusztai út első kilométereinél jegyzi meg a szerző: „Az Úr pedig előttük ment nappal felhőoszlopban, hogy vezesse őket az úton, éjjel meg tűzoszlopban, hogy világítson nekik, és éjjel-nappal mehessenek. Nem távozott el a felhőoszlop nappal, sem a tűzoszlop éjjel a nép elől.” (Ex 13,21–22) A két „jelzőoszlop” az állandó és teljes körű védelmet s az éjjel-nappal vándorlás lehetőségét biztosítja a nép számára.²⁵ A felhő véd a nappali hőségtől, a tűz pedig bevilágítja az éjszakai sötétséget.

Ez a felhő- és tűzoszlop lesz segítségére a fáraó seregei elől menekülőknél: Isten felhője a nép mögé kerülve megakadályozza az egyiptomiakat abban, hogy lássák maguk előtt az utat. A felhő sötét maradt, így hiúsítva meg az üldözők közeledését. Itt pontosan az ellenkező funkcióval találkozunk, vagyis nem az úton járók segítségével, hanem akadályozásával.²⁶ A szentíró még azt is megjegyzi, hogy JHWH letekintett a felhő- és tűzoszlopból, és zavart keltett az egyiptomiak táborában (Ex 14,24).

JHWH és Izrael kapcsolatának első, drámai töréspontjánál, az aranyborjúeset kapcsán is megjelenik a felhőoszlop motívuma. Ex 33-ban arról olvasunk, hogy JHWH arra utasítja Mózeset, hogy a táboron kívül állítsa föl a kijelentés sátrát, mivel nem akar népe között maradni. A nép tanúja lesz annak, hogy minden alkalommal, amikor Mózes kint, a sátorban beszél az Úrral, felhőoszlop ereszkedik a hajlékra (33,9).

A könyv végén újra, nyomatékosan visszatér a felhőtematika, amikor arról tudósít a szentíró, hogy elkészült a szent hajlék és minden berendezési tárgya. JHWH ekkor ünnepélyesen birtokba vette a kijelentés sátrát, és dicsősége úgy töltötte be a hajlékot, hogy az teljesen felhőbe burkolózott.²⁷

²⁴ Az „oszlop” (עַמֻּדָה) kifejezés a héber nyelvben az „áll” igéből képzett főnév: Szó szerint állványként, támasztóoszlopként is fordíthatnánk. KOEHLER–BAUMGARTNER 1953, 714; GESENIUS 1987–2013, 4: 980–981. Különös koncepcióval van itt dolgunk: az, ami áll, végül elindul. Lásd WILLI-PLEIN 1988, 92; BRUEGGEMANN 1994, 677–981, 789; NOTH 1959, 109.

²⁵ MEYERS 2005, 112.

²⁶ T. Mann egy tanulmányában arról ír, hogy a felhőoszlop, akárcsak a frigyláda, Izrael számára kettős funkcióval bír: egyrészt félelmet és zavart keltő „harci eszköz” (war palladium), másrészt pedig JHWH vezetésének jele (divine guide). MANN 1971, 26.

²⁷ A Papi hagyományba tartozó szövegrész egyfajta „dicsőségteológiát” fogalmaz meg itt. Ez a dicsőség JHWH szuverenitása, erőteljes, semmihez nem fogható jelenléte, amely még Mózeset, az Istenhez legközelebb álló halandót is megakadályozza abban, hogy belépjen a szent sátorba. BRUEGGEMANN 2012, 811.

Exodus könyve utolsó öt versének mindegyikében (40,34–38) találkozunk a felhő (ענן) kifejezéssel, amelyet e záró rész *Leitmotivjának* tekinthetünk.²⁸ Az utolsó vers (40,38) már hangsúlyosan „JHWH felhőjeként” említi. Exodus könyvének vége tulajdonképpen az egész irat tartalmát összefoglaló teológiai megállapítás: JHWH érzékelhetően, valóságosan jelen van népe számára az úton – és különösen a vele való folyamatos kommunikációt lehetővé tevő szent sátorban.

Exodus könyvének végétől tehát – a történet értelmében – egyértelműen a fölemelkedő és leereszkedő felhő jelzi majd a mobilitás irányát Izrael számára: *„Egész vándorlásuk alatt valahányszor fölemelkedett a felhő a hajlékról, útnak indultak Izrael fiai. De ha nem emelkedett fel a felhő, ők sem indultak el, amíg az fel nem emelkedett. Mert nappal az ÚR felhője volt a hajlék fölött, éjjel pedig tűz lángolt benne. Izrael egész háza látta ezt, amíg csak vándorolt.”* (Ex 40,36–38)

A vándorlét velejárója, és egyben teológiai szimbóluma ez a felhő- és tűzoszlop, amely JHWH és Izrael kapcsolatának minőségjelzője. A vándorló nép előtt folyamatosan ott vannak a vele vándorló Isten jelei. A szentíró nyomatékosan jegyzi meg, hogy Izrael mindig látta, láthatta a felhő- és tűzoszlopot mint életének alapvető orientációs pontját. Ugyanakkor Izrael erre a látásra, meglátásra el is kötelezett, nehogy eltévedjen az útján.

Itt, Exodus könyvének végén egyértelműen azt jelzi a szerző, hogy az első útszakasz lezárult, következik viszont egy újabb, talán sokkal több kihívással, próbatétellel teli etap a hit narratívájában.²⁹ A jelek azonban továbbra is vezetnek, elkísérik Izraelt; JHWH nem hagyja őt magára hazafelé tartó vándorútján.

A Sínai-hegynél megszakadó történetmesélés Numeri könyvében folytatódik újra, miután a törzsek hadirendbe állva felsorakoztak a hegy lábánál, készen az indulásra. Num 9,15–23 részletesen elmagyarázza – mintegy előzetes összefoglalásként –, hogy Izrael fiai mindig csak a felhőoszlop fölemelkedésének jelére indultak el. A Papi hagyomány a következő fejezetben aztán mozgásba is lendíti Izraelt a jól ismert felhőmotívum említésével: *„A második év második hónapjának a huszadik napján fölemelkedett a felhő a bizonyosság hajlékáról. Izrael fiai pedig elindultak a Sínai-pusztából, és mentek táborhelyről táborhelyre, míg meg nem állapodott a felhő a Párán-pusztában.”* (Num 10,11–12) Ez a földrajzi térség a Tóra elbeszéléshagyományában nagy jelentőséggel bír: itt dől el, hogy Izraelnek végül még negyven évig kell körbe-körbe vándorolnia a pusztában.³⁰

Érdekes, hogy Numeri elbeszélő hagyománya a pusztában való bolyongás ideje alatt nem említi a felhő- és tűzoszlopot. Miután a kémek visszatértek az ígért földjének megszemlélése után, Num 14,1–4 beszámol az Izrael körében kitört lázadásról. Ezt követően még egyszer olvasunk arról, hogy a nép körében megjelenik Isten dicsősége, mint az aranyborjúeset után, ám ezután Izrael népe már nem találkozhat így JHWH-val.³¹

Úgy tűnik, vége szakad a teofániajelekkel kísért, célirányos vándorlásnak. Mózes, Num 14 tanúsága szerint, közbenjáró imádságában Isten bocsánatáért esedezik, és ebben megegyeszer feleleveníti

²⁸ MEYERS 2005, 283.

²⁹ WILLI-PLEIN 1988, 237.

³⁰ Num 12,16 szerint Mirjám poklosságának elmúltával újra útnak indul a nép, és megérkezik Párán pusztájába. Innen indul a kémek kiküldésének eseménye (Num 13), és ez a történet, illetve ennek a vállalkozásnak a következményei jelentik a választóvonalat a célirányos vándorlás és a büntetésből történő pusztai tartózkodás eseménye között. Lásd erről a témáról SCHARBERT 1992, 59–61; SCHMIDT 2004, 39, 49–51; COATS 1968; LEE 2003, 213–118; DONNER 1984, 117–122. Numeri 14. fejezete a nép zúgolódásáról számol be, és ennek nyomán Mózes közbenjáró imádságát idézi. Ez utóbbiban újra elénk kerül a felhő- és tűzoszlop, amely a környező népek számára is JHWH Izrael iránti elköteleződésének jele (14,14).

³¹ Egyetlen kivétel azért akad: Num 17,7-ben, Kórah, Dátán, Abírám lázadása kapcsán is megjegyzi a szöveg, hogy Isten dicsősége megjelent a felhőben a kijelentés sátra fölött.

JHWH pusztai jelenlétét a felhő- és tűzoszlopban.³² Érvélese azonban nem ér célt, és egyértelművé válik, hogy ez a kollektív tapasztalat Isten közvetlen jelenlétéről sajnos végérvényesen a múlté lesz.

Érdekes módon a Deuteronomiumot is bizonyos értelemben „keretezi” ez a teofániajel. A könyv elején, 1,32–33 szerint Mózes szemére veti Izrael fiainak, hogy nem hittek Istenben, bár ő „*előttetek járt az úton, hogy táborhelyet keressen nektek: éjjel tűzben, hogy láthassátok az utat, amelyen mennetek kellett, nappal pedig felhőben.*” A Deuteronomium végén pedig, Mózes halála előtt újra találkozunk a felhő motívumával, amely a kijelentés sátra fölött jelenik meg, hogy jelezze JHWH dicsőségét (Deut 31,15). Itt, a sátorban adja tudtul Isten Mózesnek, hogy halála után Józsuéra bízta a nép vezetését.

A Tóra szerkesztési koncepciója értelmében Isten mobilitása mint felhő és tűzoszlop már a vándorlás elején, az Egyiptomból menekülők szeme láttára mutatkozik meg, majd elkíséri őket pusztai útjukon. Az út legvégén, negyvenévnnyi kóborlás után, a hazaérkezés előzményeként pedig még egyszer felvillan ez a kép, hogy egyetlen, nagy történeti ívbe foglalja az indulás és érkezés tapasztalatait.

Ennek a különös képi koncepcióval megjelenített isteni „mobilitásnak” és védelemnek a Tórán kívül más szövegek, többek között zsoltárok és egyéb imádságszövegek is emléket állítanak a vándorlás idejére visszatekintő, hosszabb-rövidebb történeti összefoglalásaikban: pl. Zsolt 78,14; 105,39; Neh 9,12.19. A prófétai hagyományban ugyanakkor csak elvétve találunk utalást erre a vándorláshoz kötődő, különös jelenségre.³³

1. 5. Együtt az úton: a pusztai tapasztalatai

A pusztai emlékezet helye. Névtelen sírokat rejt: egy rég letűnt vándornemzedék sírjait. Névtelen ösvényeket, amelyek a múltból a jövőbe vezetnek, vagyis inkább kanyarognak. A pusztai nyitott tér, ugyanakkor nyitott és perspektívát hordozó idő (tartam) a krízistapasztalatok és feldolgozásuk számára.

A pusztában tartózkodás hagyományában, Exodus és Numeri könyveiben a JHWH-val együtt vándorló Izrael tapasztalatait olvashatjuk mint erre a vándorlásra visszatekintő úti beszámolót. Ez a narratíva bizonyos célirányosságot mutat, hiszen valahol távol ott lebeg a cél: meg kell érkezni az ígért földjére. Ez a célba érésre motiváló üzenet azonban a hétköznapi – negyven évig tartó – bolyongás tapasztalatai révén lényegében felülíródik. Ezáltal a történetfolyam bizonyos értelemben egy „utaztató regény” műfaji sajátosságait is hordozza.

Ha a pusztai időszak egészére tekintünk, két eltérő dinamikájú szakaszt különböztethetünk meg. Míg az Egyiptomból a Sínai-hegyig történő vándorlás (Ex 14–19) karaktere lényegében „utazás”, addig a Sínaitól Móáb földjének határáig tartó szakaszt (Num 14–26) inkább az „utaztatás” fogalmával írhatjuk le. Az első szakaszban a narratíva a vándorló Izraelt meglehetősen aktív szerepben mutatja, a másodikban viszont a nép már inkább elszenvedője az eseményeknek.³⁴

³² „Mózes azonban azt mondta az Úrnak: Hallották az egyiptomiak, hogy te hoztad ki közülük hatalmaddal ezt a népet, és elmondták a föld lakóinak. Ők tehát már hallották, hogy te, URam, a nép között vagy, hogy te, URam, a szemük láttára megjelentél, és hogy a te felhőd állt fölöttük, és nappal felhőoszlopban jársz előttük, éjjel pedig tűzoszlopban.” (Num 14,14)

³³ Ézs 4,4–5 textusa egészen meglepőnek mondható a téma összefüggésében: „Ha lemosta az ÚR Sion leányainak a szennyét, és leöblítette Jeruzsálem vérét itélő lelkével, megtisztító lelkével, a Sion-hegy egész területe és a gyülekezet fölé nappal felhőt és ködöt teremt az ÚR, éjjel pedig lángoló tűz fényét. Mindezek fölött az ÚR dicsősége lesz az oltalom.” A szentíró szerint Sion-Jeruzsálem rehabilitációjakor az „ősidőkből” ismert felhő és tűz jele lesz JHWH látható jelenlétének szimbólumává a templom és a város fölött. Wildberger kommentárjában arról ír, hogy a prófétai üzenet eszhatológiai távlatot nyit Isten népe számára: Sion-Jeruzsálem abszolút védelmet élvezhet JHWH jelenlétének oltalmában. WILDBERGER 1972, 160–161.

³⁴ Brueggemann így ír ezzel kapcsolatban: „Az átmeneti tartózkodás hagyományának van egy utazásmotívuma, amely látszólagosan egységbe fogja össze az anyagot. (...) Egy ilyen helyzet a történet vonalában lehetővé teszi Izraelnek, hogy elgondolkodjék sebezhető életéről, amikor ki van szolgáltatva a halál fenyegetéseinek és a kockázatnak, biztos erőforrások nélkül, úton a hitben, de látható támogatási rendszerek nélkül.” BRUEGGEMANN 2012, 261.

Numeri könyvében Izrael népének pusztai tapasztalatai sötétebb tónusú „beszámolóiban” fogalmazódnak meg. A könyv 1–10. fejezete hosszú előkészítés az útra induláshoz a Sínai-hegytől. Arányait tekintve sokkal tömörebb az ezután következő, magával a vándorlással foglalkozó rész: 10,11–13,33. A 13. fejezet már a Kánaánba kiküldött kémek beszámolóinak nyomán megnyilvánuló elégedetlenségre és zúgolódásra fókuszál, amelynek egyenes következménye a lázadó nemzedék büntetése a céltalan, hosszú vándorlással (Num 14).

A bolyongással töltött negyven évről, illetve az ez idő alatt végbement konkrét történésekről a szöveg szerzőinek, szerkesztőinek nincs túl sok mondanivalójuk, inkább néhány paradigmatiszma történettel „illusztrálják” gondolataikat: Kórah, Dátán és Abirám lázadásával (Num 16), Áron vesszőjének kivirágzásával (Num 17,16–27), a vízfakasztás csodájával (Num 20), a rézkígyótörténettel (Num 21,1–9), valamint Szihón és Óg legyőzésének beszámolóival (Num 21,21–35). Ezek után ott találjuk magunkat Móáb földjének határán, amely a Bálák–Bálám-elbeszélés (Num 22–24) helyszíne. Innen már csak egy rövid útszakasz választja el Izrael népét az ígéret földjétől, Kánaántól.

E vándorlászövegekre gyakran jellemző bizonyos térbeli, időbeli egyenetlenség, ám azt mindenképp fontos kijelentnünk, hogy magának az „utaztatás” emlékezetének Numeri könyve teológiai relevanciát tulajdonít. A szimbolikusan egy bő nemzedéknyi időt átfogó vándorlás, bolyongás valójában történeti „kód”, amely a fogsági nemzedék tapasztalatainak metaforikus megjelenítését szolgálja.

A papi teológia – amely e könyv végső szerkesztésében megnyilvánul – sajátos eszközökkel kapcsolja egybe az idősíkokat: kontrollálja a múlt emlékezetét és értelmezését, és – meglehetősen autoriter módon – formálja a jövő felé irányuló attitűdöt. Valójában a krízishelyzetben megtörténő értékmérés ez, amely a céltalanság időszakában – Babilon földjén, majd a hazatérő nemzedék számára – új orientációt kínál, és támpontokat nyújt az újrakezdéshez.³⁵

Érdekes megfigyelnünk, hogy a teofániajelek elsősorban az első útszakaszhoz kötődnek, a második szakaszban JHWH jelenléte inkább látens, a háttérben meghúzódó, jóval kevésbé látványos. Ez utóbbi útszakasz ábrázolásának távolságtartóbb jellege „modellezhető” Izrael istenkapcsolatát a Kr. e. 6–5. század történeti viszonyai között. Azzal, hogy Exodus és Numeri könyvének vándorlászövegei a Tóra kanonikus formájában így rendeződtek egymás mellé, a szerkesztőnek bizonyára az volt a célja, hogy megerősítse: itt mégis egy és ugyanazon „projektről”, ugyanannak az Istennek az iniciatívájáról van szó. Mindkét útszakaszra érvényes az isteni vezetés és gondviselés ígérete és szándéka.

A vándorlás kiinduló- és végpontját a „kihoz” (אֶצֶק) és a „bevisz” (בָּרָא) igék jelzik. Az Egyiptomból való kivezetés és az ígéret földjére való bevezetés két meghatározó eseménye között megy végbe a pusztai vándorlás.³⁶ Mind a „kivezet, kihoz”, mind pedig „bevisz, behoz” ige műveltető, Hifil alakjában utal JHWH forradalmi tetteire, vagyis arra, hogy szuverén hatalommal bíró cselekvője a történéseknek.³⁷ A Deuteronomium az új termés bemutatásának rituáléja kapcsán a „kis történeti krédóban” így fogalmaz: „Kihozott bennünket az ÚR Egyiptomból erős kézzel és kinyújtott karral, nagy és félelmetes tettek, jelek és csodák között. Azután behozott bennünket erre a helyre, és nekünk adta ezt a földet, a tejjel és mézzel folyó földet.” (Deut 26,8–9)³⁸

E két pont között válik érvényessé és megtapasztalhatóvá JHWH ígérete Izrael vezetésére vonatkozóan, amint arról a Deuteronomium elején, a visszatekintésben is olvashatunk: „A pusztában is

³⁵ Erről a témáról Adriane Leveen ír részletesen *Memory and Tradition in the Book of Numbers* c. könyvében. A szerző így fogalmaz: „The Book vividly illustrates the results of imposing an authoritative priestly version of tradition, intended to be binding, on a people who repeatedly threaten, much like the generation we first encounter in the shifting sands an unmarked territory of wilderness, to come undone. (...) That priestly determination shapes a vision for the future that is paradoxically placed in the distant past.” LEEVEN 2008, 6.

³⁶ BRUEGGEMANN 2012, 261–264.

³⁷ GESENIUS 1987–2013, 2: 480–483; 1987, 128–131.

³⁸ A „kis történeti krédó” elnevezést von Rad adta Deut 26,5–10 szövegrészének. RAD 1938. Lásd még: NOTH 1948.

láthattad, hogy egész úton, amelyen jártatok, úgy vitt téged Istened, az ÚR, ahogy a fiát viszi az ember, míg el nem érkeztetek erre a helyre.” (Deut 1,31) Ez a kép meglehetősen szokatlan: Istent mint a kisfiát karjában vivő édesapát látjuk; e szerint a látásmód szerint Izraelnek valójában nem kell különösebb erőfeszítést tennie a megérkezés pillanatáig, csupán passzív átélője a történéseknek.³⁹

JHWH vezetését, népével együtt haladását a vándorlásnarratívában a következő igékkel fejezik ki a szentírók: megy (הלך), vezet (הנהיג), terelget (נהיג).⁴⁰ Mindhárom ige utal JHWH cselekvő kezdeményezésére; amíg azonban az első ige az általánosabb mozzanatot fejezi ki – hogy ti. JHWH (elől) jár, illetve népével halad az úton –, addig a második és harmadik ige Isten konkrét, irányító feladatát emeli ki.⁴¹ Ezek a vezetésre vonatkozó kijelentések arról tanúskodnak, hogy Izrael számára JHWH látható és láthatatlan jelekkel kifejeződő jelenléte az egész utazás során bizonyosság.

Az ígéret földje felé vándorló Izrael olyan Istenbe veti hitét, aki maga is vándor – legalábbis így, útítársként ismeri meg őt, és Istennek ehhez a különös tulajdonságához tud igazán kapcsolódni. Izrael és az Istene sajátos, „nomád” karakterük révén hasonulnak egymáshoz. A letelepült életformára való áttéréssel – magától értetődően – megszűnik Istennek ez a teofániajelekkel ábrázolt mobilitása. Azzal együtt, hogy Izrael elfoglalja neki szánt helyét az ígéret földjén, maga Isten is – úgymond – letelepedik. Ugyanakkor ennek ellenére mégis megmarad eredendő dinamikussága, mobilitása, hiszen népe továbbra is úgy számol vele, mint aki a küzdelmeiben, a folyamatos változások, transzformációtapasztalatok közepette is mellette van.⁴²

JHWH élete Izraellel az úton lét tapasztalataiban kapcsolódik össze. Ez egy kölcsönösségen alapuló kapcsolat: az útítársak felelősek egymásért, és egymásra utaltak a közös történetükben. Az Ószövetség ennek a vándorló, zárandok életközösségnek térben és időben, egészen változatos formákban kibomló, sokszínű élményeit igyekszik megmutatni, mégpedig mindenekelőtt történetekkel elmesélni.⁴³

Amikor végiggondoljuk, miként vall Izrael JHWH hatékony jelenlétéről, még egy izgalmas kérdés jelentkezik. Egyszerre igaz itt az, hogy Isten vezet, sőt hordozza Izraelt, és az is, hogy Izrael is hordozza őt, és viszi magával mindenhová. Mindkét aspektus része a hit személyes és közösségi artikulációjának.

De miként hordozza Istent Izrael? A róla szóló történetekben, a metaforákban, szimbólumokban, amelyek ezt az elemi kapcsolatot igyekeznek megragadni, érzékelhetővé tenni. A frigyláda mint

³⁹ Isten népét védő, gondviselő attitűdjét tekintve egészen hasonló koncepcióval találkozunk Hóseásnál: „Emberi kötelekkel vontam őket, a szeretet kötelékével. Úgy bántam velük, mint amikor valaki arcához emeli gyermekét: jóságosan enni adtam nekik.” (Hós 11,4) Ugyanakkor, érdekes módon Mózes vezetői szerepével kapcsolatban is hasonló olvasunk, amikor ez a panasz hangzik el isten emberének szájából: „Vajon bennem fogant ez az egész nép, vagy én szültem-e, hogy ezt mondd nekem: Ahogyan a dajka viszi a csecsemőt, úgy vidd az öledben arra a földre, amelyet te ígértél oda esküvel atyáinknak?” (Num 11,12)

⁴⁰ Itt most mindegyik igére csak egy példát említek: Deut 31,6 (הלך); Deut 32,12 (הנהיג); Ex 15,13 (נהיג).

⁴¹ A vándorlás és vezetés igéi átszövik az egész Exodus- és Numeri-narratívát. A „vezet” (הנהיג) és „terelget” (נהיג) JHWH-ra vonatkoztatott predikátumai a nomád, félnomád pásztorélet kontextusából kiindulva mutatják be Isten és Izrael kapcsolát mint dinamikus folyamatot. A Tóra és ezen belül vándorlásnarratíva szerzői, szerkesztői magától értetődő módon alkalmazták a pásztor és nyáj metaforát – hol konkrét értelemben (pl. Ex 15,13), hol inkább csak a háttérben meghúzódó utalásként vagy értelmezési keretként (pl. Deut 32,12–13). Az igék jelentéstartalmával kapcsolatban lásd GESENIUS 1987–2013, 4: 800, 788.

⁴² Izrael írott hagyományaiban a „népével vándorló Isten” minden bizonnyal időben későbbi teológiai koncepciónak számít. Isten helyhez kötöttsége, „letelepedett volta” hangsúlyosabban jelenik meg a fogság előtti, de később, a fogság utáni időszakban is. Izrael úgy tapasztalja meg JHWH-t, mint akihez el lehet zárandokolni, akit a maga körében egy állandó helyen és pozícióban tudhat. Leginkább a kultuszgyakorlatra vonatkozó szövegekben érhető tetten Isten „letelepedettségének” konkrét teológiai reflexiója. A Jeruzsálem-Sion teológiai koncepció ennek összefüggésében a legjelentősebb. Lásd PREUB 1992, 41–55.

⁴³ Lásd erről a témáról bővebben: SMITH 1997.

JHWH „láthatatlanként látható” jelenlétének egyik tárgyi leképezése valójában csupán egy a sok lehetőség közül, amely Izrael számára eszközként adatik. Izrael Istent hordozza a hit elbeszéléseiben, a bizalom attitűdje révén.

2. Istent hordozó történetek

2. 1. Isten elbeszélhető

„A zsidó és a keresztény Biblia, az Ó- és az Újszövetség olyan archaikus korpusz, amelyet az esemény-szerű létmegértés és -értelmezés jellemez.”⁴⁴ Ez az eseményyszerűség az elbeszélés műfajában talál kifejeződési formát. A narratív teológia egyik alapvető felismerése az, hogy Isten szeretné, hogy elbeszéljék, elmeséljék: nem gördít akadályt történetivé válása elé. Paul Ricoeur így fogalmaz: „Isten engedi elmesélni magát: ami egy módja annak, hogy jelezze, megmutatkozott, nyitott, és nem teljesen ismeretlen, hanem igenis, ismerős a történetekből, amelyekbe maga is belebonyolódik.”⁴⁵ Azzal, hogy Isten megengedi, hogy Izrael narratívái hordozzák őt, lényegében történetileg megragadhatóvá teszi magát. Transzcendenciája belesűrítődik egy adott történetbe vagy történetfolyamba, és így lényegében kiszolgáltatja magát az elbeszélőnek, de ezzel együtt magának az olvasónak is.

A narrátor személye ebben a narratív valóságban különleges pozíciót foglal el. Éppen ezért, néhány gondolat erejéig fontos kitérnünk az ő helyére, szerepére. A szobrásszal, festővel vagy a zeneszerzővel ellentétben a narrátor nem kívül helyezkedik el a művén, hanem egészen belül van: integrálódik a saját történetébe. A narratíva strukturális alkotórésze lesz ő is; mégpedig a legfontosabb. Az elbeszélésben a narrátor a mediátor szerepét tölti be a történet karakterei és az olvasó/hallgató között. Mindent csak rajta keresztül érzékelünk. A narrátor valójában egy olyan realitást, „miliót” hoz létre, amely csak a narratíván belül létezik: ez az elbeszélt világ teljesen tőle, az elbeszélőtől függ.⁴⁶

A narrátor tehát az általa elbeszélt történet teremtője, amely az ő gondolataiból és az ő döntései alapján születik meg. A történet kibontakozása szempontjából minden hatalom neki adatik: ő itt a *mindenható*. Mint kreatív elbeszélő, lényegében Isten / az istenség pozíciójában van: ő dönti el, hogy a történet merre haladjon, a szereplők mit mondjanak és tegyenek. Még azt is meghatározza, hogy Isten maga, mint az elbeszélés egyik – általában éppen a legfontosabb – szereplője hányszor jelenhet meg vagy mikor szólhat meg a történet folyamatában, és mit mondhat egyáltalán. A narratíva teremtőjéhez viszonyítva a szereplők és a történet hallgatója, olvasója is csupán egy limitált tudás, erősen megszürt információ birtokában van.⁴⁷

Az Ószövetség narratívái tehát kellő szabadsággal és kreativitással viszonyulnak ahhoz a tényhez, hogy JHWH megadja magát egy adott elbeszélő, szentíró szándékának, és elbeszélhetővé teszi magát. Az elbeszélők tudomásul veszik és örülnek annak, hogy Isten engedi, hogy hordozzák emberi szavak, élettörténetek, elbeszélt hétköznapi tapasztalatok: ezért mindig kellő alázattal fogalmazznak.

Akárhol nyitjuk is föl a Bibliát, ez a tiszteletteljes, „sarutlan” alázat mindenhol érzékelhető. Az „elbeszélt beszélő”: Isten megérdemli, hogy óvatosan, tekintélyét tisztelve bánjanak vele a szövegek-

⁴⁴ THOMKA 2010, 15.

⁴⁵ RICOEUR 2010, 55. Ahogyan azt már korábban jeleztem, ez a kötet vonultatja föl a narratív teológia legfontosabb szakirodalmát magyar fordításban.

⁴⁶ BAR-EFRAT 1989, 13.

⁴⁷ Uo. 17. Bar-Efrat arról is beszél könyvében, hogy a narrátor olykor egészen előtérbe kerül, máskor megbújik a történet mögött, és szinte teljesen megfeledekezünk a jelenlétéről. Mindazonáltal biztosak lehetünk abban, hogy mindig van valaki ott, belül a történetben, aki megszólít bennünket az elbeszélésével, élénk tárja az eseményeket, és azokba meghív, bevon minket is. Uo. 13.

ben. Mindazonáltal méltóságát elsősorban nem az elbeszélések patetikus, emelkedett hangszíne, sokkal inkább azok természetes, mesterkéletlen, közvetlenséget tanúsító nyelvezete juttatja kifejezésre.

Izrael népe – ahogyan egykor vándorlása alatt a frigyládát – a történelem hosszú évezredein keresztül hordozza, viszi magával ezeket az elbeszéléseket, amelyek tulajdonképpen JHWH-t hordozzák. Az Ószövetség hatalmas narratív kapacitásából az tűnik ki, hogy a Szentírók tudatában vannak annak, hogy Isten Izrael körében első renden a történetekben lakozik és a történetet elbeszélők ajkán. Ezért válhatnak a narratívák normatívákká: identitást, közösségtudatot, csoportszolidaritást erősítő tekintélyszövegekké.

Felidézni a régi elbeszéléseket, összekapcsolni őket a saját megélt tapasztalatokkal: valójában ez a bibliai Izrael narratív stratégiája a túlélés – jobban mondva az örökségül továbbadható jövő – érdekében. Walter Brueggemann így fogalmaz: „Újra elmesélni a történetet, annyit jelent, mint emlékezni arra, kik is vagyunk valójában.”⁴⁸ Erre a gondolatra különösen rimel Martin Buber megközelítése, amelyet az általa gyűjtött haszid történetek kapcsán fogalmazott meg: „A haszid mozgalom lényegéhez tartozik, hogy a hívek történeteket mesélnek egymásnak közösségük vezetőiről, a caddikokról. Nagy dolgok tanúi és résztvevői voltak, természetes hát, hogy beszámolnak a történetekről. Az elbeszélés több, mint a puszta beszéd, hiszen általa tényként adják tovább az eseményeket a következő nemzedéknek, sőt az elbeszélés maga is történés, és a szent cselekedet magasztosságával rendelkezik. (...) Az elbeszélés azonban több, mint visszatükrözés: szent esszencia, amely igazolást nyer és tovább él benne. Az elmesélt csoda ismét megelevenedik. A hajdani erő továbbplántálódik az élőbeszédbe, és még nemzedékek múlva is képes kifejtetni hatását.”⁴⁹

Az Ószövetség kutatásának manapság kiemelten fontos területe a babiloni fogság időszakának a zsidóság közösségére hatást gyakorló, vallási, társadalmi és kulturális jellegű, identitásformáló folyamatainak vizsgálata. Nagy figyelmet szentelnek a kutatók annak a különös, produktív szellemi erőnek, amely katalizálta ezeket az átalakulási folyamatokat. A fő kérdést így fogalmazhatjuk meg: mi tehetett képessé egy politikai, gazdasági értelemben jelentéktelen és „védtelen” embercsoportot arra, hogy a száműzetés helyzetében rejlő, „természetes” asszimilációs kísértéseknek ellen tudjon állni?⁵⁰

Tudvalévő, hogy a száműzöttek ide, a babiloni fogságba is elvitték a történeteket, hogy aztán megmaradásuk, továbbélésük forrásai, identitásuk alapjai lehessenek. Ezek nélkül az elbeszélések nélkül nem épülhetett volna föl kisebb-nagyobb szövegemlékek köveiből a hit jeruzsálemi temploma ott, az idegen földön. Akik a történeteket elmesélik – még el tudják mesélni, mert emlékeznek rájuk –, azok otthont teremtenek kortársaik számára. Heinrich Heinétől származik az a gondolat, hogy a Tóra a fogsági gyülekezet szemében „hordozható haza”.

Jan Assman *A kulturális emlékezet* című könyvében a száműzetés és a kánonképződés viszonyának kölcsönös meghatározottságával kapcsolatban így fogalmaz: „Kánon híján az elhurcoltak nem vészelték volna át a számkivettést identitásvesztés nélkül, számkivettetés nélkül pedig a hozott hagyományok aligha szilárdultak volna olyan alakra, amelyből később a Tóra és a bibliai kánon született.”⁵¹

Ez a hagyománymentő és hagyományformáló tevékenység forradalmi gondolatként, teológiai „újításként” tehát azt hozta magával, hogy JHWH jelenlétét immár nem kizárólagosan a jeruzsálemi szentélyben és a szent földön: Júdában „lokalizálták”, hanem az átörökített történetekben, amelyek

⁴⁸ BRUEGGEMANN 1987, 15.

⁴⁹ BUBER 1995, 11.

⁵⁰ Ezt a kérdést vizsgálja KOMORÓCZY Géza is *Bezárkózás a nemzeti hagyományba* c. tanulmánykötetében (1992). Lásd különösen is a kötet két tanulmányát: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája (183–198)*; *A babiloni fogság. Egyini és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben (230–304)*.

⁵¹ ASSMANN 2004, 288.

köré elbeszélő közösségek szerveződtek zsinagógákban, tanházakban. A megidézett, felelevenített múltbeli események által Isten maga újra jelenvalóvá válik – abban a minőségében, ahogyan egykor cselekedett.

A Deuteronomium sajátos példáját mutatja a múlt jelen idejűvé tételére tett teológiai kísérletnek. A Hóreb-hegy lábánál – az elbeszélés értelmében – valójában nem csak az Exodus-nemzedék áll JHWH rendelkezéseire várakozva, a vele való szövetség kedvezményezettjeként. Ott áll mindenki, aki *ma*, most hallja ezeket az igéket: „Nemcsak atyáinkkal kötötte meg az ÚR ezt a szövetséget, hanem mivélünk is, mindnyájunkkal, akik itt és most életben vagyunk.” (Deut 5,3) Így lesz egy régi elbeszélés, egy megőrzött tapasztalat az emlékezetbe idézés nyomán teofániatörténetté: Isten „meg-jelen-ítésévé” a jelenben.⁵²

A korábban már idézett Jan Assmann a Deuteronomiumot a kulturális emlékezet – mnemotecnika – paradigmájának tekinti: „Lapjain olyan mnemotecnika bontakozik ki, amelynek segítségével minden fontos kötődés megőrizhető és elevenen tartható a kollektív emlékezetben, függetlenül a rendszerint elengedhetetlen és ebben az értelemben »természetes« keretfeltételektől.”⁵³

A kulturális emlékezet valójában egy sok szálból alkotott szöttes: vannak benne autentikus elemek, folklórmotívumok, hordoz történeti igazságot, de ugyanakkor fikcionális, felfedezhetjük benne az etnikai önmeghatározás igényét vagy bizonyos ideológiai irányokat, vallási-spirituális hangsúlyokat és a narratív képzeletet.⁵⁴ Ez a sokrétű egység évszázadok alatt áll össze; ugyanakkor minden nemzedék, minden emlékező ember hozzátesz valamit ehhez személyes látásmódjából, hitéből, megélt tapasztalataiból. Az egymásra rakódó rétegeknek ezt a komplex egységét emlékezettörténetként definiálhatjuk.

Jan Assmann *Mózes, az egyiptomi* című könyvében így határozza meg az emlékezettörténetet: „A tulajdonképpeni értelemben vett történelemmel ellentétben az emlékezettörténetet nem a múlt mint olyan érdekli, hanem a múlt csak úgy, ahogy emlékeznek rá. A hagyományozás ösvényeit, az intertextualitás hálóját, a múlt olvasatának diakronikus kontinuitásait és diszkontinuitásait vizsgálja. Az emlékezettörténet nem ellentéte, hanem egy ága a történelemtudománynak (...) Ebben az összefüggésben az emlékezettörténetet mint történelemre alkalmazott recepcióelméletet is meg lehetne határozni. (...) A múltat a jelen nem egyszerűen »befogadja«. A jelen a múlt bizonyos körülmények között »fel is keresi«, a jelen pedig rekonstruálja, modellálja és bizonyos körülmények között fel is találja a múltat.”⁵⁵

Az Ószövetség megannyi emlékeztető szövege arról tanúskodik, hogy JHWH meg akar jelenni az ember számára; ő a róla elbeszélte történeteken keresztül szól népéhez és az egyes emberhez. Ugyanakkor úgy tűnik, Istennek nem érdeke, hogy csak és kizárólag átfogó teológiai koncepciókat alkotó, nagy történetek beszéljenek róla, ő éppúgy megfér a családtörténetekben, a hétköznapi, „provinciális” elbeszélésekben.

Sőt mintha ezekben sokkal természetesebben lenne jelen, otthonosabban mozogna – együtt zarándokolva Ábráhámmal, Sárával, Jákóbbal, Józseffel és a többiekkel. Úgy látjuk őt, mint aki osztozik

⁵² Erről a jelen idejű, meghatározó élményről vall Franz Rosenzweig Martin Buberhez intézett gondolataiban: ROSENZWEIG 1990a.

⁵³ Uo. 210.

⁵⁴ HENDEL 2001, 602.

⁵⁵ ASSMANN 2003, 24. Ronald Hendel ehhez hasonló gondolatot fogalmaz meg: „The past and the present are interrelated in collective memory, and the task of mnemohistory is to chart the forces, strains, and transformations in this relationship. The analytic movement is from history to discourse and back again, rather than holding the memories still as „evidence” for critical historical reconstruction. A mnemohistory of the Exodus will survey history and memory to discern their mutual and interrelated traces, to see how the remembered past is constructed, and reinterpreted, and how collective identity hinges on the remembered past.” HENDEL 2001, 604.

sorsukban, tanúja köznapi tépelődéseiknek, vitáiknak, álmaiknak és reményeiknek. Maguk a történetek szereplői is úgy beszélnek róla, mint akinek jelenlétével állandóan számolni lehet, akitől útmutatást várhatnak, adott esetben akár konkrét beavatkozást remélhetnek tőle életük krízishelyzeteiben. Ezek által a hitelbeszélések által aztán JHWH egészen személyes, közvetlen jelenlétének ígéréssel gazdagodik a mindenkori olvasó.

Mindeközben viszont azt vehetjük észre, hogy maga a történet elmesélője, a szentíró egészen a háttérbe húzódik, hogy ennek a személyes jelenlétnek teret biztosítson. Ricoeur a maga olvasatában ezt így fogalmazza meg: „Az elbeszélésben a szerző gyakran eltűnik, és mintha az események jegyzékét fel magukat.⁵⁶

A narrátor háttérbe húzódása nyomán tud Isten igazán megnyilvánulni a történetekben, és mindeközben észrevétlenül át is veszi olykor az elbeszélő szerepét. Végső soron ő az, aki *történik* a történetekben, ő az „idegenvezetője” az elbeszélő, a szerző és az olvasó közös narratív utazásának – történeten innen és túl.

2. 2. „Portable God” – a hordozható Isten

A bibliai történetek Istent hordozzák, hogy megjelenhessen, szólhasson hozzánk, és a mi kis történetünk beletorkollhasson az ő Nagy Történetébe. A zsidóságnak van egy különleges képe erre az Istenhordozásra. Ez a szövetség ládája (אֲרוֹן), vagyis a kapcsolat tárgyiasult, kiábrázolt, kézbe fogható valósága.⁵⁷ Jelentőségét az is alátámasztja, hogy több elnevezése is rögzült a köztudatban. A „frigyláda” szó egyértelműen a szövetségi kapcsolatra utal JHWH és népe között.⁵⁸ A „tabernákulum” latin kifejezése pedig egyszerre hangsúlyozza e tárgy materiális és szakrális jellegét.

A láda minden bizonnyal a legfontosabb azok közül a szent tárgyak közül, amelyeket az Ószövetség említ. A szentek szentjében történő elhelyezése egybecseng az ókori Kelet építészeti gyakorlatával. Ugyanakkor azonban hangsúlyos a koncepcionális különbség is: míg az ókori templom/szentély belső terében általában az istenség szobra áll, a szent sátor belső, elkülönített részében elhelyezett frigyláda csupán jelzi a láthatatlan Isten jelenlétét – talán úgy, mint trónjának talapzata.⁵⁹

A láda szimbólumában az a teológiai koncepció nyilvánul meg, hogy JHWH hordozható Isten Izrael számára. A „veled vagyok” ígéréteiben, a szövetség realitásában érhető tetten ez a gondolat. A bibliai Izrael egészen magától értetődőnek tartja, hogy Isten mobilitását, „portabilitását” egy arra alkalmas képbe sűrítse bele. Ha a képpel kicsit el akarnánk játszani, azt is mondhatjuk, hogy a bibliai Izrael Istent hordozó ládája lényegében egy „szövegdoboz”: ebbe a hordozó eszközbe „szerkesztődik bele” minden, ami a zsidóság alapvető hittapasztalata és ennek nyomán megszülető hitvallása JHWH-ről.

Elkészítésének instrukcióját Ex 25,10–22-ben olvashatjuk, az elkészült ládáról pedig 37,1–9 tudósít. Az aranyozott akácfaládát a rajta rögzített négy aranykarikába illesztett két rúdon lehetett hordozni. 25,15-ben ezt olvassuk: „Legyenek a rudak a láda karikáiban, ne vegyék ki azokból!” Vagyis a ládának mindig készen kellett állnia az utazásra. A fedél két aranykerúbja a ládára szögezte tekintetét, hogy JHWH láthatatlan jelenlétének hordozóiként figyelmeztessenek szentségére. Fölöttébb érdekes

⁵⁶ RICOEUR 1995, 16.

⁵⁷ A héber kifejezés: אֲרוֹן profán értelemben faládát, háztartási tárolóeszközt, pénzesdobozt, szarkofágot jelent. Innen származtatható kultikus használata. Lásd ZOBEL 1973, 391–404; GESENIUS 1987–2013, 1: 96–97.

⁵⁸ E tekintetben némi hasonlóság mutatkozik a magyar néphagyományban a kelengyész láda (tulipános láda) funkciójával, amely a házassági szövetség kézzelfogható, tárgyi bizonyítékának fogható föl.

⁵⁹ MEYERS 2005, 227–231.

a szövegrész utolsó mondatának megjegyzése 25,22-ben: „Ott jelenek meg neked, és beszélek veled a földéről (כפרת), a két kerúb közül, amelyek a bizonyosság ládáján vannak.”⁶⁰

Martin Buber szerint a szövetség ládája az Izrael nomád hite által létrehozott legfontosabb szent tárgy.⁶¹ Látható módon egyesíti magában JHWH kétféle cselekvését, amellyel népe számára jelenvalóvá válik: Isten vezetői aktivitását és a kinyilatkoztatás tettét. Mindkettő egyformán fontos Izrael népének formálódása és megmaradása szempontjából.

A láda belsejében ott őrzik a „Bizonyosságot” (העדות)⁶² (lásd Ex 25,16.21; 31,18; 34,29), vagyis a Tízparancsolat kőtábláit: immár ez lett az állandó helyük. A láda viszont természeténél fogva mobil: hordozható, költöztethető, sőt akár el is tulajdonítható (lásd 1Sám 4–5). Ilyen módon a láda szimbólumában egybekapcsolódik az állandóság és a változás, a stabilitás és a mobilitás két aspektusa.

A láda abban az értelemben lesz JHWH jelenlétének szimbóluma, hogy jelzést ad az úton járó Izraelnek a vele járó Istenről („portable God”), majd később a templomi kultuszban „elérhető”, megszólítható ÚRról.⁶³ Isten jelenléte azonban – az Ószövetség tanúságtétele értelmében – korántsem csupán szimbolikus: sokkal inkább állítható róla az, hogy közvetlen és közvetítetlen, ugyanakkor megragadhatatlan, hozzáférhetetlen, birtokolhatatlan és éppen ezért olykor ideiglenes.⁶⁴

A frigyláda, ahogyan Izrael népe is, úton van: egészen a jeruzsálemi templomba viteléig, a Szentek Szentjébe történő végleges elhelyezéséig ez a sorsa.⁶⁵ A pusztai vándorlás idején a láda fölemelésének és letevésének mozdulata jelzi az egyes táborhelyekről való elindulást és a megérkezést. Ez a szimbolikus cselekvés valódi rítus: a mozdulathoz szavak is kapcsolódnak. Num 10,35–36-ban ezt olvassuk: „Valahányszor elindult a láda, ezt mondta Mózes: Kelj föl, Uram! Szóródjanak szét ellenségeid, fussanak el előled gyűlölőid! Amikor pedig megállt, ezt mondta: Telepedj le, Uram, Izrael ezreinek sokaságánál!” Ez a rítus teológiai megerősítése annak a tapasztalatnak, hogy minden indulás és érkezés csakis JHWH jelenlétében és szándéka szerint történhet.

⁶⁰ A földékként fordított כפרת kifejezés a כפר igéből származik, amely bibliai hagyományban az engesztelés kultikus cselekményére is utal. Lásd GESENIUS 1987–2013, 3: 566–568. A nagy engesztelési ünnep (יום כפר) alkalmával a főpap egy évben egyszer beléphet a szentek szentjébe, ahol a frigyláda áll. A láda födele jelzi JHWH jelenlétét, amely ilyen értelemben a láthatatlan Isten lábának zsámolya. A kifejezést a NRSV például „mercy seat”-nek fordítja. Lásd MEYERS 2005, 227–229; BRUEGGEMANN 1994, 889–892.

⁶¹ BUBER 1982a, 68–69.

⁶² A „Bizonyosság” (עדות) az עד kifejezéshez kötődik, amely tanút, tanúságtévőt jelent. Az עדות jelentésmezőjébe tartozik az intelem, intő szó, bizonyos általános értelmű rendelkezés és a tanúbizonyosság. Lásd GESENIUS 1987–2013, 4: 923–926.

⁶³ Izrael írásba foglalt hagyományaiban a jeruzsálemi templomi kultusz gyakorlatának tapasztalatából tekint vissza a kezdetek világára. A megszokott, konkrét helyhez kötött vallásgyakorlatának eredetét, a kultusz praxisának előző stádiumait a nomád létforma keretébe, illetve annak emlékezetébe ágyazza bele. A letelepült életforma következménye, hogy az istenség is domesztikálódik; a templom, a centrális tér az, ahol jól látható, érzékelhető módon Isten elfoglalja helyét népe körében. Amíg nincs ilyen állandó hely, addig természetesen az istenség is vándorol, vagyis nem a centrumban, hanem a periférián található. A sátorzentély képe bizonyos értelemben az átmenetiséget is jelzi: a nomád és a letelepült létforma határán áll, hiszen a centrumot és a perifériát egyaránt megjeleníti.

⁶⁴ Walter BRUEGGEMANN *Az Ószövetség teológiája* c. munkájában alaposan utánajár annak a kérdésnek, hogy Isten jelenléte Izrael számára milyen sajátos módokon tapasztalható meg, s ezekből milyen teológiai felismerések születtek az Ótestamentum hagyományában (2012).

⁶⁵ Jeruzsálem, a templom JHWH „domesztikálásának” helyszíne. Isten letelepíthető a szentélyben: ugyanakkor ez a teológiai koncepció, amelyet általánosan „Sion-teológiának” nevezünk, a babiloni fogságba vitel traumájával alapjaiban megkérdőjeleződött. Mindazonáltal fontos teológiai kérdések bontakoztak ki ebből a teológiai látásmódból: Hol lakik valójában JHWH? Befogadhatja-e őt az emberkéz által épített ház? Követi-e Izraelt a fogságba, vagy „otthon” marad? Ugyanakkor miért akar JHWH mégis, Izrael minden hűtlensége ellenére népe között maradni? Mi a jele, a „bizonyítéka” annak, hogy ő tényleg jelen van a földi életben, az élők földjén? Az elképzelések, koncepciók között dinamikus feszültséget érzékelhetünk, de mindegyiknek van, lehet létjogosultsága, sőt mindegyik pozitív üzenetet hordozhat. Izrael számára a praktikus szempontjai, az aktuális élethelyzetek is színezhették ezt a komplex kérdéskört. A Sion-teológiával kapcsolatban lásd WANKE 1966; OLLENBURGER 1987; KRAUS 1979, 94–103; PREUß 1992, 41–55.

Az ószövetségi hagyomány „szövegdobozaiba” rejtett, illetve onnan „elővett” istentapasztalatok a narratív megjelenítés útján mégiscsak egy „hozzáférhető”, megragadható Istenről tanúskodnak. Föltehetjük persze az önkritikus kérdést: vajon nem válik-e trivilitássá, leegyszerűsítő képletté így maga a teológia, az Istenről szóló beszédünk, ha ennyire hangsúlyozzuk Isten elbeszélhetőségét, és a számkra megismerhető realitását ezekhez a történetekhez kapcsoljuk? Hová lesz így Izrael nagy hitvallása az egy Istenről, aki hatalmasan cselekszik Izraelért, és aki az egész mindenség fenséges Ura? Vajon lehet-e egyszerre, egy időben érvényes mindkét istentapasztalat?

Isten belelép, benne van a történetben, de vajon az is lehetséges, hogy Isten maga is történetté váljon? A mi történetünké? Vajon igaz az, hogy Istent nemcsak az általa létrehozott dráma szerzőjeként és rendezőjeként (színpadra állítójaként) tarthatjuk számon, hanem főszereplőjeként is? Hogyan viszonyulnak egymáshoz ezek a szerepek? Nem feszítjük-e szét a narratívák kereteit és a teológiai reflexióink határait, ha mindháromra egyforma hangsúlyt fektetünk? Ezek a kérdések is ott húzódnak és élénk is kerülnek majd a további fejezetekben.

A bevezető gondolatok elején arról írtam, hogy a bibliai narratívák veszélyes elbeszélések. Ideje visszatérni ehhez a gondolathoz. Ezek a veszélyes elbeszélések azzal az igénnyel lépnek föl, hogy minden tegyünk föl erre az egy lapra: Isten a narráció útján lesz jelenvalóvá. Az elbeszélés a teofánia helye. Azáltal, hogy Isten elmesélődik, végső soron ő maga kér szót: az *elbeszél*től ilyen módon *elbeszélő* lesz. Így valójában ő maga beszél el saját magát nekünk – az elbeszélések révén.

3. Az „élő” metaforák világa

3. 1. „Ez az”

Mielőtt az úton lét, a vándorlás ószövetségi szóképet közelebről is megvizsgáljuk, érdemes előbb egy kis időre elidőznünk e képek izgalmas világában. Emberi gondolkodásunk a nyelv világával együtt úgy alakul, változik, fejlődik, hogy újra és újra megpróbál egy adott dolgot egy másikkal kifejezni: „ez az”. Így látja meg a hasonlóságokat és különbségeket, amely alapján tájékozódik a világban. Minden ember számára megélhető és megélt tapasztalat ez. A nyelv költői karaktere nem a betű szerinti értelemmel van elfoglalva, vagyis azzal, hogy *mi van*, hanem arról igyekszik tanúskodni, hogy ami van, az *mi-ként van jelen*.

Ezzel már el is érkezünk a metaforához, amely segít tudatosítani bennünk annak feszültségekkel teljes tapasztalatát, ahogyan a világban élünk. A metafora a görög *metaferein*: ’átvinni’, ’máshová vinni’ szóból ered. A görög kifejezés alapjelentésébe beletartoznak a ’felcserél’, ’áthelyez’, ’megváltoztat’ jelentésárnyalatok is.⁶⁶ Az etimológiai háttérből tehát világosan kiderül, hogy egy bizonyos tudatos mozgás, mozdulás, mozdítás kapcsolható a kifejezéshez: a metafora dinamizmusának, erejének kulcsa ez a különös mobilitás.

A metafora az ókori klasszikus retorika egyik központi fogalma. Olyan nyelvi alakzatot értünk alatta, mely egy vele azonos tartalmat kifejező, másik kifejezés helyett áll, vagyis azt „re-prezentálja”.⁶⁷ A metafora tehát egyszerre elrejt és feltár, eltakar és felszínre hoz. Funkciója egészen hasonló egy álarcéhoz: talán nem túlzás azt állítani, hogy egy sajátos „nyelvi maszkkal” van dolgunk.

⁶⁶ TEGYEI–KAPITÁNYFFY–GYÖRKÖSY 1990, 672.

⁶⁷ Sally McFague *Metaforical Theology* című könyvében így definiálja: „Most simply, a metaphor is seing one thing as something else, pretending 'this' is 'that' because we do not know how to think or talk about 'this', so we use 'that' as a way of saying something about it. Thinking metaphorically means spotting a thread of similarity between two dissimilar objects, events, or whatever, one of which is better known than the other, and using the better-known one as the way of speaking about the lesser known.” MCFAGUE 1982, 15.

Paul Ricoeur – az egyik legjelentősebb 20. századi irodalomtudós – szerint a metafora metaforikusan fejeződik ki. Ez a paradoxon arra mutat rá, hogy nincs olyan metaforáról szóló diskurzus, ami önmaga nem egy metaforikusan megalkotott fogalmi rendszerrel dolgozik.⁶⁸ Így tehát amikor a következőkben a metaforák különös világába tekintünk bele, fontos tudatosítanunk, hogy ezekre a szóképekre csak a nyelv képes-költői síkján vagyunk „képesek” reflektálni.

Ricoeur egyik tanulmánykötete ezt a címet viseli: *Az élő metafora*.⁶⁹ Ricoeur nyolc előadását rostálja egybe ebben a könyvben, amelyekben alapos vizsgálatnak veti alá a metaforák természetét. Arisztotelész nyomán, aki elsőként határozta meg a fogalmat, a metaforának két alapvető funkcióját különbözteti meg: a retorikait és a poétikait. Ezt a kettős szerepkört mutatja be részletesen, bebizonyítva, hogy a nyelvtudomány, nyelvfilozófia, irodalomtudomány, pszicholingvisztika, sőt a teológia egyaránt fontos felismeréseket nyerhet a metaforakutatás, valamint a különböző teóriák diskurzusának eredményeiből.

A kötet címében a metafora szóhoz társított „élő” jelzővel kapcsolatban megjegyzi: „Élő kifejezésnek azt tekinthetjük, ami az élő létezéséről ad számot.”⁷⁰ Tanulmányai megmutatják, hogy az élő metafora hogyan járul hozzá, miként élteni a nyelvi valóság sok-sok szegmensét, helyet készítve a költőinek és az ékesszólónak.

Ricoeur a bibliai hermeneutika kérdéskörével összefüggésében is sokat beszél a metaforákról. Az igazi metaforák szerinte „leleményes metaforák” (pl. a szék lába, a kancsó füle). Nem csupán a beszéd díszítményei, hanem új információt tartalmaznak, és újat mondanak a valóságról. Éppen ezért a jó metaforák a valóságot nemcsak nyugtázzák, hanem létre is hozzák.⁷¹ Ricoeur beszél arról is, hogy a metaforát nem úgy kell felfognunk, mint „képbe öltöztetett gondolatot”. A metafora sokkal inkább „két, egymást kizáró gondolat ütközését enyhítő tényező”. A metaforikus állításnak szerinte mindig az a tétje, hogy „rokonságot érzékeltessen ott, ahol a közönséges látásmód nem ismer fel kölcsönös megfelelést”.⁷² A metaforáról Ricoeur összefoglalóan ezt a definíciót adja: „Metaforának azt a beszédstratégiát nevezzük, amelynek segítségével a nyelv megváltik megszokott leíró funkciójától, és rendhagyó funkciót ölt: a valóság újjáírásának szolgálatába szegődik.”⁷³

Sally McFague ezen a Ricoeur által „kitaposott” úton indul el, és a teológia metaforikus arcát vizsgálva beszél erről az „élő” metaforáról. Ő így fogalmaz: „A metafora egy állítás vagy ítélet(alkotás) a hasonlóság és különbözőség összefüggésében két gondolat között, amelyek folytonos feszültségben vannak egymással, és amelyek hatékony erőként újírják a valóságot, nyitott módon, ugyanakkor mégis strukturálva azt.”⁷⁴

A metafora addig él, amíg ez az erőter ott van az „ez” és az „az” között. Akkor *hal* meg, ha literalizálódik, közhellyé lesz. Amikor a hasonlóság identitássá válik, amikor a feszültség, amely a lényegi jellemző, eltűnik, vagyis az „ez az” felismerése zárt, rögzített identitássá válik, a metafora megszűnik működni. Ricoeur azt írja, hogy a szótárban nincsenek élő metaforák.⁷⁵

Ez a veszély leselkedik a vallási metaforákra is: mivel úgy örököltük őket elődeinktől, nagyon is ismerősek már számunkra; megszoktuk, elkoptattuk őket, ezért egyszer elfáradnak és megkövülhet-

⁶⁸ RICOEUR 1992, 71.

⁶⁹ RICOEUR 2006.

⁷⁰ Uo. 72.

⁷¹ RICOEUR 1995, 93–94.

⁷² Uo. 92.

⁷³ Uo. 99. Ricoeur számára a metafora szerepének lényege az összekapcsolásban van. Így fogalmaz: „Egy emlékezetes metafora erejét az adja, hogy mind kognitív, mind érzelmi síkon két különálló területet kapcsol össze, mégpedig úgy, hogy az egyik területre a másikhoz tartozó nyelv lencséjén át tekint.” Uo. 97.

⁷⁴ MCFAGUE 1982, 42.

⁷⁵ RICOEUR 1995, 93.

nek: sorsuk a feledés lesz.⁷⁶ Ekkor megtörténik, hogy kivonjuk őket a forgalomból, vagy egyszerűen felülírjuk őket egy másik szóképpel, amely él és működik.

3. 2. Az Ószövetség élő metaforái

Az Ószövetség különlegességét abban is láthatjuk, hogy élő metaforákkal dolgozik. Olyan képekkel, amelyek az egyes történetekbe ágyazódva egyszer csak közel érnek hozzánk, és nem hagynak érintetlenül bennünket. Szembesülhetünk transzformatív erejükkel is.

A hit elbeszélései lényegében metaforikus teológiák. A legbelső emberi tapasztalatokat, a spirituális élményeket leginkább metaforák, szóképek közvetíthetik; vagyis mindenekelőtt a költői nyelv eszköztára alkalmas arra, hogy kifejezésre juttassa a lélek történéseit és történeteit. Sally McFague ezt írja: „A Biblia Isten szavának, illetve útjának metaforája, mint metafora azonban relatív, nyitott, szekuláris, feszültséggel telített ítélet.”⁷⁷

A bibliai szövegek szerzőire erősen hatottak külső környezetük és belső fantáziájuk képei. Az ókori Kelet világában a képek „nemzetközi cserekereskedelme” folyt: a bölcsességtradíciók és szóképek országhatárokat átlépve vándoroltak egyik kultúrkörből a másikba.⁷⁸ Az ószövetségi hagyományok szerzőinek sem kell szégyenkezniük költői teljesítmény dolgában. Csak ámulhatunk azon, hogy a szentírók képi eszköztára milyen gazdag, és milyen természetességgel építenek be mondanivalójukba különféle metaforákat; nem ritkán egészen szokatlan, merész szóképeket is.

Itt most csak egyetlen példával szeretném állításomat igazolni. Jeremiásnál, a „Vigasztaló könyvecskében”⁷⁹ ezt olvassuk: „Eljön még az idő – így szól az ÚR –, amikor bevetem Izrael házáat és Júda házáat **embermaggal** (זרע אדם) és **állatmaggal** (זרע בהמה). És ahogy gondom volt arra, hogy kigyomláljam és kiirtsam, leromboljam és elpusztítsam őket, és veszedelmet hozzak rájuk, úgy gondom lesz arra is, hogy fölépítsem és elültessem őket – így szól az ÚR.” (Jer 31,27–28)

Az embermag és állatmag különleges képe az isteni ígéreten és elköteleződésen nyugvó, új korszak bőségét, a helyreállított hitközösség jövőjét hivatott megmutatni. Az elültetésre szánt mag JHWH, a kertész kezében a jövő esélye és garanciája a fogság traumatikus tapasztalata után.⁸⁰ Az „embermag” és „állatmag” különösen erőteljes képek: Izrael fantáziájának minőségéről, megbízhatóságáról tanúskodnak. E gazdag nyelvi fantázia révén a zsidóság képes volt kivonulni a szűkösség, bezártság világából, és a hit transzformatív erejére támaszkodva elindulni az élők földje felé.

M. Eliade a képek jelentőségével kapcsolatban így fogalmaz: „Akinnek van képzelőereje, gazdag belső világnak örvend, s a Képek szakadatlan és spontán áramlásában gyönyörködhet. (...) A képzelet a példaértékű modelleket, a Képeket utánozza, reprodukálja, teszi mindig újra időszerűvé és ismétli vég nélkül. Képzelőerővel rendelkezni annyit jelent, mint a világot a maga teljességében látni. Mert a Képek hatalma és küldetése éppen abban áll, hogy megmutassa mindazt, ami a fogalmi gondolkodásnak ellenáll.”⁸¹

Az Ószövetség szentírói tudatában vannak a képzelet fontosságának, a képek hatalmának. Northrop Frye is megerősíti ezt *Kettős tükör* című könyvében, amikor arról beszél, hogy a Biblia csupa

⁷⁶ MCFAGUE 1982, 41.

⁷⁷ „The Bible is a metaphor of the word or ways of God, but as metaphor it is a relative, open-ended, secular, tensive judgment.” Uo. 54.

⁷⁸ CLIFFORD 1998; MURPHY 2002.

⁷⁹ A „Vigasztaló könyvecské” elnevezést a kutatók Jer 30,2 nyomán adták a könyv 30–31. fejezetének. A könyvben megjelenő ígéretek kritikai problémáihoz lásd HERRMANN 1965, 159–241; BRUEGGEMANN 2007, 120–133; BRUEGGEMANN 1998, 264–330, kül. 268.

⁸⁰ BRUEGGEMANN 2012, 327–329, 354; WANKE 2003, 291.

⁸¹ ELIADE 1997, 24.

beszédalakzatból áll; még prózája is gyakran versképekből szövődik össze.⁸² A Szentírás szövegeinek ez a különös képszerűsége, képekkel telített volta a bibliai nyelvezet költőiségére hívja föl a figyelmet.

Frye könyvében három korszakot különböztet meg egy meghatározott történelmi ciklusban: a *hieroglifikus*, *hieratikus* és *démotikus* szakaszt. Ezek a fogalmak elsőrenden három írásmódot jeleznek, de alkalmasak arra, hogy megmutassák a nyelvi kommunikáció jelvilágát is. A következőkben ezt a három, egymásra épülő korszakot ismertetem röviden.⁸³

1. Frye szerint az első korszakban a *hieroglifikus* nyelvfelfogás jellemző. Ez a sajátossága Homérosz műveinek, a Platón előtti görög irodalom alkotásainak, és az Ótestamentum jelentős részét is ez jellemzi: itt minden szó konkrét, a szavak hatalommal bíró, dinamikus erőt sugárzó jelek. A szubjektum és objektum közötti megkülönböztetés nem kap nagy hangsúlyt, inkább a kettő közötti erőter, a kapcsolat a lényeges: ezt a különös érzést mai nyelvfelfogásunk szerint csak a metafora fejezheti ki igazán.

A hieroglifikus szakaszban a szavakkal játszani lehet: az ószövetségi névetimológiák jól mutatják ezt a kreatív játékosságot. Frye szerint az emberi gondolkodás műveleteit szintén hatalommal bíró szavak vezérlik. A próza sűrű, epigrammatikus, nem folyamatos, inkább töredezett. Ugyanakkor tekintélyéhez nem férhet kétség: a szavak, mondatok autoritása nyilvánvaló.

2. A második, *hieratikus* szakasz Frye szerint Platónnal veszi kezdetét. Az uralkodó elit nyelve ez, amely individualizálódik. A szavak a benső gondolatok külső kifejeződései. Itt már tanúi lehetünk annak, hogy a szubjektum és az objektum elkülönül egymástól, a nyelv megnyilvánulásaiban szerepet kap a reflexió. Frye megjegyzi, hogy az értelem és érzelem különválása révén megteremtődik a lehetőség az elvonatkoztatásra, és megszületik a logika fogalma is.

A metaforikustól („ez az”) a metonimikus („ez helyettesíti azt”) felé mozdul el a nyelvi kifejezés, amely így az analógia révén absztraktabb lesz, és egyben alkalmassá válik az érvelésre. Kifejlődik a folyamatos próza. Ez a nyelvi szakasz lehetne a közege az Újszövetség hagyományainak is, bár az – későbbi keletkezése ellenére – nyelvszemléletében szorosan kapcsolódik az Ószövetséghez. Viszont ebben a nyelvi mederben hullámszik a középkor komplex nyelvi valósága a maga szillogisztikus érvelésével, allegóriáival.

3. A harmadik szakasz a *démotikus* korszak, amely nagyjából a 16. században kezdődött, a reneszánsz, a reformáció és a humanizmus korában. Ebben a szakaszban a nyelv deskriptív funkciót tölt be, leírja a természet objektív rendjét. A nyelvi korszak vezéralakzata a hasonlat. A szavak a megfeleltetés révén az igazság modelljei lesznek. Most már nem a szó idézi fel a dolgot, mint Homérosz idejében, hanem a dolog a szót.

A leíró nyelv számára a metaforák inkább akadályt jelentenek, mivel egyetlen szó sokoldalúsága megzavarhatja a gondolati koncepciót. A démotikus korszakban az illúzió és a valóság megkülönböztetésének kérdése áll a középpontban. Frye arról beszél, hogy az utóbbi évtizedekben nyelvi felfogásunk mintha új szakaszba lépne, és a ciklus elejére kezdenénk visszatérni. Szeretnénk kitörni az objektív rend fogságából, mivel az lecsökkenti a szubjektív valóság terét és jelentőségét. Azzal szembesülünk újra, hogy a szubjektumnak és az objektumnak különös módon valami közös energiája van.⁸⁴

Frye szerint a Biblia nyelve a szavak legmélyebb rétegeiben gyökerezik.⁸⁵ Az Ószövetség metaforikus világában kalandozva lépten-nyomon rábukkanunk ezekre a sűrű rétegekre. Az Ótestamentum eredete a nyelv metaforikus szakaszára nyúlik vissza, azonban hagyományainak egy része már akkor jött létre, amikor a második szakaszban elvált egymástól a dialektikus és a költői, a metaforikus

⁸² FRYE 1996, 108.

⁸³ Uo. 31–74.

⁸⁴ Uo. 49.

⁸⁵ Uo. 119.

és a metonimikus. Megállapítható azonban, hogy sem igazi retorikus szónoklattal, sem elvonatkoztatással, sem racionális érveléssel nem találkozunk a Biblia lapjain. Mintha ez a hagyomány ellenállna az idők szavának és a nyelv (language) történeti változásainak.

A metaforák az Ószövetségben nem díszítőelemek, hanem szerves tartozékai a nyelvi valóságnak. Isten harmat lesz Izraelnek (Hós 13,6), József, a termő fa ága Jákób áldásában (Gen 49,22), a fáraó a Nílus ágai közt heverésző szörnyeteg (Ez 29,3b), Dávid pedig a pásztor, aki legelteti népét (Ez 34,23). Minden szókép erőt sugároz, közel vonzza magához az olvasót, hallgatót, hogy megérintse az „ez az” esszenciális valósága, igazi, érzékeny, költői nyelven.

Ricoeur így vall erről az erőteljes költői nyelvről: „A költői nyelv is a valóságról szól, de más szinten, mint a tudományos beszéd. (...) A költői beszédmód természetes stratégiája valójában a nyelv szokásos jelentésének megszüntetésére irányul. Ám az elsődleges jelentés megszűnésének mértékében a világ elbeszélésének új képessége szabadul fel, jóllehet a valóság más síkján.”⁸⁶ A költői nyelv – az Ószövetség megannyi szövegében láthatjuk – Isten nyelve, vagyis az ő kifejeződésének lehetősége. Azáltal, hogy a költői nyelv felülírja az ismerőset, biztonságosat, a megszokottat, minőségileg valami mást, egészen újat kínál. Ez az új a kimozdulás, az „átvitel” (*meta-ferrein*), a transzformáció maga. Ez a szabadság megélésének és az erről való tanúskodásnak az útja.

Ricoeur egy fontos gondolata még ide kívánczik: „Ahogyan a költői szöveg világa utat tör magának a mindennapos létezés és a tudomány alá lesüllyedt (világ alatti) világ roncsai között, úgy a bibliai textus által megcélzott új lét is utat tör magának a mindennapos megtapasztalások világán keresztül, e megtapasztalások zárt természete ellenére is.”⁸⁷

Az úton lét, amint erről az Ószövetség történetei beszélnek, ennek a folyamatosan újnak a megtapasztalásaiba való belépések sorozata. Az új tapasztalat azonban – természetéből fakadóan – sok régebbit, megszokottat megkérdőjelez: ezért tartunk tőle, ezért félünk a változás „követelésétől”. A Biblia nem statikus, időtlen eszmék gyűjteménye akar lenni, hanem a valóság világába meghívó élő, lüktető üzenetek tárháza. Éppen ezért metaforái, képei is e valóság általi érintettségéből születtek.

Brueggemann az *Ószövetség teológiája* című művében ír a metaforák Istenről szóló tanúságtételéről. A JHWH-ra alkalmazott főnevek lényegében metaforák: pásztor, király, bíró, harcos, atya, orvos, kertész, kőszikla. Ezek – nyelvtani helyzetükből kifolyólag – bizonytalan és csupán megközelítőlegesen kapcsolatban állnak az Eggyel, akit kifejeznek: Isten, akire mutatnak, messze több, mint az adott szókép.

Brueggemann így fogalmaz: „A metaforák olyan főnevek, amelyek Izráelben működnek azért, hogy hozzáférést engedjenek az igék Alanyához, aki végtelenül Rejtőzködő.”⁸⁸ Ilyen módon a metaforák teológiai mankók a számunkra, hogy segítsenek közelebb lépni Istenhez. A titokzatos, felfoghatatlan, a „messze több”, aki az Ószövetség tanúságtévőinek Istene, a textusba és textus szóképeibe alázza bele önmagát. „Ennek a szövegnek a retorikai vállalkozásában, vele és az alatt él, és sehol más hol, és nem másképpen.”⁸⁹

Hasonló következtetésre jut McFague is, amikor az Ószövetség istenképeinek jellemzőiről ír: e gazdag, változatos metaforagyűjtemény alapvetően személyes-relacionális karakterű. McFague szerint az öt legfontosabb kapcsolati metafora, amely JHWH és Izrael viszonyát jelöli, a következő: király – alattvaló; bíró – perben álló; férj – feleség; apa – gyerek; úr – szolga. Ezek láthatóan hierarchikus, patriarchális szemléletű metaforák.⁹⁰

⁸⁶ RICOEUR 1995, 99.

⁸⁷ Uo. 38.

⁸⁸ BRUEGGEMANN 2012, 297.

⁸⁹ Uo. 95.

⁹⁰ MCFAGUE 1982, 42.

Mivel a „faragott kép” alkotását tiltja a Tóra, itt, a metaforák használatában a képek idolatrikus abszolutizmusa elleni törekvést látjuk. Isten kiábrázolhatatlan, ugyanakkor mégis „képpel fogható”. Mind a két oldal fontos: az idolatria elkerülése, ugyanakkor relevánsnak maradni Isten emberi megtapasztalásaihoz.⁹¹

Amikor tehát olvasás közben metaforával találkozunk, egyszerre két irányba figyelünk: egyrészt kifelé, az általunk ismert, közönséges jelentésre, másrészt befelé, a sajátos jelentés-összefüggésre. A kétféle figyelés nyomán bontakozik ki számunkra a szókép jelentéstöbblete, többértékűsége. És ez már a teológia felségterülete. Lépjünk egy lépéssel még közelebb az Ószövetség metaforikus nyelvi világához!

4. Úton járás mint „élő metafora”

4. 1. Az „út” és az elbeszélés

Az ószövetségi elbeszélők tisztában vannak azzal, hogy a tapasztalat narratív karakterű. Az elbeszélők tapasztalatokból merítik, amit elbeszélnek. És ismét csak tapasztalattá teszik ezt azok számára, akik hallgatják, olvassák az elbeszélésüket.

A narratívák mindig olyan közösségekből indulnak el, amelyekben emberek megosztják egymással történetüket, történeteiket, és ez beleágyazódik hagyományukba. Éppen ezért közösség, tradíció és narratíva összekapcsolódik. A tradíció a másokkal megosztott nyelv tapasztalata: ez teszi lehetővé a kommunikáció létrejöttét, vagyis a közösség születését.⁹² Amint arra már az első fejezetben utaltam, a bibliai emberek a hitükhöz, istenkapcsolatukhoz kötődő, egyszerű és hétköznapi történeteiket adják tovább, és ezek az úton lévő elbeszélések dinamikus, „veszélyes” narratívákká formálódnak a hagyományozás folyamatában. A transzformatív erőt, amely e történetek sajátja, a cselekmény kibontakozásának és az üzenet megértésének különös útján keresztül tapasztalja meg a mindenkor olvasó és hallgató.

Az Ószövetségben elbeszélte hittapasztalatokat a maguk sokszínűségében összefogó nagy metafora egy egészen hétköznapi szóképpel. Ez az úton járás, a haladás, a vándorlás képe. A hit valójában *úton lét Istennel*. Örömmel és nehéz küzdelmekkel teljes zarándoklat a folyamatos változás, alakulás jegyében. Az út és az elbeszélés olyan szoros kapcsolatba lép egymással, hogy már-már egymás szinonimái lesznek. Azt is gondolhatjuk: az elbeszélés maga az út – a tapasztalatok, felismerések átadásában; és az út maga az elbeszélés – a megértés elérése, elősegítése érdekében.

Az út metaforája nem annyira Istenhez, mint inkább az emberhez, a néphez kapcsolódik az ószövetségi hagyományban. Persze teológiailag teljesen érvényes megállapítás az, hogy Isten „úton járó” Isten; azonban a fent említett, róla tanúskodó metaforákkal ellentétben az út, illetve úton járás képét a bibliai szerzők nem illesztik bele JHWH attribútumainak sorába, lényének a nyelv által megmutatott árnyalatai közé. Megfigyelhetjük, hogy emiatt mintha sokkal lazábban kötődne Isten lényegéhez. Az út kifejezés leginkább birtokos szerkezetben kapcsolódik össze JHWH-val. Erről később még részletesen lesz szó.

Annak ellenére, hogy ez a metafora elsőre meglehetősen közönségesnek, bejáratottnak, elkoptottnak tűnhet, mégis képes arra, hogy magába foglalja mindazt az egzisztenciális tapasztalatot, amelyet istenkereső emberek tudtak magukénak a hosszú évezredek alatt, és amelyeknek lenyomatai megőrződtek a Biblia lapjain. A kép ismerős: ezt az otthonosságot árasztó metaforát minden nehézség nélkül tudjuk alkalmazni saját életünk külső és belső történéseire is.

⁹¹ Uo. 43.

⁹² WEINRICH 2010, 63–64; METZ 1980, 209.

4. 2. Exkurzus: A mesék útjain

Ezen a ponton egy kis kitérőt kell tennünk, hogy megragadhatjuk ennek az otthonos szóképnek a személyes élettörténetünkre vonatkozó tartalmait és üzenetét. A legtöbb európai nyelvben – így a magyarban is – az „út” kifejezés átvitt értelemben is használatos. Amikor valamilyen „úton-módon” eljárunk egy bizonyos ügyben, megvalósítunk vagy elérünk egy kitűzött célt, akkor a szó elvont jelentés tartalmával van dolgunk. Megoldási, elérési, feldolgozási módról vagy módszerről beszélünk, és ezek az utak-módok csillannak meg ilyenkor a szemünk előtt.

Ugyanakkor az út „élő” metaforája siet segítségünkre akkor, amikor kifejezésre kívánjuk juttatni azt a meglehetősen összetett érzésünket és tapasztalatunkat, hogy valahonnan valahová tartunk, de eközben folyamatosan az átmenet világában éljük meg az életünket, amint fejlődünk, változunk, konfrontálódunk, továbblépünk, megtorpanunk, majd megint nekilódulunk. Igazából nem is a cél elérése, a beteljesülés, a megérkezés a legfontosabb egzisztenciális történés, hanem maga az úton járás, a haladás közben megélt tapasztalatok és az azokra adott reflexió.⁹³

Ha gyermekkorunk olvasmányélményeit, meghatározó történeteit megpróbáljuk felidézni, ebből a távolságból rátekintve a szóban forgó irodalmi anyagra, bizonyára hamar összeáll bennünk egy viszonylag homogén kép, illetve koncepció: szinte minden mese, történet, amelyekben kedves hőseink kalandjairól hallhattunk, olvashattunk, valamiképpen az úton járás metaforájára épül.

A cselekményvezetés természetes, magától értetődő „szamárvezetője” a vándorlás sémája, amely átfogja, egységbe foglalja a hős elindulását, feladatvállalását, elköteleződését küldetése teljesítésére, a konfliktushelyzetek megoldására tett kísérleteit, a próbák, kihívások, megmérettetések felvállalását, a távolság leküzdését vagy éppen célba érését, vágyainak boldog beteljesedését. Az egyes történetelemeket, alkotórészeket összetartó erőt, más néven koherenciát a mesében tehát az úton járás sémája adja.

Biczó Gábor *A mese hermeneutikája* című tanulmányában megjegyzi, hogy az utazás a mese univerzális alkotóeleme és az üzenet, a jelentés célba érésének feltétele.⁹⁴ A legtöbb mesében a cselekvések, a küldetés teljesítése bizonyos térbeli távolság legyőzésével kapcsolódik össze. A hősnek útra kell kelnie, hogy megoldjon egy nehéz helyzetet, teljesítsen egy „lehetetlen küldetést”, és olykor valószínűtlenül hosszú vándorlás után éri csak el célját. Útközben pedig érett felnőtté, felelősségteljes emberré válik, aki végül boldoggá tesz másokat, és maga is boldog lesz.

A történet tehát az úton, útközben zajlik: az út pedig keresztül-kasul vezet a mesében, mintegy behálózva azt. Tévutak, zsákutcák, kitérők, visszafordulások, előre iramodások, menekülések, menetelek és megtorpanások változatos egymásutánja képezi a mese sajátos ritmusát, lüktetését. A történet elbeszélésének ez a belső dinamikája valamiképpen mindig igyekszik idomulni a hős lépteinek üteméhez, „leköveti” az adott mozgássort. És ezzel együtt a mese hallgatói is fölveszik a ritmust, átérzik a lüktetést: nem is tehetnek másként. A mesehős útelágazáshoz érkezik, választania kell, hogy merre indul tovább. Máskor valaki akadályozza a továbbhaladásban: ezért ki kell találnia, miként léphet rá újra a célja felé vezető ösvényre. Olykor fölöttébb érdekes útitársak szegődnek hősünk mellé, akik valami fontos felismerésre vezetik őt, vagy a rá váró következő feladathoz szükséges tudást adják át neki.

⁹³ A zene világában is ismerős ez a gondolat: az „alla breve” utasítás a kottán 2/2-es, 4/2-es vagy 1/2-es ütemmutatót jelöl. Az olasz kifejezés egy viszonylag gyors tempóra utal; arra, hogy mindig menni kell tovább, ütemesen haladva.

⁹⁴ BICZÓ 2006, 16. A szerző mindehhez még hozzáfűzi: „Az út, utazás, vándorlás motívuma a legtöbb mesében változatos formában ismétlődik, az események egymásra következésének gerincét alkotja, a történet kibomlásának kereteit, játéktérreinek alapjait jelenti. A világ népeinek meséi közötti strukturális hasonlóság meghatározó eleme az »út« (utazás) képzetéhez kapcsolódó intencionális mozgás.” Uo. 18.

Az úton járás számtalan, ismerős vagy éppen zavarba ejtően különös koreográfiája teszi lebilincselővé a mesék világát. Minden újabb lépés a hőssel egy új szellemi kihívás elé állítja a mese hallgatóját, aki vele együtt mozdul, és ezzel együtt változik. Az úton való haladás konkrét, fizikai élménye mögött, azzal legtöbbször párhuzamosan valójában tehát egy belső történet, rejtett úton járás is zajlik.

A mese maga „átvitel”: tehát *metafora* a szó eredeti értelmében. Átviszi a hallgatót egy másik világba, s így egy időre felfüggesztésre kerül saját életének megszokott, hétköznapi menete. Ez az átvitel, áthelyeződés egyben változást is indikál, ahogyan azt a metafora kifejezés egyik jelentésárnyalata is mutatja. Biczó Gábor találóan így fogalmazza meg ezt a különös történet: „A mese a hallgatóságot rabul ejti, hermeneutikai csapdát állít számára, melyből csak »megértő szelleme« erejének mozgósításával szabadulhat.”⁹⁵ Amikor végül megtörténik ez a szabadulás, vagyis „visszavitel”, a hallgatók biztosak lehetnek abban, hogy léptek néhány lépést előre a saját – belső – útjukon is.

A mese üzenete nem esik egybe magával az elbeszélte történettel: egyetlen mese sem adja magát ilyen könnyen. Egy jó történet sohasem didaktikusan, morális fölényességgel, hanem implicit módon, belülről, mélyről mondja el a tanítását. A mese a megértés parafrázisa. A hős vagy hősök alakján keresztül belevonja hallgatóját a vándorlét tapasztalataiba, aki így maga ismeri föl részességét, érintettségét, valamint a rá vonatkozó, őt magát érintő döntéseket és felismeréseket. A mese érdekeltté teszi őt a megértésben, úgy, hogy önálló kutatásra indítja. A mese által konstruálja, tovább alakítja személyes élettörténetét – legalábbis annak következő lépését, epizódját. Mindez úgy történik, ahogyan valójában egy beavatáseseemény zajlik.⁹⁶

A mese különlegessége váratlan, kiszámíthatatlan, meglepetésszerű voltából is ered. Ez pedig a fantázia megmozgatásának művészetével függ össze. A mesélő felelőssége, hogy folyamatosan működésben tartsa hallgatói képzelőerejét. Ebben az segíti, hogy maga is úton van a mesével, a történetészövésben elágazódásokhoz érkezik, döntésekre kényszerül, hogy meghatározza, miként folytassa tovább az elbeszélést. Kombinál, improvizál a „minden lehetséges” világában, de mindig egy újabb lépésre kell elszánnia magát, s egy meghatározott útszakaszt kell végül választania.

Az úton való haladásnak azonban a térbeli dimenzió túl van egy idői-időbeli „változója” is. Közben hallgatjuk a történetet, természetesen meghatározott időt töltünk el – ez az időtöltés azonban meglehetősen relatív, „egyenetlen” tapasztalat a számunkra. Egyszerre vagyunk benne az elbeszélte időben, vagyis a mese saját idejében, és ugyanakkor a mi saját – „szubjektíven objektív” – időnkben, amelyet egyébként is hol lassabban, hol éppen gyorsabban múlnak érzékelünk.

A mese időstruktúrájában nem különül el a múlt, jelen és jövő síkja, hanem a fantázia játékosága révén ezek a síkok egymásba fordulhatnak, sőt ki is merevedhetnek az örökkévalóság pillanatában. A mese képes sűríteni is az időt (egy esztendő három nap), ugyanakkor „ideje” nyitott, kitarul a jövő felé, ezért az elbeszélés menete előremutató, akárcsak magának az ember életének irányultsága. A mese tisztában van azzal, hogy a múlt megélt tapasztalataiból építhető a jövő, és e felé a jövő felé érdemes haladni. Ebben áll a mesék optimizmusa. Ugyanakkor a mese tudja azt is, hogy az idő a változás egyik alapfeltétele.

A mese kezdetén és olykor a végén egy-egy nyelvi kódot találhatunk az idődimenzióval kapcsolatosan. Az első mondat általában így hangzik: „Egyszer volt, hol nem volt...” E kijelentés által érvényesítődik a mese saját ideje és a hallgatók személyes, a mesében és mesével töltött ideje is. Ugyanakkor e kezdő mondat időtlensége nem jelenti azt, hogy emiatt korszerűtlen lenne a történet; „... sokkal inkább mondhatjuk, hogy a mese időtálló jelenség” – írja Biczó Gábor.⁹⁷ A mese végén általában elhan-

⁹⁵ Uo. 20.

⁹⁶ BETTELHEIM 2013. Magyarországon a mesekutatás terén napjainkban nagy hangsúly kerül a mese útra indító, megerősítő, gyógyító, illetve rituális funkciójára. Lásd BOLDIZSÁR 2010; BOLDIZSÁR 2014.

⁹⁷ BICZÓ 2006, 31.

gozhat egy ilyen mondat: „Boldogan éltek, amíg meg nem haltak.” Itt is erről van szó: a történet eredménye, a „happy end” az időtlenségbe torkollik, és így lesz időtállóvá, érvényessé a mindenkori hallgatók, olvasók számára.

Ezt a kitérőt a mesék világával kapcsolatban most lezárhatjuk. A mesékkel összefüggésben tett megállapítások azonban továbbra is érvényesek maradhatnak, ha most a bibliai narratívák utazás és utaztatás motívumai felé fordítjuk is figyelmünket.

4. 2. Erich Auerbach és a háttérrel telített bibliai narratívák

Annak érdekében, hogy az Ószövetség „nomád” narratíváiról mint a „megértés parafrázisairól” közelképet kapjunk, érdemes legelőször Erich Auerbach néhány Bibliával kapcsolatos meglátásával foglalkoznunk. *Mimézis* című kötetének izgalmas első fejezetében (Odysseus’ scar) Auerbach két ókori irodalmi hagyományt helyez egymás mellé, hogy összehasonlítsa sajátos dinamikájukat, narratív világukat. Homérosz és az Ószövetség találkozik egymással, pontosabban az Odüsszeusz és a Genézis könyve 22. fejezetében Ábrahám próbatételének története. A két történet vándorokról, úton létről és az eközben átélt tapasztalatokról szól.

Auerbach Homérosz műve kapcsán arra a megállapításra jut, hogy a zseniális ókori görög szerző művében minden az „előtérben”, az olvasó számára világosan áttekinthetően, a jelen pillanatában zajlik.⁹⁸ Nincs perspektívája, mélysége a térnek és az időnek. Nincsenek rejtett, szöveg mögötti gondolatok, a szerző készségesen rajzolja meg előttünk a karaktereket, rendelkezésünkre bocsátva minden szükséges információt velük kapcsolatban. Ilyen módon bizony eléggé elkerül bennünket a feszült várakozás, az izgalom bizsergető érzése.

Ábrahám próbatételének történetében viszont sok a sötét árnyék, a bizonytalanság: az olvasó, hallgató egyáltalán nincs a szükséges információk birtokában. Többek között semmit nem tudunk arról, hogy milyen körülmények között hangzik el Ábrahám számára a hívás, az utasítás, hol éri el őt Isten szava; arról sem beszél a szöveg, hogy milyen lélekkel vándorol az ősatya három napon át Mórijjá hegyéig. Csupán minimális a tényszerű közlés, pár mondatos párbeszéd az, amit a szerző elénk tár, és ez aligha elegendő az eligazodáshoz.

Mégis, valahogyan egyszerre érezzük fontosnak, amit kimond és amit elhallgat a szöveg szerzője. A szöveg csöndje megérint és felkavar. Lélektani mélységek nyílnak meg. A történet a feszült várakozás állapotába visz bennünket. Az idő és tér sűrűségét érezzük, de a kontúrok elmosódnak. Az egész komor szövegnek érezzük a rendkívüli sűrűségét. Auerbach ezt így fogalmazza meg: a szöveg „háttérrel telített” (fraught with background).⁹⁹

A Genézis 22-t vizsgálva Auerbach arra a megállapításra jut, hogy az általa „Elohistaként” említett bibliai szerző viszonya története igazságához sokkal szenvedélyesebb, mint Homéroszé, hiszen azt kellett megírnia, amit hite a hagyomány igazságában megkövetelt tőle. Amit ilyen módon létrehozott, azzal nem elsősorban a realitás felé tekint, hanem az igazság felé orientálódik.¹⁰⁰ Éppen ezért Auerbach azt hangsúlyozza, hogy a bibliai szöveg mindig interpretációért kiált, ezt igényli újra és újra.

⁹⁸ „The Homeric style knows only a foreground, only an uniformly illuminated, uniformly objective present.” AUERBACH 1953, 7.

⁹⁹ Uo. 12. Auerbach arról is beszél, hogy a bibliai szereplők karaktere, személyisége többretegű, ellentétben Homérosz hőseivel. A szentírók képesek egyszerre érzékeltetni a különböző tudatossági szinteket, és ezek egymással való konfliktusát. „The most important thing is the ‘multilayeredness’ of the individual character; this is hardly to be met with in Homer, or at most in the form of a conscious hesitation between two possible courses of action; otherwise, in Homer, the complexity of the psychological life is shown only in the succession and alternation of emotions; whereas the Jewish writers are able to express the simultaneous existence of various layers of consciousness and the conflict between them.” Uo. 13.

¹⁰⁰ Uo. 14.

A szöveg mögött Isten rejtőzik; a szöveg előtt pedig ott áll az olvasója. Azért, hogy ők ketten találkozassanak, és megértés szülessen, szükség van az értelmezés feladatára.¹⁰¹

Auerbach látásmódját a bibliai szövegekkel kapcsolatosan holisztikus megközelítés jellemzi. Véleménye szerint a bibliai hagyomány – annak ellenére, hogy nem egyívású, egyöntésű szöveg, mint Homérosz művei – univerzális történetet próbál elénk tárni, amelyet újra és újra definiál. A történetek egymástól való horizontális elkülönültségét, fragmentáltságát egy nagy történetté való vertikális összekapcsolásuk oldja föl. Az „egész” perspektíváját az individuális történetelemek, a bibliai alakok háttérrel telített biográfiájának egymásba fűzése adja. Ez azonban nem mechanikus eljárás a bibliai szerzők részéről, hanem az értelmezés fáradhatatlan munkájának eredménye.¹⁰²

Az interpretáció révén látjuk meg tehát a Szentírás nagy összefüggéseit, különböző szövegeket egybekapcsoló metaforáit; meglehet, a végső, kánoni formában egymás mellé rendeződött tradíciók egyéni színárnyalataikat ezzel korántsem adják fel és nem veszítik el. A „háttérrel telített” bibliai narratíváknak ilyen „szinopszist” adhatja többek között az úton járás metaforája is.

Ez a koncepció alkalmasnak látszik arra, hogy megláttassa a narratívák egyen-egyenkénti tartalmi „sűrűségét”, ugyanakkor elvezet a „vándorló történetek” értelmezéséből fakadó izgalmas teológiai be- és meglátásokra is. Az értelmezésnek ezen útján felismerhetjük azt is, hogy magának az értelmezésnek a feladata – erről Ricoeur beszél nagyon plasztikusan – egyben önmagunk megértése is. Ez pedig annyit jelent, hogy megértjük magunkat a *szöveg előtt*.¹⁰³

4. 3. Útközben: az átmenet és a transzformáció folyamata

Amint azt már korábban említettem, az Ószövetség szerzői számára a vándorlások leírásaiban és a vándorlét elbeszéléseiben nem elsősorban az általános életérzés, nem is az egyes lépcsőfokok megragadása az igazán lényeges, hanem maga az *átmenet* folyamata az egyik fokról a másikra való továbblépésben. Minden lépéssel megváltozik valami, megváltozik valaki. Ez az átalakulás a két lépés közötti, olykor rövidebb, máskor hosszabb titokzatos távolságban rejlik.

Az Exodus könyvének egy érdekes, apró megjegyzésével szeretném jobban megvilágítani ezt a kérdéskört. Ex 13,17–18a-ban ezt olvassuk: *„Amikor a fáraó elbocsátotta a népet, Isten nem a filiszteusok országa felé vezette őket, bár arra közelebb lett volna. Isten ugyanis azt gondolta: Nehogy megbánja a nép a dolgot, ha harcot lát, és visszatérjen Egyiptomba! Ezért kerülő úton vezette Isten a népet, a Vörös-tenger felé, a pusztán át.”*

Izrael fiai (és leányai) az elbeszélés szerint az első kilométereket teszik meg a szabadság világában; a kivonulás élménye még egészen friss, az átélt katarzis nyomán lendületes léptekkel haladnak előre. Izrael népe azonban még nincs kész: csak most kezdődött el a nagy transzformációs folyamat. Isten tapintatos nevelői szándéka az, hogy megkímélje a vele való kapcsolatban „kezdőnek számító” népét a sokkhatásoktól.¹⁰⁴ A szálas filiszteusokkal való találkozás végzetes lehet, ezért jobb, ha elkerülik az országukat.

¹⁰¹ „In the story of Isaac, it is not only God’s intervention at the beginning and the end, but even the factual and psychological elements which come between, that are mysterious, merely touched upon, fraught with background; and therefore they require subtle investigation and interpretation, they demand them. Since so much in the story is dark and incomplete, and since the reader knows that God is a hidden God, his effort to interpret it constantly finds something new to feed upon.” Uo. 15.

¹⁰² Uo. 17.

¹⁰³ RICOEUR 1995, 50.

¹⁰⁴ Brevard S. Childs kommentárjában megjegyzi, hogy ez a szövegegység a kivonulás útitervét JHWH perspektívájából látattja, mintegy Isten belső monológjaként. CHILDS 1974, 224.

A történet háttérében fölsejlik a Num 13-ban leírt lázadás, amelynek kiváltó oka éppen a filiszteusok erejével való szembesülés és az ebből következő félelem és rezignáció.¹⁰⁵ Az a tény, hogy JHWH választ itt menekülési útvonalat népe számára, már elővételezni látszik a jövőt: a későbbi időkben, a monarchiára való áttérés időszakában a filiszteusokkal folytatott szinte folyamatos harcok komoly erőpróbát jelentenek Izrael számára.¹⁰⁶ JHWH tehát számol azzal, hogy a filiszteusokat látva népe inkább visszafordul, és Egyiptom felé veszi útját. Azonban nem ez a cél! Egyiptomból egyszer s mindenkorra, végleg ki kellett jönni. Oda már nincs visszaút. Isten oldalán vándorolva Izraelnek meg kell tanulnia, hogy nincs „short cut”, vagyis rövid út. A szabadság világa a kerülőutak világa.

A héberben a כּוּרֵם kifejezés körbefordulást, körbemenés, körbenjárást jelöl, Hifil alakban körbeforgatást, keringetést.¹⁰⁷ Amikor körben forgunk, elveszítjük a tájékozódásunkat, elveszünk, eltévedünk. Azonban ekkor egyszerre fontos kezd lenni mindaz, ami körülvesz bennünket, amit befog a tekintetünk. Körülnézünk és látunk. Ez a nagy felismerés születik meg a vargabetűk, körben járások, zsákutcák tapasztalatai nyomán. Éppen ezért a kerülő utat, a pusztai utat nem lehet megúszni.

Ebből a furcsa, „háttérrel telített” szövegből az derül ki, hogy az úti cél nem lehet Egyiptom, de úgy tűnik, itt nem is egyértelműen az ígéret földje az. Vagyis nem az a legfontosabb, hogy mielőbb odaérjenek, elfoglalják helyüket az országban, hanem sokkal inkább maga a vándorlás. Ez a megpróbáltatásokon, kísértéseken, nagy találkozások katarziséján át vezető, kanyargós út: Isten „körbekerítő” irgalmassága.

A Biblia szerzői tisztában vannak azzal, hogy nincs olyan út, amely a tökéletes jóhoz elvezet – ez csupán mítosz. Az út maga a jó. A hit olyan utazás, amelynek során hívó nép születik: ennek az utazásnak a felvállalására buzdít az Ószövetség. Minden, ami fontos, útközben történik. Richard Rohr így fogalmaz: „Az, hogy hogyan érünk oda, meghatározza, hogy végül hová jutunk – és odaérve milyenek vagyunk.”¹⁰⁸

4. 4. Mindig az úton

Az Ószövetség narratív hagyományai és az ezekre reflektáló rendelkezés-, illetve kijelentésszövegek már-már egy folyamatos úton járásról tanúskodnak, amely Izrael néppé formálódásának, krízistapasztalatainak és újrendeződéseinek sok szálon futó, komplex folyamatát öleli föl. Attól kezdve, hogy a világ élete a teremtéstörténetekben vázoltak alapján elindul, a TaNaK legutolsó verséig: 2Krón 36,23-ig egy dinamikus történés tanúi lehetünk. Ez az utolsó mondat egy Círusz rendeletére reflektáló, Izraelnek szóló felhívás: „Aki csak az ő [JHWH, a menny Istene] népéhez tartozik közületek, legyen azzal Istene, az ÚR és menjen fel [Jeruzsálembe]!” Ilyen módon a héber Biblia egy jövő felé nyitott történetet mutat: a mindenkori jelenben élőknek hangzik a hívás: indulj el, térj haza oda, ahol az otthonod van, ahová tartozol! A Nagy Történet elbeszélése a hazahívással zárul a kanonikus héber Szentírásban, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a történet itt véget érne.

Abból, ahogyan a TaNaK szerzői/szerkesztői – mondhatnánk úgy is: narrátorai – mozgatják, utatztatják a történetek mindenkori szereplőit, az a benyomásunk alakul ki, hogy ez a folyamat nem

¹⁰⁵ Num 13,32–33-ban, a kémek jelentésében ezt olvassuk: „Az a föld, amelyet bejártunk, hogy kikémleljük, olyan föld, amely megemészti lakosait! A nép pedig, amelyet ott láttunk, csupa szálas emberből áll. Sőt láttunk ott óriásokat is, Anák óriás fiait: parányi sáskáknak éreztük magunkat, és ők úgy is tekintettek ránk.” A nép zúgolódása negyven évig tartó pusztai vándorlást „eredményez”.

¹⁰⁶ MEYERS 2005, 111. Érdekes, hogy ebben a rövid szövegben két kifejezés is sugallja a filiszteusokkal való későbbi fegyveres konfliktust. A 17. vers hangsúlyosan említi a harc (מלחמה) főnevet, a 18. versben viszont arról olvasunk, hogy Izrael hadirendben (חמשׁים), vagyis „ötvenes” csoportokba rendeződve vonult ki Egyiptomból.

¹⁰⁷ GESENIUS 1987–2013, 4: 868–871.

¹⁰⁸ ROHR 2010, 176.

állhat le, sőt ez a mozgás egy pillanatra sem csitulhat. Izrael közössége és az egyes ember – és így a mindenkori jelen olvasói is – állandó részesei ennek a nagy úton járásnak, lüktetésnek, hullámozásnak.¹⁰⁹

Sokan próbálták már egy racionálisan jól végigkövethető, lineáris vonalra felfűzni az Ószövetségben felsejlő különböző narratívákat, történetkoncepciókat, de ezek a törekvések, véleményem szerint, többnyire igen sematikus és leegyszerűsítő ábrázolásokhoz vezettek. Hagyományosan olyan teológiai koncepciót tükröznek, amely elsősorban az „üdv történetet” kívánja láttatni, illetve annak egy világos ívét próbálja megrajzolni. Vagyis egy olyan folyamatot, amelyben a történet előre mutató, fokozatos fejlődést mutat. Így azonban, sajnálatos módon, a drámai feszültséget erősítő vargabetűk, a körbe-körbejárás céltalanságának nagyon is általános, gyakori tapasztalatai – amelyek a narratívák sava-borsának tekinthetők – teljesen elfelejtődnek.

Itt most nem feladatom foglalkozni az „üdv” és „történet” kifejezések egymáshoz rendeléséből eredő megannyi látásmóddal, megközelítéssel, valamint az ezekkel összefüggő sokrétű teológiai problémakörrel.¹¹⁰ Elég csupán annyit megjegyeznünk, hogy ez a jól bejáratott szókapcsolat teológiailag mintha arányaiban több figyelmet, nagyobb tiszteletet várna el tőlünk, mint amire valójában rászolgál. Vajon csak ez a lineáris, egy hatalmas ívet kirajzoló, többé-kevésbé kronologikus séma alkalmazható annak a történetnek a megragadására, amely a Biblia tanúságtétele a világban, közösségekben, személyes emberi életekben munkálkodó Istenről? Csupán ez a konszenzuson alapuló keresztény hermeneutikai modell, ez az általánosan bejáratott séma az egyetlen keret, amelyben együtt láthatjuk ezt a nagy, téren és időn átívelő úton járást?¹¹¹

Az Ószövetség narratív hagyománya jórészt úgy állt elő, hogy a babiloni fogság alatt és után megélt közösségi tapasztalatokat visszavetítették a korábbi századokba, és történetekbe ágyazták azokat. Ilyen módon a történelem narrációvá válik, elbeszélt múlttá. Ez a narratív múlt valamelyest történeti, lineáris kronológiává rendeződik az Ószövetségben, bár a bibliai szerzők láthatóan nem érdeklődnek túlzottan a histográfia iránt.¹¹²

A Királyok és a Krónikák könyveinek szerzőit leszámítva a jelentős történeti személyekhez kapcsolódó részletes biográfiai információk, valamint a fontosnak értékelt események rögzítése, archiválása nem célja az Ószövetség íróinak. Nem a történetiség tehát a lényegi kérdés, hanem a történet jelentősége.

Ebből a súlypontozásból azonban mégiscsak következik egy narratív történetvezetés, esemény-sor-szerkesztés, amely főként a deuteronomiumi történeti műben (DTM) figyelhető meg. A Krónikák elbeszélő hagyományát Ezsdrás és Nehémiás könyvével kapcsolták össze a 20. század első felének bibliakutatásában, ennek klasszikus elnevezése a krónikás történeti mű (KTM) lett. A DTM Mózes

¹⁰⁹ Lásd ehhez a témához Brueggemann két könyvét: BRUEGGEMANN 1987; 2010.

¹¹⁰ Gerhard von Rad ószövetségi teológiájában ez a kifejezés („Heilsgeschehen”) újra és újra felbukkan: a második kötet utolsó nagy egységében Rad az ószövetségi üdv történetnek az Újszövetségben való célba érését és beteljesedését hangsúlyozza. RAD 2000–2001, 2: 298–320. Az üdv történet koncepciójának problematikusságát izgalmas megközelítésben, történetfilozófiai áttekintéssel tárgyalja Karl Löwith *Világtörténelem és üdv történet* c. könyve: LÖWITH 1996.

¹¹¹ Brueggemann például arról beszél, hogy az Ószövetség hegemónikus értelmezését fel kell függesztenünk, és egy pluralista értelmezés útját kell vállalnunk. A pozitívista historicizmus, amely még a múlt század közepéig erősen hatott, a posztmodern világ kontextusában túlhaladottá vált. Az üdv történet mint „metanarratíva” egysíkú, egyirányú fejlődésként való megragadása a bibliai üzenet erős redukcióját jelenti. Maga az Ószövetség szöveghagyománya is pluralista és polifonikus teológiai látásmódjait, JHWH-ről való tanúságtételét tekintve. Lásd BRUEGGEMANN 2012, 853–860.

¹¹² A histográfia mint történelemírás az Ószövetségben elsősorban funkcionális jelentőséggel bír. Ott, akkor és amennyiben szükség van rá, de az Ótestamentum nem lép fel olyan igénnyel, hogy történeti beszámoló legyen. Lásd ezzel kapcsolatban Karasszon István tanulmányát: *Történetírás az ókori Izraelben*. KARASSZON 2002a.

halálától a babiloni fogságig, míg a KTM Ádámtól Ezsdrás és Nehémiás koráig rajzolja meg a történet ívét.¹¹³ Az elbeszélés által rögzített időkeret ilyen módon több évszázadot fog át.

Ezek alatt a századok alatt sok ezer vándor járta be hazája ismerős tájait, egy-egy zarándokünnepre érkezve Jeruzsálembe vagy éppen lakóhelyet változtatva a jobb megélhetés reményében. Sok ezer jövevény, idegen talált otthonra, befogadó közösségre Izrael földjén, vagy történetesen zsidó emberek vándoroltak el onnan kényszerűségből, esetleg önszántukból. Minden vándor és minden vándorút valamiféle lenyomatot, emléknymot hagyott ebben a „Nagy Történetben”.

5. Az úton járás szóképének árnyalatai

5. 1. A konkrétól az elvontabb jelentéstartalomig

A következőkben most az úton járás/vándorlás metaforájának alapvető sajátosságaira figyelünk, amint az az Ószövetség narratíváiban élénk tárul.¹¹⁴ Kilenc árnyalatot szeretnék megmutatni ebből a gazdag kínálatból. Elsőként a legkézenfekvőbb jelentéstartalommal kezdjük.

1. A „vándorlás” kifejezés konkrét értelemben úton járás, haladás, egy bizonyos távolság megtétele, egy adott földrajzi pontból egy másikba való eljutás. A magyar nyelvben ezek a kifejezések gyakran egymás szinonimáiként használatosak. Ezzel az elsődleges jelentéssel az Ószövetség szinte minden lapján találkozunk. A legáltalánosabb héber kifejezés a הלך , amely ’járást’, ’haladást’ jelent. Ugyanakkor az úton lét, a vándorlás gondolata az Ószövetségben szorosan összekapcsolódik a jövevényiség képzetével, ezt a héber גָּר szó fejezi ki.¹¹⁵ Az ősszülők folyamatosan úton vannak, jövevényként vetik meg lábukat Kánaán földjének egy-egy szegletében vagy éppen Egyiptomban (Gen 12–50); a néppé formálódó Izrael negyven éven át vándorol az ígért földje felé; a próféták keresztül-kasul bejárják Izrael, Júda földjét, intenek, prédikálnak, megtérésre hívnak; Jeruzsálem és Júda népének jó része fogságba megy Babilon földjére, aztán onnan végül hazatér.

2. Ennek a konkrét jelentéstartalomnak egy speciális, teológiai, rituális oldala is van, a vallási zarándoklatok területe. Már a Genézis könyvében tanúi lehetünk annak, hogy az ősatyák vándorlásaik során különböző szakrális helyeket keresnek föl.¹¹⁶ Jákób például húsz év Lábánnál töltött szolgálat után hazafelé menet útba ejti Bételt, ahol egykor, Háránba tartva találkozott Istennel. Az álmában kapott kijelentés emlékére követ állított fel ott, és fogadalmat tett (Gen 28,10–22; 35,1–15). Sámuel próféta szülei évenként a silói szentélybe zarándokoltak, ahol Isten ládája is állt (1Sám 1,3). Illés próféta negyven napon át vándorol Isten hegyéig, a Hórebig, hogy ott kijelentést kapjon (1Kir 19,8).

Ex 23,14–19 rendelkezik a három főünnep megtartásáról: *„Évente háromszor jelenjék meg minden férfi az ÚR színe előtt!”* (23,17) Lev 23 jóval részletesebben írja le a zarándokünnepekkel: a páskával, a

¹¹³ E két szövegcsoportra vonatkozó elnevezés Martin Noth nevéhez fűződik, aki a történetvezetésben és a teológiai látásmódban koherenciát fedezett föl a végső kánoni formában egymást követő könyvekben a deuteronomista kompozíció, valamint a krónikás hagyomány és Ezsdrás, Nehémiás könyvének esetében. NOTH 1943. Mivel a TaNaK egyetlen kéziratában sem találjuk az 1–2 Krón – Ezsd – Neh sorrendet, és a könyvek nyelvezetében, teológiai koncepcióiban is lényeges differenciák mutathatók ki, ezért napjainkban már árnyaltabban közelítik meg, sőt meg is kérdőjelezik a KTM-et, illetve a könyvek koherenciáját. Erről a kérdéskörrel jó összefoglalást nyújt: GERTZ 2009, 529–530; RÓZSA 1996, 445–449; KUSTÁR 2004.

¹¹⁴ Nagyon alapos összefoglalást nyújt az út metafora ószövetségi előfordulásával, a konkrét és átvitt értelmű jelentésével kapcsolatban: ZEHNDER 1999.

¹¹⁵ A jövevényiség a zsidóság alaptapasztalata, számos bibliai textus reflektál erre (pl. Ex 22,20–23; Deut 24,14; 29,10; 31,12; Bír 17,9–11). Lásd KELLERMANN 1973, 979–991; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 1990, 108–117; PREUB 1992, 2: 317–319; BRUEGGEMANN 1991b; AWABDY 2014; ZEHNDER 2009.

¹¹⁶ A klasszikusnak számító mű ebben a témában: ALT 1968; lásd még KÖCKERT 1988.

hetek ünnepével és a sátoros ünneppel kapcsolatos tudnivalókat. „Szent összejöveteleket” kell tartani ezeken, ahol együtt ünnepel a nép. A Deuteronomium (16,1–17) a zarándoklat célját burkoltan csak így említi: „... az a hely, amelyet kiválaszt az ÚR” (16,16). A fogság utáni zsidóságban a jeruzsálemi kultusz- és zarándokközpont az Istennel való találkozás alkalmainak helyszíne volt.¹¹⁷ „Fölmenni Jeruzsálembe” egyet jelentett az istentisztelettel – a héber kifejezés az עלה, amely egyben az égőáldozat nevét is jelöli.¹¹⁸ Jézus korában is, egészen a templom lerombolásáig (Kr. u. 70) eleven gyakorlat maradt a zarándoklat.

3. Az úton járás, vándorlás kifejezést ugyanakkor átvitt értelemben is használja az Ószövetség. Vonatkozhat az emberi életútra, sorsra is. Jákób így felelt a fáraó kérdésére Egyiptomban, amikor az életkora felől érdeklődött: „Vándorlásom (מגורי) éveinek a száma százharminc esztendő. Életem rövid volt, tele rossz napokkal. Nem értem el atyáim vándorlása éveinek a számát.” (Gen 47,9) Ebből a válaszból azért némi iróniát is kihallhatunk: Jákób, az áldás embere nem elégedett az életével? Mindenesetre Jákób életvándorútja – a „vándorlás” ebben a versben valójában jövevényiséget jelent –, egy szinte állandó úton lét beérsebai otthonából Háránba, Lábánhoz, majd onnan haza, azután Gósen földjére, József fiához. Végül, halála után, földi maradványait fiai viszik haza Egyiptomból Kánaán földjére, a makpélai barlang családi temetkezési helyére. Jákób – korporatív személyként – élettörténetével valójában leképezi és modellezi JHWH választott népének viszontagságait, küzdelmeit és szellemi-lelki formálódását.¹¹⁹

4. Az úton járás utalhat az ember életfolytatására, gondolkodásmódjára. Sok szövegben – az egyszerűsítés végett – magát az út főnevet (דרך) találjuk. A bibliai gondolkodásmód értelmében a jó és sikeres élet „módszertana” az úton lét paradigmájából eredeztethető. Azzal, ahogyan az ember jár-kel a világban, viselkedési, cselekvési mintákat követ, és döntéseit is alapvetően ez határozza meg. Több zsoltárban találkozunk azzal, hogy Istennek gondja van az ember minden útjára, figyelemmel kíséri szándékait, törekvéseit (lásd pl. Zsolt 139,3b; 18,33; 37,5.23; 119,9.59; 142,4).

Deutero-Ézsaiásnál Isten és ember gondolkodásmódjának összehasonlításával találkozunk: „Hagyja el útját a bűnös, és gondolatait az álnok ember! Térjen az ÚRhoz, mert irgalmaz neki, Istenünk-höz, mert kész megbocsátani. Bizony, a ti gondolataitok nem az én gondolataim, és a ti utaitok nem az én utaim – így szól az ÚR.” (Ézs 55,8) Ezt a gondolatot árnyalja Deut 32,4b is, amikor kijelenti: „Istennek minden útja igazságos.”

5. Teológiai súlyát a kifejezés általa kapja meg, hogy összekapcsolódik Istennel: „Isten útja” (pl. Zsolt 145,17). Így a JHWH színe előtt élt életet, a benne való bizalom életformaszerű megnyilvánulását jelöli. Ugyanakkor azonban – az előző, 4. pont értelmében – jelzi JHWH gondolatait, szándékait, „módszerét” és látásmódját is, amely őt az egyes emberrel és népével kapcsolatos döntéseiben motíválja. Ez a két oldal olykor teljesen egymásba is fordul: az az ember, aki JHWH útján jár, végső soron nyitottá válik az ő látásmódjára, és felismeri szándékait (lásd pl. Zsolt 119,5.37).

A 25. zsoltárban ez az út motívum hangsúlyos mondanivalóként háromszor is megjelenik. 25,4-ben ezt olvassuk: „Utaidat, URam, ismertesd meg velem, ösvényeidre taníts meg engem!” A 10. vers ehhez még hozzáteszi: „Az ÚR minden ösvénye szeretet és hűség azoknak, akik megtartják szövetségét és intelmeit.” Az út szinonimájaként használja a zsoltáros az ösvény (אָרָה) kifejezést¹²⁰ – a parallelizmus kedvéért. Végül pedig a 12. vers még egyszer összefoglalja az eddigieket: „Azt az embert, aki féli az URat,

¹¹⁷ SMITH 1997.

¹¹⁸ GESENIUS 1987–2013, 4: 966–970.

¹¹⁹ A corporate personality témájához lásd ROBINSON 1981.

¹²⁰ GESENIUS 1987–2013, 1: 97–98; 1995, 480–483.

oktatja ő, hogy melyik utat válassza.” Ezzel a gondolattal cseng össze a 128. zsoltár első verse is: „Boldog mindenki, aki az URat féli, és az ő útjain jár.”¹²¹

Nem fér kétség ahhoz, hogy a legjobb út Isten útja. Ezt nem győzi hangoztatni az Ószövetség. Mózes így könyörög Istenhez az aranyborjúeset után: „Ha valóban elnyertem jóindulatodat, ismertesd meg velem a te utadat, hogy megismerjelek téged...” (Ex 33,13) Tudjuk, hogy Isten és Mózes között egészen különleges kapcsolat volt: ezt ebben a versben a $\text{וַיִּי}^{\text{ו}}$ kifejezés is aláhúzza, amellyel a szentírók általában a két személy (férfi és nő) közötti legbensőségebb viszonyt is jelzik.¹²² JHWH útmutatásai – Tórája – nyomán vált Mózesből hiteles vezető.

Amikor az ember Isten útját választja, ettől kezdve az már a saját – vállalt – útja lesz: a kettő egy és ugyanaz. A 119. zsoltár első verse így hangzik: „Boldogok, akiknek az útja tökéletes, akik az ÚR törvénye szerint élnek.” Az imádkozó az 5. versben ehhez még hozzáteszi: „Bárcsak állhatatosan járhatnék utadon, megtartva rendelkezéseidet.”

6. Egészen hasonló ehhez a gondolatmenethez a Deuteronomium szóhasználata. Mózes halála előtti, nagy intelmében ezt olvassuk: „Ezért parancsolom ma neked, hogy szeresd az URat, a te Istenedet, járj az ő útjain, tartsd meg parancsolatait, rendelkezéseit és törvényeit, és akkor élni és sokasodni fogsz, mert megáld téged az ÚR, a te Istened azon a földön, amelyre most bemégy, hogy birtokba vedd.” (Deut 30,16) Itt azonban azt is láthatjuk, hogy a mozgás, az úton járás valójában egyszerre két síkon zajlik. Először is van egy külső történés: haladás Kánaán földje felé. Ugyanakkor a belső történés nélkül ez az út nem lehet sikeres: Izraelnek Isten útján járva van esélye eljutni az ígéret földjére.¹²³

7. Nagyon hangsúlyos az Ószövetségben a jó és a rossz út megkülönböztetése, amelyet elsősorban a bölcsességirodalom tárgyal, és intelmek, magvas mondások formájában tár az olvasó elé. „Az igazak ösvénye olyan, mint a felragyogó világosság, mely egyre ragyogóbb lesz délig. A bűnösök útja olyan, mint a sűrű homály; nem tudják, miben botlanak majd meg.” (Péld 4,18–19)

Egy másik jelzőpár is kapcsolódik a kétféle úthoz. A gonosz, bűnös ember útja görbe, kanyargós (שׁוֹרְטָן), az igazaké egyenes (יֵשׁוּב): „Tekervényes a bűnös ember útja, de a tisztának az eljárása egyenes.” (Péld 21,8) Az egyenesség az Ószövetség szóhasználatában gerincességet, derekasságot jelent: az istenfélő ember egyik legfontosabb jelzője ez.¹²⁴ Az egyenes ember békére törekszik, ellentétben az elferdültekkel: „A békesség útját nem ismerik, eljárásuk soha nem törvényes. Ösvényeik görbék: aki azokon jár, az békét nem ismer.” (Ézs 59,8)

Az első zsoltár, amely alapvetően bölcsességi tradícióra épít, jó összefoglalását nyújtja ennek a kérdéskörnek.¹²⁵ A két úttal kapcsolatos jellemző magatartásformákat teológiai reflexióval kapcsolja össze a szerző. A végkicsengés ez: „Ismeri az ÚR az igazak útját, a bűnösök útja pedig homályba vész.” (1,6) Az embernek választania kell a két út közül. A döntést megkönnyítendő, a szentírók nem győzik hangsúlyozni, hogy az ember előtt az az életfeladat áll, hogy elköteleződjön a jó út mellett. A jó út az

¹²¹ A 25. zsoltár akrosztikon, sorai a héber ábécé egymás után következő betűivel kezdődnek. Nyelvezetéből közösségi, liturgikus használatára következtethetünk. Elképzelhető, hogy a jeruzsálemi templomba való zarándoklaton, a megérkezéskor hangzott el (Entrance liturgy). A könyörgés és a himnikus magasztalás két pólusának feszültségét érzékelhetjük benne. Lásd GERSTENBERGER 1991, 119–121.

¹²² GESENIUS 1987–2013, 2: 441–444.

¹²³ Lásd erről BRUEGGEMANN 1991c, 145–158.

¹²⁴ GESENIUS 1987–2013, 2: 512–513. Az שׁוֹרְטָן kifejezés, melléknévi jelentésmezőjébe a következők tartoznak bele: elfordított, elfordult, kifordult, görbe, hamis, hazug. GESENIUS 1987–2013, 4: 1007.

¹²⁵ Az első zsoltár a bölcsességi tradícióban gyökerezik, és a Tóra-kegyesség ideálját mutatja be. A TaNaK-ban a zsoltár-gyűjtemény legelején állva egyben a harmadik kánonrész: az Iratok nyitánya is. Témájában egyértelműen az első kánonrészre, Mózes Tórájára épít. Ugyanakkor tematikus kapcsolópontot találunk az első zsoltár és a közvetlen előzmény: a Próféták kánonrészének vége (Mal 3,22) között, amely szintén a Tórára utal. A zsoltár szerzője a járás, állás, ülés kulcsszavaival utal az istenfélő és az istentelen ember életformájára, lelki beállítottságára. GERSTENBERGER 1991, 40–44.

életre vezet: „Az igazság ösvényén élet van, és útja nem a halál felé vezet.” A Deuteronomiumban (30,15–20) találjuk ennek a gondolatnak talán a leginkább pareinézisszerű kifejezését: Izraelnek el kell döntenie, hogy az élet vagy a halál útjára lép. Ez a gondolat az egész deuteronomiumi kompozíció: a DTM „hermeneutikai kulcsának” tekinthető.

8. Ebben a kérdéskörben maradván fölöttébb érdekes lehet számunkra végül az útkészítés (שִׁים 777) motívuma. Megfigyelhetjük, hogy egyrészt az ember készít utat Istennek, ugyanakkor azonban maga JHWH is kész arra, hogy saját maga számára lehetővé tegye az akadálymentes közlekedést.

Deutero-Ézsaiás a fogságból hazafelé készülődőket hívja föl Ézs 40,3-ben: „Építsetek utat (פָּנּוּ 777) a pusztában az Úrnak! Készítsetek egyenes utat (יִשְׂרוּ מַסְלָה) Istenünknek a kietlen tájon át!” Az ókori uralkodók hatalmuk demonstrálásaképpen hosszabb utazásokra vállalkoztak birodalmukban. Ilyenkor felvonulási utakat építettek számukra, amely gyakran járt együtt tereprendezéssel, egész térségek domborzatának átalakításával.¹²⁶ Ezt a képet veszi át a próféta, amikor Isten hatalmának népe érdekében történő megnyilvánulásáról és a velük való hazavándorlásáról beszél.¹²⁷

Deutero-Ézsaiásnál találunk példát a motívum másik oldalára is. Isten útkészítéséről ezt olvashatjuk: „Már készítem az utat a pusztában, a sivatagban folyókat fakasztok.” (Ézs 43,19c); „Utak készítek a hegyeken át, és feltöltik majd az országutakat.” (Ézs 49,11) Ahhoz, hogy JHWH újra közel lehessen népéhez, erőfeszítést tesz a távolság legyőzésére, és ő maga „akadálymentesíti” az utat a találkozás megvalósulása érdekében.

9. JHWH nem csupán útkészítőként jelenik meg az ószövetségi hagyományban, de egyes szövegek arról tanúskodnak, hogy ő maga vándorol is. Ámósnál egy gyönyörű doxológiában azt olvashatjuk, hogy Isten „a föld magaslatain lépdél”. (Ám 4,13 vö. Mík 1,3) E „transzcendens” úton járás képe a teremtett világa fölött uralmat gyakorló, mindenható JHWH-t mutatja.

Az Exodus könyvében viszont egészen „földközeli”, emberközeli Isten vándorlása. Mózes az aranyborjúeset után közbenjár JHWH-nál. Egészen kétségbeesik amiatt, hogy Isten nem hajlandó Izraellel továbbmenni az úton. Végül az imádságra tekintettel JHWH megenyhül: „Megnyugtat téged, ha az orcám megy veletek?” (Ex 33,14) Mózes pedig így folytatja: „Ha nem jön velünk a te orcád, akkor ne is vigyél tovább bennünket! Mi másból tudnánk meg, hogy én és a te néped elnyertük jóindulatodat, ha nem abból, hogy velünk jössz?” (33,15–16) JHWH vándorlata szorosan kötődik tehát népe vándorlásához. Izrael számára Isten jelenlétének legfontosabb biztosítéka, ha őt maga mellett vagy maga előtt tudhatja az úton.¹²⁸

5. 2. Az úton járás narratív íve az Ószövetségben

Láttuk, hogy az úton járás, vándorlás metaforája különböző árnyalatokban és teológiai hangsúlyokkal jelenik meg előttünk az ószövetségi szövegekben. Most a könyvek kanonikus sorrendje mentén vessünk egy pillantást erre a témakörre!

Már az Ószövetség elején találkozunk az útnak indulás, a vándorlás gondolatával. Isten kiűzi az első emberpárt az Édenkertből (Gen 3,23–24), sőt maga az emberi élet is ilyen „úton lét” lesz a föld porából születéstől a porba való visszatérésig az Isten iránti engedetlenség következményeként

¹²⁶ Ézs 43,1-ben a két ige: פָּנּוּ és יִשְׂרוּ erre az akadálymentesítésre, az út egyengetésére utal. A פָּנּוּ ige jelentésmezőjében, Piélben a készít, elsimít, tisztít, is benne van. GESENIUS 1987–2013, 4: 1059.

¹²⁷ ZAPFF 2001, 230; ELLIGER 1978, 17–19; BRUEGGEMANN 1986.

¹²⁸ Mózes itt, Ex 33,15-ben ultimátumot ad JHWH-nak, és azzal érvel, hogy JHWH jelenléte Izrael életében az, amely őt alapvetően megkülönbözteti a környező népektől. Ez egészen az intimitás szintjéig mutatkozik meg Isten és Mózes viszonyában, amely modellként szolgál(hatna) e kapcsolathoz. Lásd MEYERS 2005, 263–264; BRUEGGEMANN 1994, 938; CHILDS 1974, 582–600.

(3,19–20). A bibliai szerző fontosnak tartja kijelenteni, hogy az Élet fájához vezető út ezután már el van zárva az ember előtt.

Egy fejezettel később Káin ezt a kemény ítéletet hallja Istentől: „*Bujdosó és kóborló (נע ונד) légy a földön!*” (4,12b) A két szinonim kifejezés – az alliteráció nyelvi eszközeivel összekapcsolva – itt azonban nem a nomád létforma leírása; sokkal inkább a létbizonytalanságra, egy űzött éleformára vonatkozik, amelyben az ember nem lel nyugalmat.¹²⁹ Káin el is távozik Isten színe előtt Nód földjére: a szükség, nyomorúság helyére, Édentől keletre. A testvérgyilkos kontrasztjaként azonban a következő fejezetben már találkozhatunk Énókkal, Sét leszármazottjával, akiről kétszer is megjegyzi a szöveg: „*Énók az Istennel járt.*” Majd ezt is hozzáfűzi az író: „... és egyszer csak eltűnt, mert Isten magához vette őt.” (5,22.24)

Nóével kapcsolatban egészen hasonlóat olvasunk a 6. fejezet 9. versében: „*Igaz ember volt, feddhetetlen a maga nemzedékében.*” Őt is így jellemzi szentíró: „*Az Istennel járt Nóé.*” Nóé fiaiból az özönvíztől való megmenekülés után sok nép támadt, akik útnak indultak keletről, és Sineár földjén telepedtek le, hogy azután egy magas tornyot építsenek ott a világ első „globális világprojektjeként” (11,2kk).

A világ kezdetéről szóló narratívának itt vége szakad, hogy a reflektorfény most egyetlen vándorra, a titokzatos hívás nyomán hazájából elinduló Abrámra vetüljön (12,1). Abrám-Ábrahám kalandos életútjában megjeleníti, modellezi a belőle támadó nép szüntelenül mozgásban lévő, vándorló létét. Természetesen ő is korporatív személyiség, hiszen Isten zarándok népét testesíti meg: nem véletlen, hogy „bolyongó arámiként” utal rá – személyét Jákóbéval összekapcsolva – a Deut 26-ban olvasható „kis történeti krédó” (26,5b).¹³⁰

Ábrahám útjának főbb állomásai: „Úr/Hárán – Kánaán – Egyiptom – puszta – Kánaán” Izrael népe vándorlásának is fontos stádiumai. A Tórában tehát, érdekes módon, a személyes élettörténet és a nép története együtt, párhuzamosan halad. Ábrahám története mellett jelentős paradigma a vándorlét szempontjából Jákób élettörténete is, amely sok párhuzamosságot mutat az előbbivel, és beletorkollik az Exodus-történetbe. Erről még részletesen szó lesz a későbbiekben.

Izrael számára az úton lét mint transzformáció témakörében a legalapvetőbb és teológiailag a legtöbbet reflektált „történetfolyam” a kivonulás narratívája. El kell oszlatni azt a gyakori félreértést, hogy ezzel a kifejezéssel csupán magát az Egyiptomból való eltávozást jelöli a hagyomány. A narratíva magába foglalja az előzményeket és a következményeket is, tehát körbeöleli a kivándorlás eseményét.

A szolgaságban sínylődő héberek, Mózes elhívása, felkészítése, a fáraóval folytatott tárgyalások, a csapások, a kivonulás közvetlen előzményei, a kovásztalan kenyérre és a páskabarány levágására vonatkozó rendeletek vezetnek rá a tulajdonképpeni szabadulásélmény elbeszélésére. A tengeren való csodálatos átkelés, a fáraó seregeinek megsemmisülése és a nagy hálaének a tengerparton egyaránt

¹²⁹ WESTERMANN 1983, 419. A ננד Q Part menekültet, bujdosót jelent, a נע Q Part pedig szerteszét kóborlót, vagabundot, hontalant jelöl. Ez utóbbi egyben azt a térséget: Nód földjét is jelenti, ahol 4,16 szerint Káin letelepedett – Édentől keletre. Lásd GESENIUS 1987–2013, 4: 791, 795–796. Káin „exkommunikációja” azt jelenti, hogy Ábel kiontott vére miatt a termőföld nem fogadja be, nem fogadja el őt, nem művelheti meg azt, így bujdosóvá kell válnia. Lásd SCHARBERT 1990, 67.

¹³⁰ Gerhard von Rad ezt a szöveget Izrael ősi hitvallásának tekinti, amelyben tömören megfogalmazódik Izrael megformálódásának útja. A hitvallás drámai csúcspontja az Egyiptomból való kiszabadulás. RAD 2000–2001, 1: 139, 142, 145. Ugyanakkor Leonhard Rost meggyőzően mutatta ki, hogy e krédók a hagyománytörténetnek nem a kezdőpontján, hanem a végpontján állnak. ROST 1965. Ehhez a témához lásd még: GERTZ 2000. A 26,5b-ben az „arámi”-hoz kapcsolódó jelző az ארמי igéből képzett melléknév, amelyet általában bolyongónak, céltalanul vándorlónak fordítunk. Ugyanakkor a kifejezés jelentéstartalmában ott van a „veszendővé lenni”, „elpusztulni”, illetve a „nyomorúságosnak, siralmasnak lenni” árnyalat is. GESENIUS 1987–2013, 1: 2–3; OTZEN 1973, 20–24. Ennek a fordítási problémának értékes áttekintését adja JANZEN 1994, 359–375. A krédószöveg hatástörténetét tekintve fontos még kiemelni azt, hogy a „bolygó zsidó” (örök zsidó) széles körben elterjedt motívuma is minden bizonnyal e szövegben gyökerezik. Lásd jewishencyclopedia.com/articles/14773-wandering-jew.

fontos alkotóelemei a történetnek.¹³¹ Sőt a kivonulásnarratíva lendülete egészen az első, a szabadság levegőjében megtett útszakasz leírásáig is eltart (Ex 16).

Kétségtelen, hogy Izrael történeti emlékezetének origója az exodus-esemény. Bár magának az „esemény” szónak általában történeti hitelességet szavazunk meg, ebben az esetben jobb, ha egy dinamizmussal telített „alapító elbeszélést” értünk alatta. Mégis, Izrael memóriájában ennek az irodalmi-liturgiai narratívának identitásformáló ereje volt és van mind a mai napig.

A történet maga az „értelem”: vagyis az exodus, a kivonulás és vándorlás a zsidó lét paradigmájává, alapeszméjévé válik. Ricoeur nagyon pontosan fogalmaz, amikor így ír: „A héber hitvallás számára az esemény és annak jelentése tökéletesen egybeesnek.”¹³² Erről az alapító narratíváról részletesen lesz még szó a következő fejezetekben.

Az Exodus a szabadulás és a kivezetés alapélménye lesz a forrása azt ezt követő vándorláselbeszélés dinamikájának. Az elindulás lendülete, bemozdító, aktivizáló tapasztalata miatt tud Izrael népe majd vándorolni a pusztában. A kezdő lökés JHVH-nak a régi, megszokott létformából kiszakító, erőteljes impulzusa. Éppen ezért Izraelnek ott és akkor nincs is más választása: nem maradhat Egyiptomban; és mire erre valójában ráeszmélne, Isten már útnak is indította őt.

Az Exodus-narratívára épülő, azzal egybeszerkesztett nagy ívű elbeszélés a pusztai vándorlás leírása Numeri könyvében, amely „klasszikus” értelemben a *vándorlét paradigmátörténete* az Ószövetségben. Krízisek sora fémjelzi, határozza meg Izrael teljes pusztai vándorlástörténetét. Ez a pusztai büntetések és lázadást megbocsátó irgalmasságának a helyszíne.¹³³ E nélkül a pusztatapasztalat nélkül nem lenne hiteles Izrael léte a világban. Bárhol is legyen az a sivatagos pusztaság – külső vagy netán belső történetekben –, mindenképp újra meg újra szükség van az itt megszerezhető belátásokra, felismerésekre. Numeri könyvének héber neve a pusztaság szavát hordozza: במדבר; érdekes, hogy a Tóra utolsó könyve, a Deuteronomium viszont héberül דברים (az igék) címet viseli. A pusztaság és a szó: a kijelentett ige tehát nem csupán összecseng,¹³⁴ de eredendően egybe is tartozik.

A Deuteronomium tulajdonképpen kimerevíti a vándorlás útszakaszának utolsó pillanatát, amikor Móáb földjének határán sorakoztatja föl a honfoglalásra induló Izraelt, Mózes halála napján. Ez a „pillanatnyi” megállás kell ahhoz, hogy az intelmekkel gazdagodva Izrael tovább léphessen életének egy újabb szakaszába, JHWH oldalán. Ugyanakkor azonban ez a búcsúbeszéd tele van mozgásra, indulásra, tevékeny életre, szociális érzékenységre serkentő felhívásokkal;¹³⁵ így „szcénikus mozdultansága” ellenére mégis csupa dinamizmus hatja át.

Ez a dinamizmus csak fokozódik Józsué könyvének honfoglalás-történeteiben. Ezek a hódításelbeszélések nagyon plasztikusan tárják eléink az elképzelt folyamatot, amelynek révén – a szentíró látásmódja szerint – Izrael nomád léte letelepült életformává transzformálódik. Józsué sikemi

¹³¹ Az Exodus-narratívának, illetve Exodus könyvének irodalmi komplexitásával, kompozíciális egységével kapcsolatban lásd UTZSCHNEIDER–OSWALD 2013, 23–42; COATS 1999, 3–20.

¹³² RICOEUR 1995, 46. Ricoeur ehhez még hozzáteszi: „... feltétlen függésben vagyunk bizonyos megalapozó eseményektől. Ezek az események nem múlnak el nyomtalanul, ezek az események fennmaradnak. Önmagukban ezek: eseményjelek. Saját magunk megértése azt jelenti, hogy tanúskodunk, és bizonyosságot teszünk ezekről az esemény-jelekről.” Uo. 47.

¹³³ LEE 2008, 1–16; LEE 2003.

¹³⁴ Bár a két kifejezés között nincs etimológiai kapcsolat, az Ószövetségben gyakran találkozunk azzal a teológiai gondolattal, hogy Isten szava éppen a pusztában hangzik föl: a kietlen vidéken töltött időt, a vándorlétet ezzel teszi „kibírhatóvá” és az ember számára továbbvezető, kiutat mutató spirituális tapasztalattá. Lásd többek között: Gen 16,7–13; Ex 3,1–4,17; 1Kír 19,4–8; Ézs 40,3.6. Hós 2,16-ban az asszociatív szójátékot ki is használja a szerző: „Elvezetem a pusztába (מדבר), és szívhez szólóan beszélek (דבר) vele.” Lásd GESENIUS 1987–2013, 2: 238–240; 2013, 630–631.

¹³⁵ Ilyenek például a könyv elején fölelevenített pusztai vándorlás eseményei (Deut 1–4), vagy a 8. fejezet pareinézise a feledés ellen. A Deuteronomium szerzője úgy fogalmazta meg intelmeit, hogy azok erős motivációként hassanak a mindenkori nemzedékek számára.

búcsúbeszédében (Józs 24,1–15) összefoglalásképpen elbeszéli az egész vándorlástörténetet Ábrahám elindulásától kezdve egészen a honfoglalás eseményeiig.

A deuteronomiumi iskola történetteológiája, amely a periodikus („fönt-lent”) narratív struktúrájú Bírak könyvében is megjelenik, szintén jól mutatja a folyamatos mozgást, lüktetést. A harcok, szorongatások legnehezebb időszakában, az ínséges idők közepette, amikor Izrael Istenhez kiált, végül föllép egy bíra, aki stabilizálja a társadalmi viszonyokat. Legyőzi az ellenséget, istenfélelemre ösztönzi a népet, hogy így újra helyreálljon a kibillent vagy megszakadt kapcsolat JHWH és népe között.¹³⁶

Több „nagybíra” életéről, tetteiről szóló beszámolóban tűnik fel egy-egy hosszabb, rövidebb ideig tartó vándorlás, úton járás. Gedeont és Sámson például úgy látjuk magunk előtt, mint akik gyakran vannak úton „szolgálati területük” egyik településétől a másikig.¹³⁷ Érdekes módon a Bírak könyvének végén újra találkozunk a vándorlásmotívummal. Két egymást követő történetben is olvashatunk úton lévőkről, vándorokról.

Bír 18 szerint Dán törzse új területet keresett magának. Útközben betértek a benjáminita Míká házába, aki korábban befogadott egy jövevény lévitát, hogy papként szolgáljon bálványszobra körül. Dán törzsének tagjai elrabolták az öntött bálványt, és arra kényszerítették a lévitát, hogy legyen a papjuk. Sikeresen elfoglalták Lajis városát, amelyet Dánnak neveztek át: ez lett törzsi területük központja, ahol a bálványszobor is helyet kapott.

A következő fejezetben szintén egy jövevény lévitáról hallunk, aki Benjámin törzsének területén telepedett le. Másodfelesége paráznaságot követett el, ezért elmenekült tőle apja házába. A lévita utána eredt, hogy lelkére beszéljen, és hazavigye. Több napig marasztalta őt az apósa, míg végül hazaindultak. Útközben betértek Gibeába, de senki sem fogadta be őket éjszakára, csak egy jövevény öregember, aki szintén Efraim hegyvidékéről származott, akárcsak a szállást kérő lévita. Gibeá férfainak agresszivitását csak a lévita másodfeleségének „felajánlása” árán lehetett leszerelni, akik az asszonyt halálra erőszakolták. Benjámin törzsét e miatt az eset miatt a többi izraeli törzs – egymással összefogva – alaposan megtizedelte. A benjáminiták csak jóval a kiobbant konfliktus után tudták törzsüket helyreállítani: egészen Silóig kellett zarándokolniuk, hogy feleségeket szerezhessenek maguknak (Bír 21).

Nem is lepődhetünk meg azon, hogy az első királyok: Saul és Dávid is vándorokként kezdték a karrierjüket. Saul éppen apja szamarait keresi, amikor a „gondviselésszerű véletlen” folytán találkozik Sámuel prófétával, aki fölkeni őt (1Sám 9–10). Dávid, a pásztorfiú egy szamár hátán indul el otthonából, hogy Saul depresszióján segítsen (1Sám 16,14–23). Egy másik hagyomány pedig arról számol be vele kapcsolatban, hogy a legkisebb fiú idősebb testvéreit látogatja Saul táborában, azután Góliátot legyőzve hirtelen nagyot lép előre a népszerűségi listán (1Sám 17,26–58).

Dávid sorsa – Ábraháméhoz, Jákóbéhoz hasonlóan – szintén korporatív jelleget mutat: menekülése Saul haragja elől, a folyamatos bujkálás, rejtőzködés, a hontalanság, kiszolgáltatottság tapasztalata emlékeztetheti Izrael közösségének tagjait a pusztanemzedék hányattatásaira, de talán saját személyes élményeikkel is kötődnek ehhez a narratívához.¹³⁸

¹³⁶ A Bírak könyvének történetmájával, kompozíciójával kapcsolatban lásd WONG 2006; MATTHEWS 2004, 8.

¹³⁷ Gedeon Ofrából indulva bejárta Jezréel síkságát, majd miközben Midjánnal megütközött, útba ejtette Szukkót és Penuét is. Lásd Bír 6,33–34; 7,1.5.11.19.24–25; 8,4.8.11–15.27.29. Sámson Corából származott, de többször is megfordult Timnában, a filiszteusok földjén, majd az étami sziklahasadékban rejtőzött el, utána pedig Lehiben, Júda földjén ütközött meg a filiszteusokkal. Gázában is ellátogatott, majd a Szórék-völgybe ment. Végül fogságba esett, és a filiszteusok elvitték Gázába, itt is halt meg. Lásd Bír 14,1.5.8; 15,1.8.9; 16,1.4.21.

¹³⁸ Nem is csodálkozhatunk azon, hogy a Zsoltárok könyvében a Dávid-zsoltárok gyűjteményei erre a vándorlásra reflektálnak, és évezredek át spirituális támasszá lehettek, lehetnek a vándorlástapasztalatokból eredő, egzisztenciális kérdésekkel vívódók számára, egyéni-szubjektív és közösségi szinten egyaránt.

A Salamoni királyság után következő korszak a „kettészakadt királyság” időszakának, majd Júda országrészének a babiloni fogságbavatelig ívelő történetének leírása. A Királyok 1–2. könyvében sok mozgalmas történetet olvashatunk. Észak és Dél között újra és újra harcok dúlnak (1Kir 15,16–22), Sisák fáraó hadjáratot folytat Júda ellen (1Kir 14,21–31), próféták próbálják jobb belátásra bírni uralkodóikat, amiért aztán üldöztetést szenvednek, és hosszú vándorutakat járnak be (lásd pl. 1Kir 18,1–19; 19,1–3). Szolgálatuk azonban felkavarja a közvéleményt, és követők szegődnek melléjük.

A könyv beszámol néhány – a deuteronomista értékítélete szerint – jó királyról a déli országrész-ből (2Kir 12,1–6; 15,32–36; 18,1–8), majd a jósiási reformról (2Kir 22–23), amely a Királyok könyvének látásmódja értelmében a JHWH-hit erősödését eredményezi – átmenetileg. Jósiás nagy páskaünnepet rendezett, amellyel a kivonulás emlékezetét igyekezett föleleveníteni. Korai halála miatt azonban hamar „visszarendeződnek” a reformfolyamatok.¹³⁹

Az északi országrész tragikus véget ér Kr. e. 722-ben: a lakosság egy jelentős részét elhurcolják, és helyükre idegen földről telepítenek be másokat (2Kir 17). Júda bő egy évszázaddal éli túl Izraelt: az újbabilóniai seregek ostromgyűrűbe zárják Jeruzsálemet, majd több részletben megtörténik a társadalom szellemi elitjének fogságba hurcolása (2Kir 24–25). Jeremiás, a „vég prófétája” ezért erre figyelmezteti a távozó népet: „Állíts magadnak jelzőoszlopokat, rakj le útjelzőket, figyeld az országotat, az utat, amelyen elmentél.” (Jer 31,21) Ezek az útjelzők a majdani hazatéréskor bizonyára tájékozódási pontokként használhatók. A fogságba kerültek és utódaik számára talán ismerősen csenghetett a Káinnak hangzó ítélet: „Bujdosó és kóborló légy a földön!” (Gen 4,12b) A bűnbeesésnek ez az „átokként” tekintett következménye szorosán összekapcsolódik itt a fogságbavitel traumájával.

A fogság évtizedei után Círus rendelete végül megengedi a visszatérést az elhagyott anyaországba (2Kron 36,22–23; Ezsd 1,1–4). Ezsdrás könyvében a hazatérők csoportjainak gondos megszervezéséről olvashatunk. Hosszú évtizedek telnek el, amíg bejáratódik a társadalmi, vallási élet Júda földjén, „Jéhúd” provinciában. Papok és próféták, politikai vezetők segítik a helyreállítás munkálatait. Vannak, nem is kevesen, akik ott maradnak Babilóniában, mások Észak-Egyiptomban hoznak létre diaszpóráközösségeket. És valahol itt ér véget az Ószövetségből élénk táruló Nagy Történet, amely a szüntelen úton járás, vándorlás, és ezzel együtt a folyamatos változások, transzformációk elbeszélése.

Az ószövetségi bölcsességirodalom, amely a perzsa és hellén időkben éli virágkorát, nem érdeklődik a történeti folyamatok, valamint a történetteológia iránt. Időtlen, állandóan érvényes tanításokba sűrítve fogalmazza meg az emberi lélettapasztalatokból adódó felismeréseit és az istenhittel kapcsolatos gondolatait.

Ezt a statikusságot majd az apokalitika teológiai áramlata ellensúlyozza, amely mozgalmas képekkel írja le a történelem utolsó korszakában, az emberiség vándorútjának végén bekövetkező grandiózus eseményeket. Az apokalitika szemléletmódja Dániel könyvének második nagy egységét (Dán 7–12), az „Ézsaiás-apokalipszist” (Ézs 24–27) és Zakariás 8–11-et leszámítva még nem „hódítja meg” az Ószövetséget, itt éppen csak első hullámainak lecsapódását érzékelhetjük.¹⁴⁰

Az Ótestamentumban felfedezhető történeti ív dinamikusságát az úton járás, vándorlás motívumának megannyi mozzanata adja. Elhívások, útra kelések, célrányos és céltalan vándorlások, tévutak, vargabetűk, menekülések, helyben toporgások, visszafordulások és hazatérések árnyalják ezt a történetfolyamot.

A narratív beszédmód JHWH-t mint eredendő cselekvőt ábrázolja ezekben a történetekben, aki az események többi szereplőjének tetteit is végső soron meghatározza. A „Nagy Cselekvőről” tanúszkodó narratívák JHWH-t éppen ezért dinamikus akcióiban láttatják, és hangsúlyozzák erőteljes jelenlétét Izrael életének hétköznapi eseményeiben is. Ricoeur e narratív tanúságtételek kapcsán megjegy-

¹³⁹ Lásd többek között: PIETSCH 2013; EYNIKEL 1996.

¹⁴⁰ Jó áttekintést ad erről a témáról COLLINS 1984; MURPHY 1996, 1–16.

zi: „Az elbeszélő beszédformában a döntő és lényegi hangsúly a megalapozó eseményre esik, vagy azokra az eseményekre, melyek mintegy lenyomatai, jelei vagy nyomai az Isten tettének.”¹⁴¹

E megalapozó történések lényegében történeti folyamatokat generálnak, korszakokat indítanak el vagy éppen zárnak le, és ilyen értelemben magukon hordják a közösségalapítás és közösségmentés kettős jegyét.¹⁴² Izrael mint hit- és elbeszélő közösség történelme eseményeiből építkezik, és ezek a történettapasztalatai tükröződnek teológiai kijelentéseiben is.

Ezeket a Ricoeur által körvonalazott folyamatokat árnyalja G. von Rad megközelítése is. Ő a történelem és Izrael hite közötti kapcsolatról így ír: „A történelem döntő jelentőségű eseményei maguk is Izrael hitének tárgyát képezték, s ezek bemutatása teljes egészében szintúgy Izrael hitétől fogantott mű volt. (...) Ha Izrael teológiai gondolkodását nem szakíthatjuk el történelmétől, minthogy ennek bemutatása maga is Izrael hite által meghatározott összetett mű volt, akkor ez egyidejűleg azt is jelenti, hogy az események egymásutánját illetően ahhoz kell tartanunk magunkat, amit Izrael hite megállapított.”¹⁴³

Izrael JHWH-t elbeszélő szövegtanúságát azért nevezhetjük „Nagy Történetnek”, mert a Nagy Cselekvőről és a világban és népe körében újat munkáló nyilvános vagy rejtett aktivitásáról vall. JHWH e szövegekben olykor *Deus revelatus*, máskor *Deus absconditus*. Ő mindkettő egyszerre: így „történik”, és így lesz elbeszélhető. Létének e kettős megtapasztalása adja gyakorta az elbeszélések – a hitről szóló történetek – dinamikáját.

Izraelnek meglehetősen nehéz dolga volt: ragaszkodnia kellett Isten láthatatlan, elérhetetlen voltahoz, ugyanakkor mégis közelinek kellett őt gondolnia: hiszen ki tud hinni egy távoli, absztrakt, érzéketlen istenben? Az alapkérdés az ószövetségi szentírók számára tehát többé-kevésbé valahogyan így fogalmazódott meg: Hogyan lesz Isten „mindenhatóságában” mégis útítárrás?

A babiloni fogságban vált mindez éles kérdéssé: Miként lehet magunkkal hozni/vinni egy „monoteisztikus” Istent, aki mindenütt jelenvaló, aki az egész föld Királya? Egyáltalán összehangolható-e ez a két szemléletmód?¹⁴⁴ Ahhoz, hogy erre a kérdésre megkíséreljünk választ adni, fontos, hogy végiggondoljuk, hogyan tükröződnek az úton lét nomád tapasztalatai Izrael hitében. Izrael egy olyan Istent tud maga mellett, aki nem csupán omnipotens Ura, sorsának alakítója, hanem maga is részese a történetének.

¹⁴¹ RICOEUR 1995, 17–18. Ricoeur mindehhez még hozzáteszi: „A bibliai dokumentumokban megfogalmazódó hitvallás módját közvetlenül meghatározzák azok a beszédformák, amelyekben a hitvallás kifejeződik. (...) Az elbeszélő formához tehát nem rendelhető hozzá akármilyen teológia, hanem csakis az a teológia, amely Jahvét mint nagy szabadtítót ünnepli. (...) A közlés formája minden esetben minősíti azt, ami közli magát.” (Uo.17–18.)

¹⁴² Uo. 17.

¹⁴³ RAD 2000–2001, 1: 105.

¹⁴⁴ Babilonban a Kr. e. 5. században érkezünk el a monoteizmus kialakulásának korszakához, amely elsősorban Deutero-Ézsaiás szövegeiben artikulálódik (45,8; 45,6.21; 48,12). Lásd többek között: SCHMIDT 1994; MÜLLER 2002; OEMING–SCHMID 2003. Izrael formálódó fogsági teológiájában ekkor talán így vetődhetett föl a probléma: JHWH egyedülisége és mindenütt jelenvalósága megakadályoz minket abban, hogy magunkkal vigyük őt mindenhová. Érdekes módon épp az idegenben, a templomtól távol születik meg ez a koncepció, amely JHWH-t a korábbi, nomád karakterjegyeitől lényegében megfosztja, és univerzális jelenlétének hangsúlyozásával (pl. Ézs 40,22.28) jobbra kiiktatja a teológiai reflexiókból az együtt vándorlás mozzanatát. Ez a teológiai látásmód – meg kell, hogy mondjuk – amennyivel „több”, annival „kevesebb” is.

II. Lépések

Mottók

„Vándor: nincs előtted kitaposott ösvény. Lépted nyomán lesz ösvénnyé a tér.”

Antonio Machado

„Túl tágas és izgalmas hely a világ ahhoz, hogy egyetlen helyen legyünk otthon benne, ha ugyan mi vagyunk otthon valahol, s nem az otthon van bennünk, amit kicsomagolunk hol itt, hol ott, többé vagy kevésbé.”

Parti Nagy Lajos

6. Kezdetben voltak a nomádok?

6. 1. Az Ószövetség és a nomádok emlékezete

Az úton lét egzisztenciális tapasztalata Izrael számára hitben járásának, istenkapcsolatának vándorélményével is összekapcsolódik. A hit a bizalom vándorútja: ez a hit az úton járás „nomád” tapasztalában fejlődik, gazdagodik az együtt átélt egzisztenciális élmények és történések nyomán.

Ennek a vándoréletnek és a hozzá kapcsolódó hittapasztalatoknak a bibliai hagyományban erős lenyomata van. Izrael kezdeteinek emlékezete Genézis és Exodus könyveiben ilyen nomád gyökerekre mutat. Itt olyan történetekkel találkozunk, amelyek úgy mutatják be a néppé formálódás folyamatát individuumokhoz, családokhoz, klánokhoz kötődő eseményeken keresztül, mint egy konstans úton létet, vándorlást egyik helyről a másikra.

Az ősszülők nemzedékeinek szerkesztett, kanonikus hagyománya – bár tudva lévően fogsági, illetve fogság utáni eredetű¹⁴⁵ – úgy állítja elénk a föld és a nagy néppé válás kettős ígéréteinek megvalósulását Ábrahámától kezdődően, az egymást követő nemzedékek sorában, mint amely vándorló életformájukhoz kötődve bontakozik ki. A bibliai kronológia szerinti, ezt követő „etapban” az Egyiptomból menekülő „exoduscsoport” pedig migráns kényszermunkásokból állt, akik hosszú időn át vándoroltak a pusztában mint nomád pásztorok, míg végül elérkeztek Kánaán hegyvidéki területeire.

Régóta foglalkoztatja az Ószövetséggel foglalkozó kutatókat, hogy milyen mértékben számolhatunk a bibliai elbeszélések mögött a nomád létforma emlékeinek valós lenyomatával. Hitelesnek tekinthető-e az a kép, amelyet a Tóra első két könyvének narratívái tárnak elénk erről a „letűnt világról”? Egyáltalán kiket tekinthetünk az ószövetségi hagyomány alapján nomádoknak? És vajon egybe-vág-e az a kép, amelyet a Szentírás történetei tárnak elénk azzal, amely az ókori Kelet tárgyi leleteiből és szövegemlékeiből megmutatkozik?

Nomádoknak nevezzük azokat az állandó lakhellyel, számottevő birtokkal, ingatlanvagyonnal nem rendelkező, állandóan vagy az esztendő nagy részében sátorban lakó állattenyésztőket, akik alkalmasint az állattartás mellett kiegészítő tevékenységként földműveléssel, kézművességgel is foglalkoznak, illetve bizonyos szintű kereskedelmi kapcsolatokban is érintettek.¹⁴⁶ Ez a meglehetősen tág definíció azt jelzi, hogy a nomádizmus valójában a vándorlás létformájához kötődő komplex jelenség.

¹⁴⁵ E témához lásd a következő tanulmánykötetet: MILLARD–WISEMAN 1980.

¹⁴⁶ E tekintetben mindenképp a cserekereskedelemre kell gondolnunk, mivel a pénzforgalom a hétköznapi életben csak jóval később, a Kr. e. 1. évezredtől kezdett elterjedni Szíria-Palesztina térségében, azzal összefüggésben, hogy a városok egyre inkább a gazdasági tranzakciók és adminisztrációs ügyintézés központjaivá váltak. Kezdetben csupán a társadalom felsőbb rétegei voltak abban a helyzetben, hogy be tudjanak kapcsolódni a pénzgazdálkodás, pénzforgalom folyamatába, a Kr. e. 6. századra ez azonban már általános gyakorlattá vált. Lásd NEU 1992, 38; KNAUF 1994, 42–43.

Gazdasági lehetőségek, ökológiai viszonyok, a törzsi szerveződés foka vagy éppen a családszerkezet sajátosságai befolyásolták, hogy az ókori Kelet egyes térségeiben a Kr. e. 3–2. évezred során milyen megjelenési formája alakult ki ennek a szociológiai „rendszernek”.

Érdekes, hogy a bibliai héber nyelvben hiányzik a nomádokat, a nomádizmust jól körülhatároló kifejezés. A „jövevény” (גר) szó még őrzi az eredeti jelentéstartalmat az ideiglenes tartózkodásra vonatkozóan, ám ez a kifejezés az Ószövetségben elsősorban olyan személyt jelöl, aki egy már letelepült életformában élő családi közösségbe, klánba integrálódott vagy éppen folyamatban van a betagozódása.¹⁴⁷

A letelepült életformához kötődő ige a ישב, amely főnévi alakban egy adott település lakóját jelöli.¹⁴⁸ Gen 37,1 e két életformát együtt említi: „Jákób is azon a földön lakott (ישב), ahol apja jövevény (מגורי אביר) volt Kánaán földjén.” Ebből a szövegből kiviláglik a szentíró koncepciója, miszerint a három egymást követő ősatya élete a letelepedés folyamatának egyes lépcsőfokait jeleníti meg. Jákób már lényegében otthonának tekinthette azt a földet, ahol Ábrahám jövevényként élt.

A vándorló életformát az Ószövetség elsősorban a „pásztor” (רעה) gyűjtőfogalommal írja le, amely az ehhez az életmódhoz kapcsolható alapvető foglalkozás.¹⁴⁹ Ez azonban több mint csupán munkakör: éppen a Genézis narratívái árulkodnak arról, hogy a pásztorkénti identitás, vagyis az adott személy karakterét meghatározó életszemlélet is lehet. József kitanulja otthon a pásztorkénti mesterséget, hogy azután majd egy egész birodalmat pásztorkodjon, beleértve a saját családját is. Nem is beszélve Ámósról, aki öntudatosan kijelenti Amacjának: „Nem vagyok én próféta, sem prófétatanítvány. Pásztor vagyok én, és fűgét termeszték.” (Ám 7,14)

Hasonlóan az Ószövetséghez, az ókori Kelet írott dokumentumaiban sem találunk egyetlen konkrét megnevezést, terminológiát erre a szociológiai jelenségre. Sokkal inkább jellemző az, hogy az egyes vándorló törzsi csoportok nevei rögzülnek az ókori Kelet írott dokumentumaiban: ezeket az elnevezéseket (pl. szutuk,¹⁵⁰ hapiruk¹⁵¹) azután gyakran egymás szinonimájaként is használják.

Maga a „nomád” mint életformára utaló kifejezés görög eredetű; többek között Hérodotosz nevezi így a vándorló pásztorkat.¹⁵² Mindez azt mutatja, hogy nyelvi síkon is meglehetősen összetett és szerteágazó képet mutat a vándorló létmódot folytató népcsoportok világa. Napjainkban a „beduin” kifejezés terjedt el széles körben, amely a Közel-Keleten és Afrika régióiban élő különféle nomád népcsoportok „gyűjtőfogalmává” vált. A „baduwi”, többes számban „badawin” arab szó, amely ’pusztalaktó’, a ’puszta emberét’ jelenti.¹⁵³

Mielőtt a nomádizmus karakterjegyeivel foglalkoznánk, és sorra vennénk a jelenségnek a bibliai Izraelhez is kötődő aspektusait, tekintsük át a történeti hátteret!

6. 2. Nomádok, vándorok az ókori Keleten

6. 2. 1. Városállamok hanyatlása

Szíria-Palesztina területén a korai bronzkorban (Kr. e. 3–2. évezred) virágzó, gazdaságilag erős városállamok a Kr. e. 2. ezredév közepén fokozatosan hanyatlásnak indultak. A középső bronzkor első ré-

¹⁴⁷ Lásd ZEHNDER 2009.

¹⁴⁸ GESENIUS 1987–2013, 2: 504–506.

¹⁴⁹ A רעה elsősorban juh- vagy kecskepásztort jelöl, ám a szarvasmarha-tenyésztéssel kapcsolatban is használatos a kifejezés. Lásd WALLIS 1993; GESENIUS 1987–2013, 5: 566–576.

¹⁵⁰ A szutukkal kapcsolatban lásd SNELL 2005, 135–136.

¹⁵¹ A hapirokról még szó lesz a 6. 2. 2. fejezetben.

¹⁵² LEMCHE 1994, 587.

¹⁵³ VAUX 1961, 3.

szében (Kr. 2200–2000) majd a késő bronzkorban (Kr. e. 1550–1200) is megfigyelhető az urbánus kultúra erőteljes visszafejlődése.¹⁵⁴

A középső bronzkor elején bekövetkező változás Palesztina városi kultúrájában teljes tabula rasát teremt. Régészeti feltárások és egyes írásos emlékek is bizonyítják, hogy az addig folyamatosan fejlődő városi kultúráknak, szociológiai szerveződéseknek nyomuk vész; több térségben is elnéptelenednek és majdhogynem anarchiába süllyednek az addig népességüket és gazdasági erejüket tekintve erős társadalmak. A kánaáni városkirályságok területén nomád-félnomád életmódú csoportok jelennek meg.

A középső bronzkorban (II. periódus, Kr. e. 2000–1500) újra föllendül a városiasodás folyamata, Egyiptom is nagyobb politikai, gazdasági befolyásra tesz szert Palesztinában. A nemzetközi kereskedelem erősödése nyomán a kánaáni városállamok újra megerősödnek.

A második krízisidőszak a késő bronzkor végén következik be. Míg a Kr. e. 13. század közepén még a három nagy birodalom: Egyiptom, a Hettita Birodalom és Asszíria határozták meg az ókori Kelet történeti és gazdasági folyamatait, alig egy fél évszázaddal később, Kr. e. 1200 körül ezek a hatalmas birodalmak már csupán önmaguk árnyékai.¹⁵⁵

II. Ramszesz halála után (Kr. e. 1212) Egyiptom nagybirodalmi státusza, politikai, gazdasági ereje hanyatlásnak indul; a perifériákon, így Kánaán területén lévő városállamokban is egyre gyengül a befolyása. Mitanni királyságában is regressziót figyelhetünk meg: a hettita fennhatóság leváltja a hurri etnikum által uralt Mittanni hegemoniáját. Ám a Hettita újbirodalom is összeomlik végül Kr. e. 1200 körül.¹⁵⁶

A visszaesésnek ezt az ókori Kelet térségében, a „termékeny félhold” számos területén megfigyelhető jelenségét – amely egy huzamosabb ideig tartó, a szétbomlás és újbóli regenerálódás periódusai között „hullámzó” folyamat volt – a múlt század ’30-as éveiben napvilágot látott amorrita-elmélettel magyarázták.¹⁵⁷ E hipotézis szerint nagyrészt egy erőteljes nomád népvándorlás nyomán kialakuló politikai, szociológiai, gazdasági konfliktusok okozták a közel-keleti társadalmak krízisét, a városállamok, kultúrák pusztulását. E modell értelmében Kánaán földjén Izrael létrejötté is e keletről nyugat felé tartó nomád csoportok egy nagyobb vándorlási hulláma hatásának tudható be.¹⁵⁸

Az „amorriták” kifejezés onnan ered, hogy bizonyos mezopotámiai írásos források *amurrú*-nak, vagyis „nyugati vidéknek” nevezik a Mezopotámiától a Földközi-tenger partvidékéig húzódó területeket, és ennek kapcsán az itt élőket is. Az „amurru” gyűjtőfogalom olyan törzsi közösségeket foglal

¹⁵⁴ A krízis – átalakulás – újjászerveződés folyamatában a markáns pontokat jelöli ki a kronológiai korszakolás: a korai és középső bronzkor közötti átmeneti időszakot és a középső és késő bronzkor határmezsgyéjét. Ezek az időszakok a társadalmi, gazdasági hanyatlás periódusai. Mindkét hanyatlási periódus háttérében egy-egy hosszan tartó aszályidőszak nyomán kialakult krízishelyzetet (éhínség, gazdasági válság, migráció, politikai-társadalmi anarchia) feltételeznek a kutatók. Lásd többek között: THOMPSON 1992, 181–193; ISSAR–ZOHAR 2007, 134–167. Megfigyelhető, hogy nem csupán Palesztina területén, de Egyiptomban és Mezopotámiában is hasonló szociológiai változások következtek be.

¹⁵⁵ Ezt az időszakot vizsgálja DREWS 1993; lásd még KŐSZEGHY 2014, 103–115; FRITZ 1990, 15–16.

¹⁵⁶ LEMCHE 1996, 147–148; KUHRT 2005, 127–140, 155–170; ISSAR–ZOHAR 2007, 160–162.

¹⁵⁷ Az „amurru”-kal és az amorrita-elmélettel kapcsolatban lásd többek között: MENDENHALL 1992, 199–202; KNAUF 1994, 87, 94–96, 127, 186; NEU 1992, 35–37; KLENGEL 1985, 138–139, 52–54, 146–147; TUBB 2005, 18, 45.

¹⁵⁸ Az amorrita-elmélet szerint – amelynek egyik jeles képviselője F. Delitzsch volt –, ez a vándorlási hullám nagyjából egybevág az ószövetségi kronológiával Genézis–Királyok 2. könyve sematikus rendje szerint (lásd 1Kor 6,1). Így Jákób és fiai a Kr. e. 19. században mentek le Egyiptomba, az idegen hikszoszok uralma idején, és nagyjából a 15–14. században számolhatunk Izrael létrejöttével Kánaán területén. Lásd DELITZSCH 1887; újabban, némileg modifikált változatban: HERMANN 1973. Az elméletet azonban az Ószövetség más genealógiai adatai – így pl. az egyiptomi tartózkodás időintervallumára vonatkozó megjegyzés Gen 15,13-ban – nem támasztják alá. Az is tény, hogy egyetlen bibliai szöveg sem említi az ósatyákat az amorritákkal együtt, hanem csak az arámiakkal hozza őket kapcsolatba (Deut 26,5). Természetesen az is nagy kérdés, miként voltak képesek a pátriárkák ilyen nagy távolságokat megtenni vándorlásaik során. Az amorrita-elmélet napjainkra mindenesetre meghaladottá vált; lásd MILLER–HAYES 2003, 67–68.

magába, amelyek rabló, portyázó létformájuk miatt állandó veszélyforrást jelentettek Mezopotámia városokban, falvakban élő népessége számára, elsősorban is a nyugati határvidéken.¹⁵⁹

Az „amurru” név különböző variánsait egyiptomi szövegekben, valamint az Ószövetségben is megtaláljuk (pl. Józs 13,4). Egyiptomi dokumentumok alapján úgy tűnik, hogy „Amurru” név alatt egy, a Földközi-tenger keleti partvidékének északi részén létrejött kis királyságról is szó lehet, amelyet a bibliai utalások a Kánaán területén élő „emóriakként” említenek, a kánaániak, hettiták, perizziek, jebúsziai és hivviek társaságában.¹⁶⁰ A valószínűleg Észak-Szíriában lokalizálható „Amurru országa” Kr. e. 1200 körül – úgy tűnik –, áldozatul esett a tengeri népek beáramlásának, ugyanakkor asszír források ezt a területet továbbra is ezen a néven tartják számon.¹⁶¹

A középső bronzkor idején elkezdődött deurbanizációs folyamat csak a késő bronzkor (Kr. e. 1550–1200) legvégén fordul meg, majd a korai vaskorban kap újra lendületet a városiasodás. Kánaán területén a késő bronzkorból származó leletek sok település erőszakos lerombolását mutatják, e tény háttérben részben a városkirályságok egymás közötti rivalizálásából fakadó konfliktusok, részben az egyiptomi Újbirodalom fáraóinak (19–20. dinasztia) palesztinai hadjáratai állnak.¹⁶²

Ebben az időszakban a kánaáni városkirályságok még egyiptomi fennhatóság alatt álltak, és ez a politikai-gazdasági kontroll bizonyára nem erősítette az urbánus társadalmakon belüli konszolidációs folyamatokat, sőt inkább elmélyítette a vezető réteg és a többséget alkotó, egyre jobban elszegényedő lakosság közötti szakadékot. Ugyanakkor az sem kizárható, hogy egy-egy vándorló népcsoport betörése okozhatta bizonyos települések és lakóik vesztét.

Emellett erre az időszakra esik a „tengeri népek” beáramlása is Szíria-Palesztina területeire. E hajózó népeket az ószövetségi hagyományban általában egy gyűjtőfogalommal jelölik: ők a *kittim* (ciprusiak) körébe tartozó törzsek, akik Genézis könyvének Nőé-geneológiája (Gen 10,4) alapján Jáván, vagyis a görögök ősének leszármazottai.¹⁶³ Az Égei-tenger térségében Mykéné központtal létrejött, főként kereskedelmi téren jelentős tengeri „impérium” (*thalassokratia*) az égei-tengeri szigeteket, Kis-Ázsia nyugati régióját, Krétát, Ciprust foglalta magába.¹⁶⁴

Ez az ökonómiai-politikai rendszer Kr. e. 1200 körül összeomlott, óriási gazdasági krízist generálva. A nagy szárazság és a nyomában támadt éhínség miatt a Hettita Birodalom is végnapjaihoz érkezett.¹⁶⁵ A tengeri népek közül sokan éppen itt, a Földközi-tenger keleti partjának térségeiben keresettek új, letelepedésre alkalmas területeket, de fokozatos előrenyomulásukat az egyiptomiak elő-ázsiai

¹⁵⁹ A Kr. e. 3. évezred végén az Ur III. dinasztia királyai az amurruk miatti fenyegetés okán óriási védőfal építésébe kezdtek. KLENGEL 1985, 49–57. Klengel azt is megemlíti, hogy a Mari királyi palota archívumának feltárása nyomán a Kr. e. 18. századból származó dokumentumok e „nyugati népek” körébe tartozó egyes nomád csoportokat külön is megemlítenek: a hanániakat, jaminiakat és a szutukat. Uo. 58–77.

¹⁶⁰ A honfoglalás kapcsán gyakran találkozunk a Tórában és Józsué könyvében azzal a felsorolással, amely általában hat „kiűzendő” népet említ: kánaániak, hettiták, emóriak, hivviek, perizziek, jebúsziai (Ex 3,8; 13,5; Józs 11,3). Ugyanakkor Gen 15,19–21-ben, az Ábrahámnak szóló ígéret e hat népcsoport mellett még másokat is ide sorol: a refáikat, girgásiakat, kenizzieket. Arról, hogy kik is voltak ezek a népek, a kutatók véleménye erősen megoszlik. Lásd e kérdéskörhöz: MARGALITH 1994; ISHIDA 1979, 461–490; WILLIAMSON 2000; NADAV 2005.

¹⁶¹ FRITZ 1996, 72; KLENGEL 1965.

¹⁶² III. Tuthmosis fáraó Kr. e. 1468-ban szíriai-palesztinai városállamok ellen vonul föl, ezt a hadjáratát még tizenhat követi. FRITZ 1996, 67.

¹⁶³ BAKER 1992, 93; MARGALITH 1994. „Kittim” neve előkerül Num 24,24-ben is, ahol arról olvasunk, hogy hajós népként egy időben Assúrt fenyegették. Kittimet a bibliai hagyomány Ciprussal azonosítja többek között Ézs 23,2b.12-ben, Jer 2,10-ben, Ez 27,6-ban. Elképzelhető, hogy a Ciprus szigetének déli partvidékén fekvő Kition nevű városról kapta a nevét az ószövetségi tradícióban, ám általános értelemben véve mindenekelőtt görögöt jelent. Érdekes, hogy a qumráni iratok is használják a nevet, itt azonban a Kittim már a gyűlölt rómaiakat jelöli. FLUSSER 2007.

¹⁶⁴ A Palesztina területén „gyökeret vert” tengeri népek eredetéről, többek között a filiszteusokról, valamint a hozzájuk kötődő régészeti leletanyagról jó áttekintést nyújt: NOORT 1994.

¹⁶⁵ KŐSZEGHY 2014, 105–107.

tartományaik határán sikeresen föltartóztatták.¹⁶⁶ Egyes törzsi közösségeknek a „tengeri népek” közül sikerült végül a Földközi tenger partvidékén fokozatosan dél-délkelet felé húzódnuk. Ilyenek voltak a filiszteusok (az egyiptomi források *peleset* néven említik őket), akik a Kr. e. 1200 után a part menti síkság meggyengült, helyenként elnéptelenedett városaiban (Gáza, Askelon, Asdód, Ekrón, Gát) telepedtek meg, és csakhamar politikai tényezővé váltak e területen.¹⁶⁷

6. 2. 2. A hegyvidékek nomádjai

A késő bronzkor végén, Palesztina partvidéki és síksági területén hosszú ideig létező városi kultúra visszafejlődésével párhuzamosan, több, kisebb település jött létre a hegyvidék térségben, amely egészen eddig „senki földjének” számított. A népesség tehát egyre inkább az alföld régiója helyett a magasabban fekvő területeken koncentráldott.

Ennek a súlypont-átrendeződésnek a háttérben valószínűleg az egyiptomi befolyás alatt álló, egymással konkuráló városállamok gazdasági „ellehetetlenedése” is ott húzódik. Mindenesetre a hegyvidéki területeken szociológiai szempontból sajátos összetételű népesség jött létre, amelybe elvándorolt városlakók, földművesek, „legelőváltó” pásztorok és nomád törzsi csoportok tartoztak bele.

Palesztina hegyvidéki területén a Kr. e. 2. évezred második felében megjelenő nomád csoportok közül egyiptomi források a *sasu* (*sh3s.w*) törzseket említik kiemelten, mint amelyeknek szállásterülete a Sínai-félszigeten, a szír-arab sivatag észak-nyugati régióján át egészen az Orontes folyónál fekvő Kádesig húzódott. Ez a népes nomád népcsoport az Egyiptom ellen lázadó városállamok szövetségeseiként a birodalom ellenségévé vált, akiket előszeretettel ejtettek fogságba hadjárataik során a fáraók.

Mint a „sivatag lakóit” igen negatív megítélés alá helyezték őket kiszámíthatatlanságuk, kontrollálhatatlan vándorlásaik, helyenként anarchiát okozó lázadásaik, továbbá a kereskedelmi forgalmat is fenyegető jelenlétük miatt.¹⁶⁸ Annak a ténynek a háttérben, mely szerint Palesztina hegyvidéki területein a késő bronzkorban a falvak, kisebb települések száma jelentősen nőtt, ugyanakkor az alacsonyabban fekvő vidékeken a településkép minőségileg visszafejlődött, valószínűleg e nomád csoportok szociológiaiailag szervezetlenebb jelenléte áll.

Egyes egyiptomi írásos emlékek – így például III. Amenhotep helységnév-listája a núbiai Söleb/Szoleb-ből – a „*sasu-jahu*” (*sh3s.w jhw3*) nomádok földjét említik, amelyet valószínűleg a Sínai-félsziget északi térségében, Palesztinától dél-keletre, Midján területén lokalizálhatunk. Nem világos azonban, hogy e bizonyos *jhw3* név egy bizonyos helységet, régiót, hegyet, egy ide kötődő istenséget vagy esetleg egy legendás hőst jelölhet.¹⁶⁹

A *sasuk* mellett egy másik szociológiai csoportról is szót kell ejtenünk, amelynek valószínűleg szintén része volt a későbbi Izrael kialakulásának hosszú folyamatában. Az akkád nyelven, agyagtáblákra írt ékírásos *Amarna-levelek* (Kr. e. 15. sz. vége, 14. sz. eleje) Mitanni, Hatti valamint a szíriai palesztinai városkirályságok vezetői, megbízott egyiptomi hivatalnokai és az egyiptomi uralkodók

¹⁶⁶ III. Ramszesz Medinet-Habuban álló halotti templomának felirata azt sugallja, hogy Egyiptom Kr. e. 1180-ban egy meglehetősen nagy „tengeri nép” invázióval szembesült. A beszámoló értelmében – „természetesen” – a Nílus-deltánál győzelmet arattak e csoportok fölött, és Palesztina felé fordították vissza őket. LEMCHE 1996, 149; Magyar fordításban: MILLER–HAYES 2003, 79; PRITCHARD 1969, 262–263.

¹⁶⁷ KLENGEL 1985, 80–81; LEMCHE 1996, 147–149; DONNER 1984, 42. A kutatók nagy része szerint valószínűleg III. Ramszesz és utóda telepítették le a filiszteusokat.

¹⁶⁸ Lásd részletesebben: KNAUF 1994, 64, 103–105; PRITCHARD 1969, 247, 254, 259.

¹⁶⁹ DONNER 1984, 101; LEMCHE 1996, 67.

közötti élénk levelezésbe engednek betekintést.¹⁷⁰ Ezekben gyakran tűnik föl egy vándor népcsoportot jelölő elnevezés: az *apiru/hapiru* kifejezés.

Abdi-Ĥepa, Jeruzsálem királya Egyiptomba küldött levelében például arra inti a fáraót, hogy vigyázzon a földjére. A „hapiruk” a király valamennyi földjét kifosztják; jó lenne íjászcsoportokat küldeni ellenük.¹⁷¹ Ezek a levelek a „hapiru” megnevezést általános értelemben használják mindazokra a különféle csoportokra, személyekre (például zsoldosokra, (rab)szolgákra, hadifoglyokra, menekültekre, migránsokra és lázadókra), akik kiterjedt földrajzi területen és egy viszonylag hosszú időszakban a társadalom perifériáján éltek, nehezen meghatározható társadalmi csoportként.

Az 1888-ban felfedezett amarnai lelet nyomán napvilágot látott a „hapiru-elmélet”, amelynek értelmében Izrael eredete ilyen, Egyiptomban kényszermunkára fogott, törvényen kívüliek csoportjához köthető. A „héber” (עִבְרִי) és a „hapiru” szavak közötti hasonlóság¹⁷² arra a kijelentésre ragadott egyes kutatókat, hogy az Exodus könyvében említett, a raktárvárosokat építő és a Józsué által Kánaánba benyomuló héberek valójában „hapiruk” voltak.

Ez az elmélet leginkább ott kérdőjeleződik meg, hogy a „hapiru” kifejezés a forrásokban sehol nem etnikai, nemzetiségi csoportot, hanem egy kontúrjait tekintve időben és térben nehezen behatárolható társadalmi réteget jelöl.¹⁷³ E különféle csoportokat magába ölelő szociológiai kategória esetében a hagyományos nomád életforma csak részben és csupán addig feltételezhető, amíg Ázsiából nyugatra, Egyiptom felé tartó törzsi csoportokként látjuk őket.

E „helyi nomádok” kis távolságokat bejáró, jelentéktelenebb migrációja mellett az ókori Keleten nagyobb léptékű mozgásokra is felfigyelhetünk ebben az időszakban. Az amurruk nyugatra áramlása után, a Kr. e. 2. évezred végén és az első évezred elején egy következő nagyobb vándorlási hullám indul el keletről nyugatra: ezek a törzsi csoportok az *arámok* kifejezés alatt foghatók egybe. Már a Kr. e. 14. században mezopotámiai feliratok említik az *ahlamúkat*, akik a hettiták és asszírok közötti kommunikációs kapcsolatokat időről időre alaposan megnehezítették, lévén, hogy a területeiken táboroztak és vonultak át.¹⁷⁴ Az asszír királynak: I. Tiglatpilézernak később több hadjáratot is kellett szerveznie az arámok ellen.¹⁷⁵ Az arám törzsek letelepült életformára való áttérése vándorlásuk folyamatában viszonylag hosszú időt vett igénybe, hiszen csak fokozatosan találták meg a maguk számára azt az „ideális” területet a Közel-Keleten, ahol végérvényesen letelepedhettek. Mivel Szíria térségében a Kr. e. 2. évezred végén meggyengült a politikai hatalom, és lényegében összeomlott a Hettita Birodalom, így könnyedén benyomulhattak ide a vándorló törzsek. Ezt tekinthetjük az „arám honfoglalásnak”, amely valószínűleg a Kr. e. 12–11. században ment végbe. Ezt a folyamatot katalizálta még a „tengeri népek” beáramlása is Szíria területére az Égei-tenger térségéből.

A Kr. e. 12–11. századra tehát a Közel-Kelet térképén jelentős átrendeződések történtek. Az északi térségben, Szíriában, a Hettita Birodalom helyén mindenekelőtt az arámok törzsei telepedtek meg, Kánaán nyugati, tengerparti vidékén a tengeri népek egyes csoportjai, elsősorban is a filiszteu-

¹⁷⁰ Az „Amarna-levelek” elnevezés onnan ered, hogy az Aton-kultuszt autoriter módon bevezető reformfáraó: IV. Amenhotep/Ehnaton, III. Amenhotep fia Ahet Atont tette meg székhelyeül. E város neve: „Aton horizontja”, Amarnaként is ismert. Ebben a gyűjteményben nemcsak Ehnaton levelei vannak; az eretnek fáraó az új fővárosba elődeinek iratanyagát is magával vitte. Lásd RAINEY–SCHNIEDEWIND 2015; KÁKOSY 1998, 141–151.

¹⁷¹ PRITCHARD 1969, 487–488; magyarul: MILLER–HAYES 2003, 65.

¹⁷² Az utóbbi időkben az etimológiai kapcsolatot már eléggé vitatják. Lásd LEMCHE 1996, 142–143; DONNER 1984, 70.

¹⁷³ MILLER–HAYES 2003, 66; LEMCHE 1996, 142. A „Papyrus Anastasy” VI (PRITCHARD 1969, 259) olyan szíriai-palesztinai csoportokat említ, amelyek az éhínség elől egyiptomba menekültek. MILLER–HAYES 2003, 74.

¹⁷⁴ Nincs okunk kételkedni abban, hogy a két elnevezés ugyanarra a népcsoportra utalhat. Az *ahlamú* kifejezés, a *saszu*hoz hasonlóan valószínűleg nomádot, barbárt jelentett. Lásd I. Tiglatpilézer hadjárata Szíriába: PRITCHARD 1969, 275; MILLER–HAYES 2003, 80; SNELL 2005, 135–137.

¹⁷⁵ KLENGEL 1985, 77–86.

sok. A déli, sivatagosabb területeken viszont továbbra is különböző nomád, legelőváltó törzsek vándoroltak, amelyek Palesztina hegyvidéki régiójáig is eljutottak.

6. 3. Nomád életforma: a centrum és periféria kölcsönhatása

Ahogy már említettük, az ókori Keleten a nomádok életformája elsősorban kisállattartáshoz, juh- és kecsketenyésztéshez kötődött, amely a legelőváltást, az állatoknak az évszakok adottságaihoz kötődő terelését jelentette. Az esős évszakban a pásztorok a kultúrterületek peremvidékein, a „periférián” legeltetnek, elsősorban a magasabban fekvő régiókban; a száraz évszakban viszont jóval közelebb húzódnak a megművelt térségekhez, a „centrumokhoz”. A falusi közösségekhez kötődő állattartók évszakonkénti ritmusban történő vándorlását, legelőváltását a szociológiai kutatások terén a „transzhumantáció” szakkifejezéssel írják le.¹⁷⁶

A transzhumantáció jelenségéhez hozzákapcsolhatunk néhány ószövetségi szöveget is, amelyek evidenciákként szolgálhatnak a téli és nyári legelőváltás ókori közel-keleti gyakorlatához. József és testvérei Sikem és Dótán közelében legeltetnek, mialatt Jákób, az apjuk Hebrónban marad (Gen 37,12–17). Nábál egy tehetős ember, aki Máón térségében lakik, ám szolgálai a Kármel-hegynél őrzik a nyáját (1Sám 25). Jób könyvének prózai kerettörténetében (Jób 1,1–3; 42,12–17) pedig arról értesülünk, hogy a gazdag farmer: Jób óriási nyáját szolgálai gondozzák, majd amikor a sorozatos csapások történnek, ők adnak hírt az állatok elhajtásáról és pusztulásáról. Jób a történet végén – rehabilitációja nyomán – kétszer akkora nyájra és még hatalmasabb gazdagságra tesz majd szert.

A szíriai-arab sivatag csapadékviszonya, ezzel összefüggésben legelőterületeinek minősége is jóval kedvezőbb volt még ebben az időszakban, így több nomád pásztortörzset is el tudott tartani a termőterületek körül húzódó sztyepperégió. A nomád közösségek mindennapi vízszükségletüket kutak, források által biztosítják maguknak, ezek „birtoklásért” olykor vére menő küzdelmet folytatnak egymással a szomszédos, rivális csoportok (lásd Gen 26,12–35).

A víz értékessége és a kutak limitált vízhozama miatt az állattartó népcsoportok számára nem célszerű túl nagy területeken szétszóródva pásztorkodni. Ugyanakkor ezekkel az állatokkal – valamint teherhordó szamaraikkal, ökreikkel – nagyobb távolságokra nem is tudnak elvándorolni, szemben a tevéket tartó nomád törzsekkel. A nyáj terelése a felmálházott jószágokkal egyébként is viszonylag lassú haladást tesz csak lehetővé. Éppen emiatt ezek a népcsoportok könnyű és egyszerűen felferhető sátrakat használnak, és mobilitásuk jellegéből következően csak a legszükségesebb birtoktárgyakkal rendelkeznek.¹⁷⁷

A késő bronzkor és a korai vaskor határán, vagyis abban az időszakban, amikor a korai Izrael létrejötté valószínűsíthető, a centrum és a periféria dinamikus egymásra hatásának lehetünk tanúi. Ez a folyamat a periféria felől indul el, tehát az elsődlegesen nem letelepült életformát folytató népcsoportok által „lakott” területek felől.

A földműves paraszti réteg és a városok lakossága – vagyis a centrum – folyamatos vonzást gyakorol a peremvidékek nomádjaira; akik emiatt szintén folyamatosan törnek előre a kultúrterületek felé, illetve szívrognak be oda. Ez a jelenség bár időben hosszan elhúzódó, mégis dinamikus történelemnek mondható, hiszen különféle szociológiai kölcsönhatással, egymás közötti éles konfliktushelyzetekkel is számolniuk kell a centrum és periféria e „képviselőinek”.

¹⁷⁶ KNAUF 1994, 34; FRITZ 1996, 106–107, 114; CRIBB 1991, 18–19; SHINAN–ZAKOVITCH 2012, 206–212.

¹⁷⁷ A nomádok életformájával kapcsolatban lásd KLENGEL 1985, 146–201; LEVY 1995, 282–398; ZWICKEL 2013, 117–125; SEALE 1974.

Az is majdnem biztosra vehető, hogy a nomádok nem választották a letelepült életformát szabadon, saját akaratukból, csak abban az esetben, ha a külső körülmények kényszerítették őket erre.¹⁷⁸ Tudunk arról, hogy a városi közösségek nyomást gyakoroltak nomád csoportokra, és korlátozták mozgásterüket. Ám az a megállapítás, hogy a nomád törzsek kivétel nélkül erőszakos hódítók voltak, és céljuk mindenáron a letelepedés volt – pontosabban az urbánus kultúra értékeinek agresszív megszerzése –, nem állja meg a helyét. A régészeti kutatások leletanyagai alapján is azt kell mondanunk, hogy ezt a hiedelmet ma már teljesen megcáfolták.¹⁷⁹

Tisztán nomád társadalmak ritkán alakultak ki az ókori Közel-Keleten. A megművelt területek peremvidékein lakó nomadizáló csoportok: az amálekíták, midjániak, izmaeliták és arabok – hogy csupán néhányat említsünk az Ószövetségből is ismert csoportok közül – szoros kapcsolatban álltak a falvak népességével; e tény miatt is helyesebb, ha esetükben inkább „szeminomád” törzsekről beszélünk.

A nomád csoportok és a letelepült közösségek között nem volt éles elkülönülés, a kontúrok elmosódtak voltak. Ugyanígy a falusiak és a városiak létformája között sem létezett merev határ. A korábbi gyakorlat, miszerint három társadalmi csoportot szokás megkülönböztetni az ókori Kelet társadalmában: nomádokat, parasztokat és városiakat, mára tarthatatlanná vált. A korabeli szocioökonómiai és szociokulturális folyamatok rekonstrukciós célú vizsgálata azt mutatja, hogy ezek az „életformák” átjárhatók voltak, a tevékenységi formák között nem találunk éles határokat.

A kisállattartó nomádok szimbiotikus kapcsolatban voltak a földművelőkkel, és gyakran maguk is folytattak ilyen tevékenységeket. Valószínű, hogy gyakran nem tisztán kisállattartó pásztorok csoportjai voltak, hanem kézművesek, iparosok is tartoztak körükbe. Érdekes adalékul szolgál ehhez egy ószövetségi textus: Gen 4,20–22 együtt említi Lámekkel kapcsolatban a pásztorok és kovácsok foglalkozásait. 4,20 értelmében Káin leszármazottai között ott van Jábál, aki a sátorlakók és állattenyésztő pásztorok ősatyja.¹⁸⁰

Éppen e miatt a folyamatos érintkezés, kölcsönhatás miatt az ókori Kelet nomádjai összetett létformájú, sokszínű közösségeket alkottak, és jól alkalmazkodtak mindenkor környezetük gazdasági, kulturális, politikai viszonyaihoz. Ez a rugalmasság jellemezte minden bizonnyal a későbbi Izraelt alkotó törzsi csoportosulásokat is.

A letelepült életformát folytató népesség gyakran gyanakodva, olykor egyenesen gyűlölködve nézte a környezetében megjelenő vándorló csoportokat: jelenlétük minden bizonnyal fenyegetést jelentett a biztonságos falusi-városi lét számára, destabilizálva a társadalmi viszonyokat. Horst Klengel nomádokról írt könyvében részletesen tárgyalja a letelepültek védekezési módjait, így például a településeket, sőt egyes nagyobb régiókat övező falak, védelmi vonalak építésének gyakorlatát.¹⁸¹

¹⁷⁸ Ernst Axel Knauf így fogalmaz: „Der Übergang von einer extensiven Viehwirtschaft zu intensiver Landwirtschaft bringt eine beträchtliche Erhöhung der Wochenarbeitszeit mit sich und ist darum ansich nicht attraktiv. Seßhaft wird die Stammesaristokratie der Nomaden, die sich als Handelsherren in Städten oder Grundherren auf dem Land niederläßt: aber hier geht es um die Verwandlung von Geld im Kapital.” KNAUF 1994, 65.

¹⁷⁹ Lásd FINKELSTEIN–SILBERMANN 2003, 335–344; HERZOG 1998, 83–85; SZUCHMAN 2009.

¹⁸⁰ RÓZSA 2002, 193–194; TOWNER 2001, 66–67. Az is fölöttébb érdekes Gen 4 hagyományában, hogy a „bűnbeesése” után Isten ítéleteként kóborlóvá, vándorlóvá lett Káin Nód földjén mégis letelepedett, és várost épített ott. Az, hogy egy gyilkos az első város megalapítója, a bibliai szerző antiurbánus vélekedését mutathatja. ALTER 1996, 19.

¹⁸¹ Mezopotámiában például a III. Uri dinasztia idején épült egy „országvédő fal”, amelyet a források sumér Mardu-falnak neveztek, és kb. 280 km hosszan húzódott délről északi irányba. Egyiptomban, a Nílus-deltánál is épült egy fal, amely az ország termőterületét védte a Sínai-félsziget nomád csoportjainak betörtései elől. KLENGEL 1985, 49–54.

6. 4. A nomád létformára utaló nyomok az Ószövetség szöveghagyományában

Morris Seale *The Desert Bible* című könyvében azt vizsgálja, hogy az Ószövetség miként reflektál a nomád életmódra, és milyen szöveglenyomatai maradtak ennek a világnak a már letelepült életformában élő Izrael írásban rögzült hagyományában.¹⁸² Seale megállapítja, hogy az Ószövetség régebbi dokumentumai gazdag illusztrációval szolgálhatnak erről a nomád időszakról, jóllehet egzakt, minden részletre kiterjedő leírást és „korrajzot” hiába keresünk a szövegekben. Ami viszont fölöttébb érdekes: több olyan héber kifejezés, szókapcsolat is élénk kerühet, amelyek jelentése mögött a nomád-félnomád életforma egy-egy jellegzetessége, sajátos gondolatvilága sejlik föl.¹⁸³

Amint azt már korábban érintettük, az Ószövetség hagyományában többé-kevésbé jól megfigyelhetjük a letelepült életformára való átmenet folyamatát, bár a szövegek többségében inkább csak az erre az időszakra visszatekintő, fiktív utalásokkal, elbeszélésekkel találkozunk. Ennek ellenére azonban ezekben a szövegekben mégis megőrződtek olyan fontos tartalmak, a vándorlás életmódjához kötődő koncepciók és gyakorlatok, amelyekre a későbbi korokban is reflektáltak.

Minden bizonnyal az egyik legfontosabb ilyen nomád „tartalom” és koncepció maga a *sátor* (שֶׁטֶר), a pusztai vándorok hajléka, amely a nomád-félnomád létforma alapvető és szükséges eszköze. Az Ószövetség szövegei kétféle sáortípusról tesznek említést. Az egyik egy kerek alaprajzú, szóttésből összeállított sátor: a „qubba” (Zsolt 19,5; 104,2; Ézs 40,22), külön kialakított bejárattal. A másik típus az úgynevezett fekete sátor (lásd *Kédár sátrai* – Énekek 1,5), amely négyzet alaprajzú volt, és fekete kecskeszőrből szőtt sátorlapokból állt. Ez a típus széles körben elterjedt az ókori Keleten, így a Negev térségében is.

Az ókori Kelet nomádjai által használatos sátrak rekonstrukciójához jó támpontot nyújt a ma Palesztinában élő beduinok sátra. Megfigyelhetjük, hogy a sátorban szigorú rend uralkodott, a férfi és a női (háló)részt egymástól jól elkülönítették. A sátor méretét, alapterületét, formáját a benne tartózkodók igényeihez, a munkavégzés jellegéhez és a mobilitás fokához igazították és optimalizálták.¹⁸⁴

Ugyanakkor ez a sátor magának a vándorló életmódnak a jelképe is: a flexibilitás és ideiglenesség metaforája. A sátor oltalom a puszta világában, biztonságot jelent a szél, a homokviharok, a hideg és a hőség elől. Ez a nélkülözhetetlen eszköz a minimális stabilitás érzését nyújtja az ideiglenesség, a folyamatos változások, fenyegetések között. A sátor tehát a bizonytalanságot, emellett, átvitt értelemben, az élet törékenységét is kifejezheti.¹⁸⁵ Ézs 38,12-ben Ezékiás júdai király így sóhajt fel, halálos beteg: „*Hajlékomat lebontják, mint a pásztorok sátrát.*”

A Genézis könyvének összülőkkel kapcsolatos narratívái gyakran említik az ősatyák sátrát: 13,3 Ábrám szálláshelyére, 13,5 Lót sátraira utal; 18,1 szerint három idegen érkezik Ábrahámnak a Mamré tölgyesében álló hajlékához; 26,25-ben Izsák Beérsebában veri föl a sátrát, azon a helyen, ahol Isten megjelent neki; 31,33 pedig arról tesz említést, hogy Lábán sátorról sátorra kutatja Jákóbot, aki családjával együtt elment tőle.¹⁸⁶

¹⁸² SEALE 1974.

¹⁸³ Uo. 3–4. Seale elemzéseiben a LXX-ban megőrzött régebbi héber szöveghagyományokkal, ókori közel-keleti irodalmi forrásokkal, valamint ókori és kora középkori arab/beduin szövegelemekkel is összeveti a héber Biblia masszoréta szövegeit és a bennük föllelhető, nomád életformára vonatkozó koncepciókat, utalásokat.

¹⁸⁴ STAUBLI 2011, 1198–1202; GÖRG 2011, 1203–1204.

¹⁸⁵ VAUX 1961, 13.

¹⁸⁶ Zsid 11,9-ben egy fölöttébb érdekes értelmezéssel találkozunk Ábrahámmal kapcsolatban: „*Hit által költözött át az ígéret földjére, mint idegenbe, és sátrokban lakott Izsákkal és Jákóbbal, ugyanannak az ígéretnek az örököseivel. Mert várta azt a várost, amelynek szilárd alapja van, amelynek tervezője és alkotója az Isten.*” A sátorozó ősatyák várakozásaiban tehát egy olyan város képe jelenik meg, amelyet Isten hoz létre, és amely szilárd, biztonságot nyújtó, akárcsak maga a hit. A letelepült életformára való áttérés ilyen módon komoly teológiai értelmet is nyer.

Jákóbbal kapcsolatban egy érdekes megjegyzést találunk Gen 33,17–19-ben; ez a textus két külön hagyományanyag határát, jobban mondva összedolgozását jelzi.¹⁸⁷ Az Ézsauval való kibékülés után Jákób Szukkót felé indult, és „*ott épített magának házat (בית), jószágának pedig lombokból árnyékvetőt (סכה) készített.*” (17. v.) Ez a vers egy etiológia, amely Szukkót település nevének magyarázatát adja, ám nem tudhatjuk bizonyosan, hogy egy „sátorfaluról” vagy házakból álló településről lehet-e szó. A „Szukkót” szó egyébként lombsátrat is jelent az őszi betakarítás ünnepének összefüggésében.

A szentíró nyomatékosan jelzi ebben a versben, hogy Jákób itt házban lakik. A következő versekben viszont az ősatyát már Sikem városának határában találjuk, amint táborot ütött (חנה) a várossal szemben. A 19. vers ehhez még azt is hozzáteszi, hogy a Hamór fiaitól vett mezőn verte föl a sátrát (נטה אהל). Úgy tűnik, a két forrás kétféle elképzelést tár elénk Jákób életformájával kapcsolatban. Bár a 17. vers értelmében az ősatya letelepedik, azért a Jákób-narratíva további történetei szerint az ősatya előtt még hosszú vándorlások állnak: először Bételbe, majd Migdal-Éderen túlra, onnan Hebrónba megy az apjához; végül pedig kivándorol Józsefhez, Egyiptomba.

Exodus és Numeri narratívái nem hagynak kétséget afelől, hogy az úton lét legfontosabb kelléke a sátor. A pusztai vándorlás időszakát végső soron a sátorverés és sátorbontás állandó ismétlődése fémjelzi.¹⁸⁸ Izrael népe számára minden bizonnyal ezért lesz magától értetődő JHWH jelenlétét is a sátor szimbólumához kapcsolni.

A sátor mint a nomádok, félnomádok szálláshelyének, lakóhelyének elnevezése „túlélte a saját korát” a bibliai szövegekben. Állandó szókapcsolatokban vagy éppen metaforaként a későbbi időkben továbbra is használatban maradt. A letelepedés után, Dávid korából is fennmaradt például ez a szólásmondás Izrael körében: „*Nincs semmi közünk Dávidhoz, semmi örökségünk Isai fiával! Sátrába térjen minden izráeli!*” (2Sám 20,1, vö. 1Kir 12,16) Egy másik, Dávidhoz kötődő elbeszélésben a hettita Úriás pedig így nyilatkozik az őt hazahívó Dávidnak a filiszteusokkal folytatott harc közben: „*A láda, meg Izráel és Júda sátrakban laknak; az én uram, Jóáb és uramnak a szolgálói pedig a nyílt mezőn táboroznak. Hogyan mehetnék akkor én haza?*” (2Sám 11,11)

A sátor kifejezés – minden bizonnyal a vándorlástapasztalatok nyomán – természetesen teológiai tartalommal is telítődött: Izrael körében Isten hajlékát sátorszentélyként fogták föl. Exodus 26-ban olvashatjuk a „hajlék” megépítésére vonatkozó rendelkezéseket: a bibliai szerző következetesen a מִשְׁכַּן kifejezést használja, amely a שָׁכַן (sátorozni, tartózkodni) ige particípiuma.¹⁸⁹

Ex 33,7-ben ugyanakkor egy érdekes hagyománnyal találkozunk. Az aranyborjúeset után alapvetően megváltozik JHWH és Izrael kapcsolata, és ezt a távolságtartó, hűvös viszonyt jelezni is kell: „*Mózes pedig fogta a sátrát (אהל), és a táboron (מחנה) kívül állította fel, messze a tábortól, és kijelentés sátrának (אהל מועד) nevezte el. És mindenkinek, aki az URat kereste, ki kellett mennie a kijelentés sátrához, a táboron kívülre.*”¹⁹⁰ Érdekes módon Ex 40,34-ben együtt szerepel a két kifejezés: „*Ekkor beborította a felhő a kijelentés sátrát (אהל מועד), és az ÚR dicsősége betöltötte a hajlékot (משכן).*”

¹⁸⁷ Gen 33,18–34,31 szövegösszegegyése a Jákób-ciklus egy önálló epizódja, a Sikem-Dina elbeszélés; a kutatók többsége egy régi törzsi hagyomány emlékezetét sejt a történet mögött. Lásd FRETHEIM 1994, 576–577; SCHARBERT 1986, 225–226; WESTERMANN 1989, 643–644, 651–654. A témához lásd még: SCHOLZ 2001; BADER 2006.

¹⁸⁸ Lásd Ex 16,16; Num 19,14.

¹⁸⁹ A tabernákulumról, sátorszentélyről lásd CHILDS 1974, 537–543; 550–552.

¹⁹⁰ Ez a „kijelentés sátra” kifejezés meglehetősen előkészítetlenül kerül elénk már Ex 27,21-ben, mielőtt még Mózes kivinné a táboron kívülre. Ex 33-ban történő említése ugyanakkor a hagyományok összerendezettségének kérdését is fölveti, hiszen majd csak Ex 36-ban olvasunk arról, hogy elkészült a sátor, a „hajlék” (משכן). E szövegen kívül az alábbi igehelyek említik még a „kijelentés sátrát” Exodus könyvében: 28,43; 29,4.10.11.30.32.42.44; 30,16.18.20.26; 31,7; 35,21; 38,8.30; 39,32.40; 40,2.6.7.12.22.24.26.29.30.32.34.35. A „kijelentés sátra” elnevezés a P-hagyományanyaghoz köthető. Erről a témakörrel jó áttekintést ad KAWASHIMA 2006, 226–257.

A Tórában tehát két koncepciót látunk egymáshoz kapcsolódni a sátorszentélyre vonatkozóan. Minden bizonnyal ezek az írott hagyományok feltételezik már a jeruzsálemi templom meglétét, illetve ahhoz igazodnak; ez különösen is az Ex 26-ban meghatározott sátorméretből tűnik ki, amely részben arányosnak látszik a salomoni templom méreteivel.¹⁹¹ A történet íve szerint az istentiszteletnek a vándorlási időszak alatti „mobilitását” felváltja majd a helyhez/hegyhez kötött kultusz. A monarchia időszakára lassan stabilizálódnak a politikai erőviszonyok, és ezzel a folyamattal párhuzamosan a vallásgyakorlat keretei is rögzülnek. Az Exodus-narratívában bemutatott sátorszentély a Sion hegyén álló templom teológiai és metaforikus jelentősége egymással teljesen összecseng.¹⁹²

Miután Salamon fölépítette a templomot, és szilárd kőfalak között folytak az istentiszteletek, kultuszi cselekmények, JHWH háza (בית יהוה) Izrael körében a centrumot, az élet közepét testesítette meg.¹⁹³ A perifériáról – a vidéki településekről – az ünnepek alkalmával zarándokok indultak a központ felé. A centrumnak ez a vonzása erősen lecsapódott az ószövetségi hagyományokban, elsősorban is a Sion-teológiában, amely a legplasztikusabban a Sion-zsoltárokból tárul elénk.¹⁹⁴

A templom (היכל) és szentély (קודש) kifejezések mellett, amelyek az „ÚR háza” szókapcsolat szinonimáinak tekinthetők, azért a „sátor” fogalmának használata sem kopott el teljesen. Zsolt 15,1-ben ezt olvassuk: „URam, ki lehet sátrádnak vendége, ki tartózkodhat szent hegyeden?”¹⁹⁵

Egy különleges szövegre figyelhetünk föl Ézsaiás könyvében, a jeruzsálemi templommal kapcsolatban: „Nézd a Siont, ünnepeink városát! Szemeid meglátják Jeruzsálemet, a nyugalom hajlékát. A sátrat, amelyet nem bontanak le, cövekeit nem húzzák ki soha, és egy kötele sem szakad el, mert dicsőséges lesz ott az ÚR.” (Ézs 33,20–21a) Érdekes módon a pusztai vándorlás időszakának sátorszimbóluma és a hozzá kapcsolódó tradíció a templommal összefüggésben is megjelenik. Isten háza egy olyan hajlék, amely már nem az ideiglenességhez és a folyamatosan változó körülményekhez alkalmazkodó hit- és istenkapcsolatot, hanem az állandóságot és JHWH konstans jelenlétének biztonságát testesíti meg Izrael számára.¹⁹⁶ A szentíró a sátor képével azt is kifejezésre juttatja, hogy a pusztában megélt hittapasztalatok beépülhetnek az intézményesült kultuszgyakorlatba.

A sátor mellett a másik alapvető, elengedhetetlen kísérője a nomádok mindennapjainak a *bot*, amely igazi „multifunkcionális” munkaeszköz.¹⁹⁷ Támaszul szolgál, ha a vándor léptei elnehezednek, vagy szeretne megpihenni; jól használható az ösvények, csapások megtisztításához, járhatóvá tételéhez. Vállra fektetve teherhordáshoz, batyu cipeléséhez használatos; fölbe, homokba szúrva pedig ár-

¹⁹¹ Ex 26-ban olvashatunk a szent sátor méreteiről, 1Kír 6-ban a temploméról. 1Krón 3 igazodik a Királyok könyvének adataihoz az alapterületét illetően. Lásd FRIEDMAN 1992, 298; FRITZ 1977; CHYUTIN 2006.

¹⁹² Érdekes módon a Krónikák könyvének koncepciójában mintha a kettő kombinációját látnánk: 2Krón 5,5 szerint a tabernákulum a templom épületében kapott helyet. FRIEDMAN 1992, 298.

¹⁹³ Lásd CHILDS 1974, 540; LEVENSON 1984; ZWICKEL 1999.

¹⁹⁴ Lásd erről a témáról: OLLENBURGER 1987; PREUB 1992, 41–55 (§ 8); KÖRTING 2006; JANOWSKI 1992, 247–280; HOPPE 2000; POULSEN 2015.

¹⁹⁵ Lásd még Zsolt 27,5; 61,5.

¹⁹⁶ Lásd WILDBERGER 1982, 1318; OSWALT 1986, 603–604. A Sion-teológia is előszeretettel nyúl ehhez a sátor tematikához. Zsolt 78,60-ban például azt olvassuk, hogy JHWH „elvetette sílói lakhelyét, sátrát, amelyben az emberek között lakott”. Néhány verssel később a szentíró így folytatja: „József sátrát megvetette, nem Efraim törzsét választotta, Júda törzsét választotta ki, a Sion hegyét, mert azt szereti. Magasra építette szentélyét, akár az eget, örök alapot vetett neki, akár a földnek.” (Zsolt 78,67–69) Ez a teológiai látásmód azt hangsúlyozza, hogy Isten hajléka, sátra az emberek között marad: ezt a gondolatot viszi tovább az Újszövetség is. (lásd Jel 21,3) Ugyanakkor Lk 16,9-ben és a levelekben (2Kor 5,1.4; 2Pt 1,13–14) megjelenik az „örök hajlék” képe is, amely az ember földi sátrának kontrasztjaként a teljességet, az Istennel való konstans együttélést fejezi ki.

¹⁹⁷ A bot ószövetségi előfordulásával, használatával kapcsolatban jó áttekintést nyújt: PADUTHOTTU 2004.

nyékoláshoz. Segítség lehet a tűzgyújtásban, forrásvíz keresésében vagy mély víz megmérésénél, és nem utolsósorban, szükség esetén fegyverként is szolgál (2Sám 23,21).¹⁹⁸

A folyamatos vándorlás alatt a legrosszabb, ami történhet az emberrel, ha járásában lesz korlátozott, a lábán sérül meg, vagy ha jártányi ereje sincs. Éppen ezért alapvető jelentőségű, hogy ott legyen keze ügyében a botja – akár „megelőzés céljából” is. Egyébként a zsoltáros is jól ismeri ezt a helyzetet: „*Bárcsak ne nevetnének rajtam, ha lábam meginog – gondoltam –, ne lennének dölyfösek velem szemben! Hiszen már közel vagyok az eleséshez, szüntelenül gyötör a fájdalom.*” (Zsolt 38,17–18)

A 23. zsoltárban ugyanakkor ezt olvassuk: „*Vesszöd és botod megvigasztal engem.*” „Klasszikus” félreértelmezése ennek a versnek, amikor a botot elsősorban büntetőeszköznek tekintik. Ám a bibliai idők pásztorai nem a nyáj mögött, hanem elöl haladtak, és a botjukkal jelezték az utat, a helyes irányt. Éppen emiatt, a zsoltáros számára biztonságot jelent a tudat, hogy számíthat JHWH útmutatására, segítségére az orientálódásához.

Mózes botja külön fejezetet érdemelne, ám most legyen elég annyit megjegyeznünk, hogy vezetői funkciójához rendelődik hozzá, amely alapvetően a pásztor feladatkörhöz kötődik az Exodus-narratívákban. Mózes elhívását követő felkészítése során JHWH megtanítja őt, hogy miként lehet csodát lehet tenni ezzel a bottal, amellyel ilyen módon igazolható Mózes küldetése és személyének hitelessége (Ex 4,2.17).

A kivonulás eseményének elbeszélésében is szerepe lesz a botnak; az Ex 14-ben egybefűzött csodás átkelésre vonatkozó hagyományok egyike Mózes pálcájának tulajdonítja a tenger kettényílását. A bot a pusztai vándorlás során is előkerül majd: mégpedig a kősziklából való vízfakasztás története említi, amelyet Ex 17-ben és Num 20-ban is olvashatunk.

Morris S. Seale *The Desert Bible* című könyvében még jó néhány érdekes nyelvi fordulatra, motívumra hívja fel a figyelmet: ezek azt jelzik, hogy a nomád életforma emléknymai megőrződtek bizonyos ószövetségi textusokban. Zsolt 139,3-ban például ezt olvassuk: „*Szemmel tartod járásomat és pihenésemet, gondod van minden utamra.*” Seale értelmezésében az itt használt két héber kifejezés: a vándorlás (אָרָה) és a pihenés (רָבַע) adják valójában a nomád életmód alapvető dinamikáját. A második főnév helyes fordítása Seale szerint „spring encampment”, vagyis ’tavaszi táborhely’, ’legelőhely’.¹⁹⁹

Egy másik szöveg: Num 23,10 fordításánál – Seale szerint – figyelembe kellene venni a vándorló életmód sajátosságait. Ezt olvassuk ebben a versben: „*Ki számolhatja meg Jákóbot – hiszen annyian vannak, mint a porszemek – és Izráelnek csak a negyedét is?*” Seale azt magyarázza, hogy a „negyed” (רָבַע): a nomád életforma éves ciklusának egy eleme: így, ebben a kontextusban tavaszi sátorhelyet jelenthet.²⁰⁰

A „por” említése – akárcsak az Ábrahámnak és Jákóbnak adott áldásban a homok- és porszemek (Gen 22,17; 28,14) – a hatalomra és az erőfölényre utal. Éppen ezért Seale így fordítja ezt az igeverset: „*Who can count the dust (raised by the marching hordes) of Jacob, or number of Israel’s spring encampments?*”

Seale a derék felövezésének gyakorlatára is kitér könyvében. A felövezés héber szava a חָגָר, amellyel többek között 2Kir 4,29-ben, Zsolt 45,3-ban, Deut 1,41-ben, Ez 7,18-ban találkozunk.²⁰¹ A pusztai vándornépek alapvető öltözete a felsőruha vagy köpeny volt, amely egy négyzet alaprajzú

¹⁹⁸ SEALE 1974, 80.

¹⁹⁹ Uo. 77–78. Az אָרָה ige jelentéstartalmával kapcsolatban lásd GESENIUS 1987–2013, 1: 97–98; A רָבַע kifejezéssel kapcsolatban lásd UO 2009, 1215–1216.

²⁰⁰ SEALE 1974, 78–79. „In the desert the size of an army or herd of animals is measured by the dust it raises.” Uo. 79.

²⁰¹ Illés történetében, 1Kir 18,46-ban – hapax legomenonként – egy másik igével is találkozunk, amelyet felövezésként fordíthatunk: ez a שָׁנַם. Lásd GESENIUS 1987–2013, 6: 1395.

szóttes. Ez a felsőruha éjszaka takaróként szolgált.²⁰² Futáshoz (lásd 1Kir 18,46), gyors mozgás vagy nagy erőt igénylő fizikai munka esetén a hosszú kaftán két első szárnyát betűrték az övbe. Ilyen módon zsebet is ki lehetett alakítani, például élelmiszer, fegyver cipelésére (1Kir 2,5). Ennek a felövezésmozdulatnak széles konnotációja van a bibliai hagyományban: jelzi a készenlétet, az elszánt-ságot, a feladat felvállalását (lásd pl. 2Kir 4,29; Jób 38,3; 40,2.7; Jer 1,17).

Bár az Ószövetség gazdag hagyományában nem találunk kimerítő, pontos leírást, csupán utalásokat, megjegyzéseket a nomád-félnomád létformával kapcsolatban, a bibliai szerzők számára mégis fontosnak látszik, hogy egyértelművé tegyék: Izrael közösségének kulturális és vallási gyökerei ebbe a – nem is annyira letűnt – világba érnek le.

A vándorok, ideiglenességben élők tapasztalatainak lenyomatai többet jelentenek pusztán történeti örökségnél. Azt jelzik, hogy Izrael népének az idők során fontossá vált az úton lét közösségi, történeti és spirituális tapasztalatainak megőrzése. Éppen emiatt számolhat azzal, hogy ez az emlékezetmunka ébren tartja majd az érzékenységet, amellyel a jövevények, bujdosók, számkivetettek felé fordulhat.

Mindez pedig elvezet egy élhető, szolidáris kapcsolatokra épülő közösséghez, amely JHWH áldásaira alapozza jövőjét, amint az a 65. zsoltárban is költői igényességgel megfogalmazódik. A zsoltáros így dicséri JHWH-t: „Megkoronázod az évet javaiddal, és nyomaidon bőség fakad.” (65,12) Ebben a hálaadó imádságban egységes képbe olvad a nomád-félnomád és a letelepült életforma: a legelők és a gabonaföldek, a földművelők és a pásztorok együtt „ujjonganak és énekelnek” (65,10–14).²⁰³

6. 5. Nomádok Izrael látókörében

Az Ószövetség hagyományában a midjániták, amálekíták és izmáeliták kapták meg a vándorló, „nomád” jelzőt, amelyhez elsősorban negatív megítélés kapcsolódott a bibliai Izrael részéről. E népek nomád életformájához Izrael közössége a vadság, kiszámíthatatlanság, öntörvényűség és agresszivitás tapasztalatait társította; magára nézve veszélyesnek tartotta őket, a velük való kapcsolatot pedig igen kockázatosnak tekintette. A következőkben e három népcsoporttal foglalkozunk röviden.

Midjával kapcsolatban a Pentateuchosz és a Bírak könyve szolgál némi információval. Gen 25,1–6 értelmében Midján Ábrahám második feleségétől: Ketúrától származó fiai közé tartozik. Ebből a szövegből azt is megtudjuk, hogy az ősatya örökség helyett nekik csupán ajándékokat adott, és még életében egy „keleti országba” távolította el őket Izsák mellől.²⁰⁴ A midjániakat tehát Izrael rokon népnek tekinti, akivel, mint vándorló törzssel a korai időkben érintkezett.

Exodus könyvében, 2,15–22-ben ez a kapcsolat egy másik szinten is megerősítést nyer: Mózes az egyiptomi férfi megölése után délre menekül, és a Hóreb/Sínai-hegy közelében, a midjániak földjére érkezik. Itt Midján papjának pásztora lesz, aki feleségül adja hozzá egyik leányát.

Bár a Tóra Mózesrel összefüggésben – elsősorban apósa, a midjánita Jetró/Reuél miatt – Midján szerepét alapvetően pozitívan értékeli, a karavánszerűen vándorló – és kereskedő (Gen 37,28.36) – csoport összes további említése az Ótestamentumban ellenérzésektől fűtött kijelentés.²⁰⁵ A két népcsoport meglehetősen ambivalens kapcsolatát jól érzékelteti Num 10,29–32, ahol egy konfliktusról

²⁰² A felsőruhából luxusnak számított kettőt tartani. Péld 31,21 azonban már a letelepült életformát tükrözi: a módosabb családokban megengedhették maguknak ezt a „fényűzést”. Így a derék asszony háza népét meleg ruhába öltözteti: szó szerint az áll itt, hogy kétrétegű ruhába burkolja (**בָּבֵרֵךְ** ' D).

²⁰³ GOLDINGAY 2007, 272–284.

²⁰⁴ Ábrahám mindenét Izsáknak adta, ezzel elsőszülötti státuszba emelte őt. A szöveg megjegyzése, miszerint keletre („keleti országba”) számúzi Ketúrától született fiait, párhuzamos gondolat Gen 21,9–21 narratívájával, Hágár és Izmael elűzésének történetével. Lásd HAMILTON 1995, 167; WESTERMANN 1989, 485.

²⁰⁵ SPARKS 2009, 12.

olvasunk Mózes és midjáni rokonai között. Jetró nem akarja vállalni a pusztai „idegenvezető” szerepét Izrael vándorlása alatt, inkább visszatér hazájába.

Num 22,4-7-ben pedig már arról értesülünk, hogy Móáb²⁰⁶ vezetői Midjántól kérnek segítséget, látva az országhatáron felsorakozott izraeli törzseket. A retorzió végül nem marad el: először egy izraeli férfi és midjáni asszonyának meggyilkolásával demonstrálják a nép számára, hogy Izraelben nincs helye az idegen kultusz (Baal-Peór) gyakorlatának, vagyis „Móáb lányaival való paráználkodásnak”; majd Num 31,2 szerint Mózes Midján teljes lemészárolására szólítja föl a népet.²⁰⁷

Numeri és Józsué könyvének Midjánra vonatkozó utalásai nem értékelhetők történeti szempontból, azonban az mégis valószínűsíthető, hogy a Genézis és az Exodus tradícióiban megjelenített „jó viszony” a két népcsoport között már a korai időkben felbomlott.²⁰⁸

Gedeon történetében, Bír 6–8-ban – a szerkesztési séma alapján – Izrael fő ellensége Midján lesz. 6,1–6 szerint Izrael törzseinek területére midjániak törtek be, akik emiatt a hegyvidékre vándoroltak előlük, barlangokba húzódtak be. A midjániak tönkretették a mezőgazdasági területeket, jószágaikkal, tevéikkel felvonulva mindent letaroltak, mint a sáskák. Izrael így nagyon elszegényedett miattuk. A leírás egészen élethűen mutatja be az új szállásterületeket kereső nomád csoportok vonulását, esetenként agresszív előrenyomulását, amely bizonyára hitelesnek mondható emléknymódként maradt meg a korai Izrael hagyományában.²⁰⁹

A reakció Izrael részéről e nomádok általi fenyegetésre mindenesetre nem maradhat el: Gedeon háromszáz főre csökkentett seregével menekülésre kényszerítette Midjánt. Izrael törzsei egyesült erővel, szövetséges csapatként üldözték őket, királyaikat pedig Gedeon serege semmisítette meg. A szókapcsolat: „Midján napja” mint Isten ítéletének erőteljes képe és paradigmája Gedeon harca nyomán (Bír 7) a messiási prófécia gondolkörében is gyökeret vert (Ézs 9,3). JHWH győzelme Izrael ellenségei fölött az eljövendő messiási kor nyitánya lesz.²¹⁰

Izrael ősi emlékezetében erősen rögzült a dél felől érkező JHWH hagyománya. Mózes elhívástörténetében, Ex 3-ban pontosan Midján földjén történik ez a találkozás. Debóra éneke, konkrétan Bír 5,4 Széír, Párán mezejét említi, e déli térséget közelebből meghatározva. JHWH ennek értelmében eredendően nomádok lakta területekről „származik”, az ő körükben otthonos.²¹¹

Sparks – jó okkal – úgy véli, hogy éppen emiatt a Midján-szimpátia a bibliai Izraelben valószínűleg ősbibb, mint az antipátia érzése. Izrael régmúlta tekintő emlékezetében a nomád lét pozitívabb megítélés alá esett, amelyben bizonyára a saját eredetkonceptiója is szerepet játszott.²¹²

Az *izmáelitákat* az Ószövetség szorosan hozzákapcsolja a midjániak csoportjához. Például Gen 37-ben két külön hagyomány összedolgozása révén a kútba dobott József mellett mindkét csoport tagjai feltűnnek.²¹³ Jóllehet a József-novella késői, fogság utáni keletkezésű, azonban e népcsoportokkal kapcsolatos régi tradíciókat is megőrizhetett.²¹⁴

²⁰⁶ A Móábbal kapcsolatos ószövetségi hagyományok vizsgálatával foglalkozik: HODOSSY-TAKÁCS 2008.

²⁰⁷ Ezt az „eseményt” Józs 13,21–23 is felidézi Rúben örökségül kapott törzsi területével kapcsolatban.

²⁰⁸ NEU 1992, 113. Neu azt is megjegyzi, hogy az edómi királylistában Gen 36,35-ben említett eset alapján, miszerint Edóm megverte Midjánt Móáb mezején, arra lehet következtetni, hogy Midján egy bizonyos időszakban kontrollja alatt tartotta a szír-arab sivatag peremvidékét, vagyis Móáb és Edóm területét. Ezt Kr. e. 14–13. századból származó egyiptomi források is megerősítik. Uo. 114.

²⁰⁹ SOGGIN 1981, 111–112; WEBB 2012, 222–223.

²¹⁰ A „Midján napja” témához lásd KNAUF 1988; OLIVIER 1981, 143–149.

²¹¹ A téma jó összefoglalását lásd LEUENBERGER 2011, 7–38.

²¹² SPARKS 2009, 15–17.

²¹³ PIRSON 2002, 69–79.

²¹⁴ SPARKS 2009, 18.

Teológiai értelemben fontosabb viszont az az elbeszélés, amely az izmaeliták eredetét Hágár és Ábrahám közös gyermekében, Izmaelben látja. JHWH Hágárnak szóló üzenete szerint Izmael „szilaj ember lesz, akár egy vadzamárr. Kezet emel mindenkire, de őrá is mindenki; nem törődik testvéreivel, úgy választ táborhelyet magának.” (Gen 16,12) Gen 21,20–21 mindehhez még azt is hozzáfűzi, hogy Izmael Párán pusztájában nőtt föl és íjász lett. Ez a „karakterrajz” nem elsősorban az individuumot tartja szem előtt, hanem magára a beduin életformára vonatkozik.

Később Izmael tizenkét fia Gen 25,12–18 értelmében Egyiptomtól keletre, Assúr felé tanyázott, minden bizonnyal a déli területeken pásztorkodó törzsekként. A Kr. e. 9. század közepétől újasszír források harcos „arab” törzsekről beszélnek; ez az elnevezés később reflektált az Ószövetség szövegeiben.²¹⁵

Izrael meglehetősen ellenséges volt négy szomszédja: Móáb, Edóm, Ammón és az amálekíták irányában, mivel ezek erősen fenyegették gazdasági és politikai érdekeit.²¹⁶ A három, területi önállósággal bíró állam mellett Amálék pásztorkodást folytató közösség volt, amely folyamatosan veszélyeztette Izrael déli térségének békéjét is.

Ezen oknál fogva az izmaelita kereskedő csoportokkal való érintkezés viszont, amely gazdasági haszonnal is járt Izrael számára, megerősítette pozícióját a térségben. Sparks megjegyzi, hogy Izraelt arra vezethette a Kr. e. 8. századtól kezdve az asszírokkal szemben e korai arab törzsekkel való koalíciója, valamint jól felfogott gazdasági érdekei, hogy genealógiájában lényegesen szorosabbra fogta velük a rokonságot.²¹⁷

E. Axel Knauf arról ír, hogy az izmaeliták voltak a történelemben az elsők, akik sivatagi hatalomként megjelentek Észak-Arábia középső térségében.²¹⁸ Az izmaeliták törzsi szövetsége, konföderációja az Asszír Birodalom virágkorában vált erőssé: hosszú évszázadokig kontrollálták a karavánutakat az Arab-félszigeten mint tevetartó nomád beduinok és mint az oázisokban lakó törzsi csoportok.

Az amálekíták – amint már hangsúlyoztuk – Izrael pusztai vándorlásának történetében negatív szereplőként jelennek meg. Ex 17,14–16-ben egyenesen arról értesülünk, hogy JHWH Amáléknak még az emlékezetét is kitörli. Mivel „kezet emelt az Úr trónusára”, ez ellen a nép ellen Isten fog harcolni nemzedékről nemzedékre.²¹⁹

Egy meglehetősen homályos vers Debóra énekében (Bír 5,14) azonban azt sejteti, hogy nem volt ez kezdetől fogva így: „Efraim gyökere Amálékban van.” Hogy pontosan mit is jelenthetett ez a kijelentés, ma már nem tudhatjuk; mindenesetre, velük kapcsolatban is érvényes lehet Sparks megállapítása, miszerint a néppé formálódás kezdeti időszakában az izráeliek nem tekintettek még ellenségesen e nomád csoportokra.²²⁰

Amálék, illetve az amálekíták neve nem szerepel Biblián kívüli forrásokban. Genezis 36 genealógiája értelmében Amálék Ézsau Elifáz nevű fiának a fia, aki Timnától, Elifáz második feleségétől született (Gen 36,10–12). A bibliai szerzők – úgy tűnik – a második feleségtől született gyermekek „másodrendű”, az elsőktől markánsan elkülönülő státuszát összefüggésbe hozzák a nomád és a letelepült

²¹⁵ „This may suggest that the Israelites at first referred to the caravan cultures from Arabia as Midianites and than later called them Ishmaelites and Arabs.” SPARKS 2009, 18.

²¹⁶ KARASSZON 2009, 20–39.

²¹⁷ Uo. 19; Lásd még: RETSÖ 2003, 212–234.

²¹⁸ KNAUF 1992, 513–520.

²¹⁹ COATS 1975; SCHMITT 1990; SARNA 1991, 95–96.

²²⁰ SPARKS 2009, 22. Sparks ehhez még hozzáfűzi: „The Israelites did not much care for the nomads, and the nomads they tolerated were mainly those who provided economic or technological services to the Israelites.” Uo. 25. Sparks annak a lehetőségét sem zárja ki, hogy a korai efraimiták eredetileg letelepült amálekíták voltak.

életformában élők közötti különbséggel.²²¹ Amálék és Edóm szoros genealógiai kapcsolatán túl érzékelhető a megkülönböztetés szándéka is: Amálék a Negev térségében, Edóm határvidékén élő népcsoport. Ő az, akivel az Egyiptomból való kivonulás után – mint első ellenféllel – Izrael népe hirtelen szemben találja magát Ex 17,8–16 értelmében.

Az Amálék fölött aratott első győzelem nem volt elegendő a konfliktushelyzet fölszámolásához. Ezt sejteti Ex 17,16-ban JHWH esküje is, miszerint Amálék ellen Isten harcolni fog nemzedékről nemzedékre.²²² A Deuteronomium nyomatékosan inti Izraelt, hogy ha majd otthonra talál az ígéret földjén, ne feledje el e nép ellene elkövetett vétkét: „Töröld el Amáléknek még az emlékét is az ég alól! El ne felejtse!” (Deut 25,17–19)

Num 14,25.43–45-ben arról olvasunk, hogy miután Izrael népe föllázadt Isten ellen – hallva a Kánaánnal kapcsolatos elbizonytalanító híreket – JHWH büntetéseként az ott lakó amálékiek és a kánaániak verték és kergették őket egészen Hormáig.

A Bírak könyvében újra találkozunk Amálék említésével. Bír 3,12–13 Eglónnal, Móáb királyával kapcsolatban megjegyzi, hogy Izrael ellen összeszövetkezett az ammóniakkal és amálékiekkel; majd a Gedeon-narratívában együtt említi Midjánt és Amálékot más keleti törzsekkel (6,4.33; 7,12). Ezek a népcsoportok egymással szövetségbe fenyegették Izrael népét, míg háromszáz fős seregével Gedeon – igaz, ideiglenesen – győzelmet nem aratott fölöttük.²²³

Saul királyságának kezdetén sorozatos győzelmeket arat Ammón, a filiszteusok és a környező népek fölött, és egy stratégiaileg igen jelentős háborút vív Amálékkal is (1Sám 14,47–48; 15,1–9). A szentíró azt is megjegyzi, hogy Isten számon tartotta, hogy miként állta útját Amálék Izraelnek, amikor kijött Egyiptomból. Ezért adta utasításba Saulnak, hogy kíméletlenül mindent és mindenkit el kell pusztítania. A szöveg „Amálék városaként” említi egy települést, amelyet Saulnak le kell rohannia, ez azonban inkább nomádok lakta sátorfalu lehetett (15,5).²²⁴

A csata végén Saul végül nem irtotta ki teljesen a zsákmányul ejtett embereket és javakat, megkímélte Agágot, Amálék királyát, és ezzel megszegte JHWH parancsát, a ׀׀׀ törvényét.²²⁵ Ez a bűne végzetesnek bizonyult; így, ezen a ponton török meg Saul uralkodói karrierje, hogy a helyére végül a feltörekvő rivális: Dávid kerülhessen.

Amálék fölött végleges győzelmet tehát majd Dávid arat. 1Sám 30 beszámol arról, hogy az amálékiek Ciklág városának feldúlása után elhajtották a foglyul ejtett embereket a zsákmánnyal együtt, közöttük Dávid két feleségét is. Dávid megkérdezte az URat: „Üldözzem-e azt a rablócsapatot?” (30,8) Ebből a kérdésből arra következtethetünk, hogy az amálékiek Izrael szemében portyázó, a délvidéken vándorló törzs voltak.²²⁶

A szöveg még azt is megjegyzi, hogy Dávid rajtaütése nyomán a törzsből csupán négyszáz ifjú menekült meg, akik tevékenül elvágattak (30,17). Dávid végül mindenkit kiszabadított Amálék

²²¹ Lásd WEIPPERT 1974, 265–280, 427–433; MATTINGLY 1992, 169–171; www.jewishencyclopedia.com/articles/1351-amalek-amalekites. Bizonyos analógiát találhatunk Amálék családfáját illetően Ábráhámmal és öccsével: Náhórral, akinek szintén volt második feleségük (Gen 22,24; 25,1–2). Ábráhámnak Ketúrától született egyik fia volt Midján, aki Amálékhoz hasonlóan szintén egy pusztai nomád törzs ősatya.

²²² Amálék emlékezete megmarad mint korporatív megtestesülése Izrael mindenkori ellenségének. Cornelis Houtman így ír: „In 17:14–16, the writer seeks to remind the reader of the permanent significance of the battle in the wilderness. He writes in an age when Amalek as a people had already disappeared from the scene and symbolically had become the very personification of the enemy.” HOUTMAN 1996, 371. Lásd még: SARNA 1991, 95–96.

²²³ E témához lásd CHRISHOLM 2013, 249–299; AULD 1989, 257–267.

²²⁴ A Saul-narratívában olvashatjuk a legrészletesebb „tudósításokat” Izraelnek Amálékkal való konfliktusaival kapcsolatban. 1Sám 15,4–5-ben találjuk annak első említését, hogy Izrael behatolt Amálék territóriumába, sőt annak is törzsi központjába. Lásd MATTINGLY 1992, 171.

²²⁵ A *herem* (חרם) teológiai fogalmával és kutatástörténetével kapcsolatban lásd LYONS 2010; LOHFINK 1983, 192–213.

²²⁶ AULD 2011, 339–341; STOLZ 1981, 178–181.

kezéből. Ennek a monarchia idején lezajlott katonai konfliktusnak, amely az elbeszélés szerint Dávid dicsőségének növekedését eredményezte, bizonyára volt már konkrét történeti alapja. Ezzel szemben a pusztai vándorlás és a letelepedés narratívái meglehetősen ellentmondásosak és történetietlenek az amálékiekkel kapcsolatos információk tekintetében; a leírások – igaz, a régmúltba visszavetítve – egy már későbbi helyzetet tükrözhetnek.²²⁷

A nagybirodalom ideje után Amálék – Midjánnal együtt – megszűnt fenyegető tényezővé lenni Júda országrészének a Negevvel határos térségében. Szinte észrevétlenül tűnik el Izrael népének közeléből, még az is lehet, hogy bizonyos csoportjaik egyszerűen beolvadtak a déli törzsek közé. Talán ezt a helyzetet tükrözheti Num 24,20-ban Bálám próféta jövendölése is: „*Népek eleje Amálék, mégis pusztulás a vége.*”²²⁸

Izrael történeti emlékezete azt sugallja, hogy a különböző déli, keleti területekről származó nomád és migráns csoportok a Kánaán térségén belül élő törzsekkel együttesen integrálódtak Izrael népességébe. Ennek a bonyolult folyamatnak konkrét fázisait lehetetlen rekonstruálni. Csupán annyi vehető bizonyosnak, hogy a királyság államformájába lépő Izrael nem egy idealizált, 12 törzset rendszerben egyesítő, mesterséges politikai formáció, hanem sokkal inkább egy dinamikusan formálódó, törzsi, etnikai kapcsolatokkal sűrűn átszőtt szociológiai konglomerátum.

6. 6. Izrael eredete és a nomádok

Napjainkban újraértékelik a nomádizmus karakterjegyeinek „lenyomatait” az Ószövetség hagyományaiban. Egyes bibliai utalásokból arra következtethetünk, hogy az óizraeli kultúra bizonyos vonásaiiban egy korai izraeli törzsi szerveződés maradványai tűnnek föl. Amit eddig a kutatók a hagyományok valóságos nomád elemeinek véltek, ma jobbra a premonarchikus időkből származó, különböző gyökerű törzsi csoportok által hátrahagyott emlékeknek tekinthetők. Ezekbe a törzsi szerveződésekbe bizonyára integrálódhattak nomád létformát folytató csoportok is.

Maxwell Miller és John Hayes megközelítése saját bevallásuk szerint „óvatos és eklektikus kompromisszumos álláspont”. Könyvükben úgy fogalmazzak, hogy „lehetetlen Izrael és Júda eredetének a kritikai szemléletű történetírás elvárásainak megfelelő, ám mégis magabiztos tárgyalása”.²²⁹

A késő bronzkor és kora vaskor időszakában Palesztina területe egyfajta „olvasztótégelynek” számított. Különböző eredetű, életformájú csoportok éltek itt, amelyek egymással különféle alkalmi jellegű politikai és vallási szerveződésekbe tömörültek. Valószínűsíthető, hogy „a későbbi izraeli és júdai királyságok alapját alkotó korai nemzetségek és törzsek ezekből a különféle hátterű és eredetű csoportokból származtak.”²³⁰

Napjainkban két alapvető modellt említhetünk, amelyek a bibliai Izrael eredetével kapcsolatban a kutatók körében elterjedtek. Az egyik elmélet szerint a korai izraeliták eredendően Kánaán területét lakták, és az alacsonyabban fekvő térségek városállamaiból csoportokban vándoroltak a hegyvidékre. Ennek értelmében tehát egy „belső honfoglalásról” beszélhetünk.

Ez a megközelítés először G. Mendenhall hipotézise nyomán vált ismerté. Az ő teóriáját N. K. Gottwald fejlesztette tovább: ő a kánaáni városállamok, illetve Egyiptom befolyásának kontrollja alól

²²⁷ MATTINGLY 1992, 169–171.

²²⁸ Amálék legkésőbbi említésével az ószövetségi hagyományban 1Krn 4,43-ban találkozunk. Itt arról olvashatunk, hogy Amáléknak csak a maradéka maradt fenn Ezékiás király idejére (Kr. e. 8. sz. vége), és ezt a csoportot is legyőzte Simeon törzse Széír területén. Ebből a megjegyzésből az látszik, hogy Amálék története ott végződött, ahol elkezdődött: Edóm területén, ezzel a néppel összekapcsolódva. Uo. 171.

²²⁹ MILLER 2003, 76.

²³⁰ Uo.

a hegyvidékre menekülő, migráns népcsoportokról beszél.²³¹ A másik teória azt hangsúlyozza, hogy Izrael nomád vagy szeminomád pásztorok csoportjaiból jött létre, amelyek vagy kívülről „szivárogtak” be Kánaán területére, vagy már ott éltek a falvak, városok határvidékein.²³²

Bár a két elmélet képviselői közötti vita napjainkban sem dőlt el – és valószínűleg egyhamar nem is fog –, abban konszenzus alakult ki, hogy a Bírak könyvében, de még Józsué könyvében is megőrződtek bizonyos emléknymok a korai Izrael közösségi tapasztalataiból. A vaskor első periódusában Palesztina hegyvidékének populációja között voltak olyan csoportok, amelyek részét képezhették egy úgynevezett Izraelnek mint társadalmi „modalitásnak”. Ezt a korabeli, Biblián kívüli forrás, a Mernemtah sztélé (Kr. e. 1208) Izraelre mint népcsoportra vonatkozó utalása is megerősíti.²³³

A 20. század végéig Izrael geneziséét jobbra – Mendenhall és Gottwald nyomán – a letelepült életformában keresték, és a belső társadalmi átrendeződést valló közelítések határozták meg. Napjainkban azonban egyre inkább hajlanak a kutatók a nomád eredet teóriájára. Természetesen nem a klasszikus elméletek kritikát nélkülöző adaptációjáról, hanem azok modifikált recepcióiról, továbbgondolásáról lehet csak szó. Ahhoz, hogy lássuk, hol tart ma az Izrael eredetét vizsgáló kutatás, célra vezető egy pillantást vetni a kiindulópontra. A 20. század első felében zajló kultúrtörténeti kutatások során különösen nagy jelentőséget tulajdonítottak Izrael nomád eredetének.

Albrecht Alt a Genezis elbeszéléseiben ábrázolt pásztor ősatyákat a nomádizmus egy sajátos formájába sorolható kisállattenyésztő (kizárólag juhot és kecskét tartó) nomádoknak tekintette, akik a pusztai peremvidékein éltek. Ezek a csoportok elsősorban nem militáns nomád törzsek voltak, így nem tudták a városokat, településeket elfoglalni, ezért hosszabb időszak alatt beszivárogtak a gyéribben lakott, hegyvidéki területekre.

Alt Józsué könyvének militáns honfoglalás-elbeszélését Bír 1 „negatív honfoglalás-listájával” összevetve megkérdőjelezte a hódítás-koncepció történeti hitelességét. Teóriáját „Infiltrationsmodell”-nek nevezte el, ennek értelmében a Biblia honfoglalással kapcsolatos meglehetősen diverz képét békés bevándorlasként értelmezte. Alt szerint a későbbi Izraelt alkotó törzsek az ország birtokba vételének során a nomád életformából fokozatosan a letelepült életmódra tértek át, így ez a váltás a társadalmi átalakuláson túl egy jelentős minőségi változást is hozott.²³⁴

A Genezis hagyományának írói és összeállítói – ennyiben talán igazat adhatunk Altnak – Izrael kezdeteit a pásztorok ősatyák világában véli megtalálni: Jákób Gen 30,37–43 értelmében különösen is jól értett a pásztorokhoz, ismerte az állattartás csínját-bínját. Ugyanakkor Ábrahám és Lót is állattartásból éltek, és a legelők szűkössége miatt váltak el egymástól Gen 13 szerint. A fejezet utolsó verse (13,18) arról tudósít, hogy Ábrahám továbbvonult a sátraival, és Mamré tölgyesében telepedett le.

²³¹ MENDENHALL 1962; GOTTWALD 1979. E megközelítés mögött a marxizmus gondolatvilága húzódik meg: Izrael létrejöttének alapja egy parasztlázadásból induló mozgalom, vagyis osztálykonfliktuson alapuló forradalom, amely megingatta a társadalom eddigi viszonyait. Lásd erről SPARKS 2007, 589.

²³² A nomád eredetet vallók között E. F. Albright számít a „klasszikus” szerzőnek, aki a harcok révén bekövetkező honfoglalás modelljét alkotta meg. ALBRIGHT 1939, 11–12; ALBRIGHT 1971. A nomádok békésebb beszivárgásának teóriája Alt nevéhez fűződik. ALT 1953. Napjainkban ennek az Izrael eredetében nomád hátteret feltételező elméletnek újra egyre több képviselője van. Lásd erről SPARKS 2009, 9–26.

²³³ A bronzkor végén, a kánaáni vazallus városkirályságok és az Amarnában székelő egyiptomi uralkodó közötti levelezés dokumentumaiban, az úgynevezett Amarna-levelekben (Kr. e. 15–14. század) ugyanakkor teljesen hiányzik Izrael említése. Ebből arra következtethetünk, hogy egy Izrael néven kialakult törzsi szövetség csak ez után az időszak után, vagyis a 12. század tájékán jöhetett létre. SPARKS 2007, 603.

²³⁴ ALT 1953, 1–78. Martin Noth is a „békés” honfoglalás mellett teszi le a voksot: NOTH 1986, 67–80. Ehhez a kérdéskörhöz lásd még: FRITZ 1996, 106–107.

Az elbeszélő hagyomány viszont Gen 18-ban már úgy láttatja Ábrahámot, mintha inkább letelepült életformát folytatna jómódú gazdaként, akár egy ókori keleti „sejk”.²³⁵ Ez a diszkrepancia az Ábrahám-narratívában mindenesetre szemet szúrhat nekünk, de nem feltétlenül jelenti azt, hogy két egymástól független hagyomány egy nomád és egy letelepült Ábrahám-képet közvetít. Ábrahám, aki jószágai között marhát is tart (Gen 18,7–8), egy olyan autark „helyi nomád” lehetett a szentíró szerint – talán ő is a „sasuk” törzséhez tartozott? –, aki nem rendelkezett állandó lakóhellyel, hanem sátorlakóként (18,1.6.9.10) foglalkozott földműveléssel is, amelyhez igavonó állatokat használt.

Az a látásmód, amely az ősszülők tradíciója mögött Izrael egyértelmű nomád eredetét sejtí, két, a 20. század első felében széles körben elterjedt látásmódra épül. Az egyik ezek közül a vaskor elején lezajló arám népvándorláshoz kapcsolódó elmélet. Ahogy az előbbiekben már említettük, Izrael letelepedése idején, Kr. e. 1200 körül több hullámban nomád törzsek érkeztek keletről, a puszták térségeiből nyugat felé, így Kánaán területére is, hogy ott letelepedjenek. Ez a népvándorlás a sémita arámok népcsoportjának megjelenését hozta magával a Kánaántól északra eső területeken.

Az arámiak Szíria északi térségében városokat alapítottak, és letelepült életformára tértek át. Az elméletet szerint a későbbi Izraelt alkotó csoportok is ezzel a népvándorlási hullámmal érkeztek Kánaán területére. Deut 26,5–6 még őrizheti ennek a vándorlásnak az emlékét: „*Bolyongó arámi volt az őszám, aki lement Egyiptomba...*”²³⁶

A másik megközelítés szerint az ókori Közel-Keleten egy állandó dichotómia, vagyis társadalmi és kulturális feszültség állt fenn a letelepült életformát folytató, falvakban és városokban élő „kultur-népek”, valamint a megművelt területek határára élő vándorló nomád csoportok között. A nomádok csoportjai időről időre betörték vagy beszivárogtak a földművelők területeire, egyes törzsek azután le is telepedtek ott.

E szemléletmód képviselői egy egyenes vonalú fejlődési irányt feltételeznek, amely az archaikusabb nomád létformától a magasabb rendű, állandó lakóhellyel rendelkező közösségek felé mozdult el. Ugyanakkor Horst Klengel is megállapítja: „Ma már nem tartható az a megállapítás, hogy az állattenyésztő nomád életmód a fejlődési folyamat egy szintjét jelenti, amelyen az emberiségnek a korai történelem során szükségszerűen át kellett menni, mielőtt áttért a földművelésre.”²³⁷

E két megközelítés a történeti, etnográfiai kutatás jelenlegi állása értelmében meghaladottnak tekinthető. Ma már sem egy bizonyos „nomád ideál” hangsúlyozása, sem pedig a nomád létformától a letelepedés felé tartó, egyenes vonalú fejlődés gondolata nem tartható. A „nomádizmus” fogalmát korábban eléggé tágan használták, és ez sok, különböző koncepcióhoz, meghatározáshoz vezetett. Ma a szociológiai kutatások az egzaktabb megközelítés igénye miatt igyekeznek jobban körülhatárolni, hogy mit is nevezünk nomádnak.

A definíció leginkább három területre koncentrál: az életformára, a gazdasági funkcióra, valamint a politikai szerveződés formájára; így nomádnak nevezük a nem letelepült életformát folytató, kisélettartó, törzsi szerveződésű szociológiai csoportosulásokat. Ernst A. Knauf rámutat arra, hogy jelenlegi tudásunk szerint e három kritériumnak legelőször az arab tevetartó nomádoknál van írásos nyoma, akik a szíriai-arab sivatag területén tűntek föl a Kr. e. első évezred első felében. Éppen ez a történeti háttér az, amely a bibliai hagyományok alapján is valószínűsíthető. A Kr. e. második és első évez-

²³⁵ A nomád sejkekkel kapcsolatban lásd KLENGEL 1985, 112–127. A sejk arab kifejezés: a törzs, illetve etnikai csoport vezetőjét, tekintélyes idős embert jelöl. A héber nyelvben ennek megfelelője a „vén”: ׀ן. Lásd GESENIUS 1987–2013, 2: 309.

²³⁶ A „kis történeti krédó” – G. von Rad szóhasználatát idézve – arra enged következtetni, hogy Izrael a második évezred végén Szíriában letelepülő arámokkal és az első évezred első felében megjelenő protoarab törzsekkel rokonságban lévőnek tudta magát. Az arám népvándorlásról lásd bővebben: KLENGEL 1985, 77–86.

²³⁷ Uo. 44–45.

red nomádjai tehát túlnyomórészt kisállattartó pásztorok lehettek, hiszen bizonyított, hogy a teve háziasítása csak a második évezred második felében kezdődött meg, amely azután a beduin pásztorok életformájához nélkülözhetetlen volt.²³⁸ A korábbi kutatásokkal ellentétben ma már azt mondhatjuk, hogy ezek a beduin nomád törzsek nem a nomádság történetének végét jelzik, hanem sokkal inkább ennek a hosszú folyamatnak még valahol az elején állnak.²³⁹

Az ősszülők történetei, valamint az exodus és a pusztai vándorlás tradíciója, amint azok a Tóra első két könyvében írásba foglaltattak, nem tekinthetők „helyszíni” beszámolóknak, amelyeket könyvedén alátámaszthatnánk történeti és régészeti bizonyítékokkal. A bibliai hagyomány nem szolgál konkrét történeti információkkal Izrael eredetére vonatkozóan, hiszen a szerzők szándéka első rendben a nemzeti identitás teológiai megalapozása volt.²⁴⁰

Éppen ezért sem célravezető e szövegekhez a modern történettudomány kérdésselvetéseivel és tudományos eszköztárával közelítenünk. Amit viszont megtehetünk: figyelmet szentelünk annak a kérdésnek, hogy miként (milyen eszközökkel) és miért pont ezen a módon „tudósít” az Ószövetség a kezdetekről. Mi a szándéka a szerzőknek azzal, hogy Izrael történeti kezdetét egy bizonyos nomád milió keretében rajzolja meg?²⁴¹

Az Ószövetségben belül Izraelnek ezek az „alapító elbeszélései” a kezdetek valóságát abban az ideiglenesség tapasztalatát hordozó vándor létmódban vélik megtalálni, amely milliók számára közös élmény, évezredek óta újra ismétlődő, a zsigerekbe ivódott életforma.²⁴² A mobilitás szabadsága és a természet adott keretei, szabályai, a vándorlás ritmikusan ismétlődő szakaszai és a kiszámíthatatlanság, a bizalom és a gyanú, a szolidaritás és önérvényesítés: ezek azok a gyakran egymásnak feszülő tényezők, amelyek a nomád pásztortörzsek mindennapjait meghatározzák. Három alapvető jellemzőjét szokták megemlíteni a nomád társadalmi berendezkedésnek: a törzsi szolidaritás, a vendégszeretet (idegenek befogadása) és a vérbosszú intézménye: ezek a sajátos karakterjegyek a letelepült létformára épülő izraeli történelemben és az ehhez kötődő ószövetségi hagyományokban tükröződnek vissza.²⁴³

Egy adott korszakban, az évezredek óta tartó folyamatok közben kimerevedik a kép: ösatyák és családjaik indulnak vándorútra az ígéretek nyomán, majd később elindul egy kis csoport is a megélt szabadulás lendületével és erejével, hogy otthonra találjon. A nomádok hitét azonban ezután sem feledhetik el.

K. L. Sparks találóan állapítja meg, hogy Ábrahám, Izsák, Jákób és József történeteit jobb, ha úgy közelítjük meg, mint amelyek ablakot nyitnak egy késői korban írt „Izrael történetére”, mint ha csupán Izrael korai története portréinak tekintenénk azokat.²⁴⁴ Ennek a megközelítésnek az a nagy előnye, hogy megőrizz minket saját koncepcióink, elképzeléseink Izrael kezdeteinek idejébe történő visz-

²³⁸ FRITZ 1996, 114. A tevetartó nomádokkal kapcsolatban lásd részletesebben: KNAUF 1994, 61–63; KLENGEL 1985, 152–155; illetve BOROWSKI 1998, 112–120.

²³⁹ KNAUF 1994, 60.

²⁴⁰ Azt azonban ennek ellenére kimondhatjuk, hogy a Biblia beszámolója – azaz teológiai interpretációja – Izrael eredetével kapcsolatban hiteles, legfeljebb a történettudomány másként látja a folyamatot, mivel más premisszák alapján dolgozik.

²⁴¹ Alapos vizsgálatát nyújtja a pátriárkahagyomány és a nomád gyökerei témájának THOMPSON 2013.

²⁴² Napjaink nomád népcsoportjainak izgalmas bemutatását olvashatjuk David J. PHILLIPS könyvében: 2001.

²⁴³ R. de Vaux így ír ezzel kapcsolatban: „In the desert, the unit of society must be compact enough to remain mobile, yet strong enough to ensure its own safety; this unit is the tribe. In the desert, an individual who is separated from his own group must be able to count without question on a welcome from the groups through which he passes or which he joins. Anyone may have need of this help; and therefore everyone must give it; this is the basis of the law of hospitality and asylum. Finally, in the desert there is no police force or court of justice with authority over the tribes; consequently, the group as a whole is held responsible for crime, and liable for its punishment – the law of blood-vengeance.” VAUX 1961, 4.

²⁴⁴ SPARKS 2007, 587–614, 587–588.

szavetítésétől, és ugyanakkor megkímél bennünket a nomádizmus jelenségének túl egyoldalú, olykor semmitmondóan általános vagy épp sematikus felfogásától.

7. „Nomád ideál”

7. 1. A puszták mint a vándorlás helyszíne

A Biblia világában különös jelentőséggel bírnak azok a történetek, amelyek valamilyen módon pusztákban, sivatagban, kietlen vidékeken játszódnak. Hágár – Sára elől menekülve – a pusztában, egy forrásnál ad nevet Istennek: „*Te vagy a látás Istene!*” (Gen 16,13) Mózes egy csipkebokor lángjában találkozik JHWH-val Midján pusztájában (Ex 3,1–5). Illés próféta Beérseba sivatagos vidékén, egy reketyebokor alatt kap erőt a továbbinduláshoz (1Kir 19,1–8). A Tóra, amely a legfontosabb kapocs lesz Izrael számára JHWH-hoz való ragaszkodásában, a Sínai-hegyen, a puszták közepén adatik (Ex 19). Deutero-Ézsaiás arról énekel, hogy a pusztában kiáltó hangja nyomán szabaddá válik az út nép számára a hazatérésre (Ézs 40,3). A Názáreti negyven napig készül a küldetésére a pusztában, majd később is, újra és újra visszavonul félreeső, lakatlan helyekre, hogy együtt lehessen az „Abbával” (lásd Mt 4,1–11; 14,13; Lk 4,1–13).²⁴⁵

Az ószövetségi hagyományban a puszták (מִדְבָּר) konkrét értelemben véve elsősorban topográfiai fogalom, amely a déli, délkeleti sivatagos térséget jelöli,²⁴⁶ vagyis azt a területet, amely mezőgazdasági művelésre alig alkalmas, ezért gyéren lakott régió. Másrészt azonban a puszták/pusztaság lehet egy bizonyos történeti periódusra utaló kifejezés is: az Exodus-eseménytől a Sínai-pusztán át az ígért földjének határához érkezés időszakát foglalja magába, konkrétan Exodus és Numeri könyveinek narratíváit. A puszták ugyanakkor gyakran metaforikus értelemben is használatos az Ószövetségben. Teológiai megközelítésben a megtisztulás, megtérés helye, ahol az egyes ember vagy embercsoport/nép átalakulást, változást, transzformációt élhet át, és így részese lehet egy adott beavatási rítusnak („rites of passage”) vagy transzcendens tapasztalatnak.²⁴⁷ A héber nyelvben a מִדְבָּר mellett az עֲרָבָה is a puszták megjelölésére szolgál, ennek szinonímájaként. Vízszegény és növényzetben gyér területre utal; Deut 1,7; 4,49; Józ 8,14–15; 18,18 alapján a kifejezés egy konkrét térséget jelent: Palesztina délkeleti, száraz területét.²⁴⁸

A puszták világához szorosan kötődik a vándorlás létformája. Csupán kevés olyan elbeszéléssel, illetve ezekből kiinduló teológiai koncepcióval találkozunk a Szentírásban, amelyek a pusztákban való tartózkodás időszakát statikus állapotnak mutatják be. Majdhogynem elképzelhetetlen a bibliai szerzők számára egy olyan, a pusztákban hosszú távon berendezkedett, letelepült egyéni vagy közösségi létforma, amely a sivatagot konstans szálláshelynek tekinti.²⁴⁹

²⁴⁵ A puszták „teológiájával” kapcsolatban nagyon jó, összefoglaló mű: LEAL 2004.

²⁴⁶ TALMON 1984, 666–667; LEAL 2004, 36–39.

²⁴⁷ A puszták jelentésértelmezésével kapcsolatban lásd részletesebben az előbb említett monográfiát: Leal 2004. Érdekes áttekintést nyújt a puszták konkrét és metaforikus értelmével kapcsolatban: JASPER 2004; OELSCHLAEGER 1991.

²⁴⁸ TALMON 1984, 666–667.

²⁴⁹ Érdekes módon a bibliai személyiségek közül Mózes az, akiről a hagyomány megemlíti, hogy huzamosabb ideig a „pusztákban”, egészen pontosan Midján földjén telepedik le, ám Ex 2,15b–22 elbeszélése külön nem hangsúlyozza, hogy pusztáról lenne szó. Csupán Ex 3,1 utal erre, amikor megjegyzi, hogy Mózes a nyáját a pusztán túlra, a Hóreb-hegyhez terelte. Az Illéshez kötődő narratívában is találkozhatunk a magányos pusztai tartózkodás motívumával, ám ez időtartamában erősen limitált. A próféta működésének kezdetén a Jordántól keletre, a Kerít-patak mellett tartózkodik, ahol – élelem híján – hollók táplálják (1Kir 17,3–7). Később, prófétai szolgálatban való megfáradása miatt újra a pusztákba vezet az útja, ahol egy reketyebokor alatt telepedik le. (19,4–8) Innen indul el 40 napig tartó pusztai vándorútjára a Hóreb-hegyhez. Illés szimbolikus értelemben Izrael népének pusztai útját járja be, csak éppen visszafelé haladva.

A Tóra valójában két olyan pusztai helyet lokalizál, ahol Izrael huzamosabb ideig „egy helyben” tartózkodik: ez egyrészt a Sínai-hegy, a törvényadás helyszíne, másrészt Párán pusztája. Mózes 40 napig van fönt JHWH-val a Sínai-hegyen, ez alatt az idő alatt a nép a hegy lábánál várakozik (lásd Ex 19,1; 24,4.14.18; 32,1). Num 13,1–3.25–26 értelmében pedig ugyanennyi időt töltött Izrael a Párán-pusztában, a Kádés-oázisban, amíg a Kánaán földjét felderítő kémekre várakoztak.

A bibliai hagyomány ilyen módon 40 napban határozza meg azt az időtartamot, amelyet Izrael a puszta egy adott helyszínén átmenetileg „letelepedve” töltött. A 40-es szám szimbolikus üzenetén túl minden bizonnyal konkrét, hétköznapi tapasztalatok, kialakult gyakorlatok állhatnak ennek a szűk másfél hónapban limitált pusztai tartózkodásnak a háttérében.²⁵⁰ Mindezek alapján koránt sem meglepő, hogy a szinoptikus evangéliumok Jézus felkészülésének időszakát is ehhez a 40 napos periódushoz igazítják (Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Lk 4,1–13).

Rövidebb-hosszabb időkre tehát otthont adhat a puszta, ám a természeti források, a létfennmaradáshoz szükséges javak esetlegessége és gyors kimerülése miatt egy adott területről előbb-utóbb mindig tovább kell menni. Ennek az általános tapasztalatnak a lenyomatával találkozunk az ősszülők történeteiben és mindenekelőtt a Sínai pusztájában való vándorlás narratívájában. A vadon, a puszta tehát az a hely a bibliai retorikában, ahol nincsenek meg az életet támogató források. A kegyelem: JHWH nagyvonalúsága az, amely újradefiniálja ezt a helyet. Amikor Isten ihatóvá teszi a forrás vizét (Ex 16), vizet fakaszt a sziklából (Ex 17; Num 20), illetve fürjeket, majd mannát hullat az égből (Ex 16; Num 11) kegyelmének e jelei által átértékeli a pusztaságot, és életképessé teszi azt. Erre a csodára reflektál majd Jeremiás is: *„Ezt mondja az ÚR: Kegyelmet kapott a pusztában a fegyvertől megmenekült nép, a nyugalma felé tartó Izrael. A messzeségben is megjelent az ÚR: Örök szeretettel szeretetelek, azért vontalak magamhoz hűségesen.”* (Jer 31,2–3)

Palesztina pusztaságai nem homoksivatagok, hanem köves (mészköből álló), kietlen vidékek, amelyek a kevés csapadék miatt az évezredek alatt sivatagos, száraz területekké váltak, és csupán gyér növényzet (bogáncs és kóró) terem rajtuk. A déli térségekben, a Negev kősvatagaiban szinte teljesen hiányzik mindennemű vegetáció. Csupán azokon a vidékeken, ahol hajnalonta elegendő harmat hull, biztosított a nomád pásztorkodás lehetősége.

Az Ószövetség elbeszélő és prófétai hagyományai viszonylag gyakran említik a puszta világot, megidézik a kietlen vidék képeit. A pusztaság lakatlan, elhagyatott táj, nem lakja ember (Deut 32,10; Jób 38,26; Ézs 27,10; Jer 2,6; 9,1.11). Ha az ember mégis arra vetődne, számolnia kell azzal, hogy víztelen, száraz vidéken jár, ahol szomjan is pusztulhat (Gen 21,14–21; Ez 19,13; Hós 13,5). A pusztai vándorra mindenféle veszélyek leselkednek: útján vadszamarakkal találkozhat (Jób 24,5; 39,5–6; Jer 2,24), vagy a pusztalakók fegyverével találhatja szembe magát (JerSir 5,9). A pusztaságot „démonok” és különös vadállatok – baglyok, hiénák, sakálok – lakják (Lev 16,10.21–22; Ézs 13,21–22; 34,14; Zsolt 102,7), félelmet keltve az arra járókban.

A puszta tehát olyan hely, amely a káoszt, a rendezett, teremtés „előtti” állapotot testesíti meg: éppen ezért nem alkalmas az ember lakóhelyeül. Abban a teológiai kijelentésben, miszerint az ember engedetlensége miatt száműzetett az édenkertből, és fáradságos munkával tudja csupán megművelni a földet, amely bogáncsot és kórót terem számára (Gen 3,), felfedezhetjük az utalást erre a káoszkozmosz ellentéppárra; vagyis itt a puszta és a kert metaforáinak éles kontrasztba állításával találkozunk.

²⁵⁰ A Tórában a 40-es számmal kapcsolatban egy további, fölöttébb érdekes tematikus összekapcsolásra figyelhetünk föl. Num 14,34 a lázadás miatt kiszabott pusztai vándorlás idejét Kánaán kikémlésének 40 napjához köti: *„Negyven napig tartott, míg kikémléltétek azt a földet: most negyven évig bűnhődjétek a napok száma szerint, egy-egy napért egy-egy esztendő, hogy megtudjátok, milyen az, amikor én ellenkezem veletek.”*

Bizonyos esetekben azonban a pusztaság, a veszélyek földje mégis menedékkül, rejtkehelyül szolgál bujdosók, számkivetettek számára, akik számára már nincs hely a társadalom keretei között, családjuk vagy közösségük körében (lásd Gen 21,14–21; 1Sám 23,13–14; 24,1–2). A törvényen kívüliek és az üldözést szenvedők ezen az „embertelen” helyen kell hogy emberi életet éljenek, legtöbbször minden emberi támasz, segítség nélkül. A pusztta alkalmatlan tér a minőségi emberi élethez. Olyan hely, amely magán hordozza valamiképpen az átok jelét is. Ilyen pusztasággá válnak olykor bizonyos lakott települések is, JHWH büntetéseképpen: erről prófétál többek között Ézsaiás és Jeremiás is.²⁵¹ Ugyanakkor ennek az ellenkezője is megtörténhet: Isten termővé változtatja a sivatagot, életet teremt a kietlen vidéken.

Deutero-Ézsaiás könyvében találjuk ennek legszebb költői megfogalmazásait: *„A kopár hegyeken folyókat fakasztok, a völgyek mélyén forrásokat, a pusztát bővízű tóvá változtatom, és a szomjú földet vizek forrásává. A pusztában cédrust növeszték, meg akácot, mirtuszt és olajfát, a kietlen tájon borókát ültetek, kőrist és ciprusfát.”* (Ézs 41,18–19) A babilóniak által elpusztult, pusztává vált Jeruzsálem is örömhírt hall: *„Bizony, megvigasztalja Siont az ÚR, minden romot megvigasztal benne. Olyanná teszi pusztaságát, mint az Éden, kopár földjét, mint az ÚR kertje.”* (Ézs 51,3) Ézsaiás könyvének 35. fejezetében is ennek a pozitív változásnak lehetünk tanúi: az egész fejezet költői megfogalmazásban tárja elénk a pusztta metamorfózisát.²⁵²

A pusztta a bolyongás, a céltalan vándorlás terepe: a kietlen földön nincsenek viszonyítási pontok, nem hálózzák be utak a sivatagot. Nem látszik, hogy pontosan merre vezet – ha vezet egyáltalán – a kiút. A prófétai üzenet értelmében különösen nagy erőfeszítést jelent utat készíteni a pusztában (Ézs 40,3), és járhatóvá tenni a kietlen vidéket. Az útkészítés tevékenysége Deutero-Ézsaiásnál egyértelműen a száműzöttek életében bekövetkező minőségi változáshoz kapcsolódik: a száműzetés földjéről a pusztába indulók ott majd rátalálhatnak a hazafelé vezető ösvényre.

Ugyanakkor fölöttébb érdekes, hogy a próféta nyomatékosan kijelenti: ez az út valójában JHWH-nak készül. A gondolat háttérében minden bizonnyal az a gyakorlat áll, miszerint az ókori Kelet királyainak, hadvezéreinek birodalmuk egy adott térségébe gyakran hatalmi demonstrációs körútakat szerveztek. E felvonulások, díszmenetek alkalmával kívánatos volt, hogy lábuk – harci szerekük – alatt az utat elegyengessék és akadálymentesítsék.²⁵³

A pusztában való vándorlásnak és tartózkodásnak elsősorban az átmenetiségét, ideiglenességét hangsúlyozza az Ószövetség, és éppen emiatt nem értékeli túlzottan pozitívan ezt a vándorperiódust.²⁵⁴ Olykor – ahogy láttuk is – egyenesen félelmetes, fenyegető valóságként állítja elénk. A pusztta nem az ideális, hanem a szükséges és elkerülhetetlen hely és helyszín: egy hosszú és elmélyült tanulási folyamat fontos terepe, állomása. Éppen e funkciója miatt válik mind az egyén, mind pedig a közösség szellemi-lelki transzformációjának helyévé és metaforájává.

Az ószövetségi szövegekben a pusztta egyrészt az Istentől való elszakadás kietlen világa, másrészt viszont – paradox módon – az Istennel való találkozás gyógyító helyszíne is. Ideiglenességében, át-

²⁵¹ Ézs 6,11; 7,16; Jer 4,26; lásd még Zsolt 107,33–34(35–38). Ez utóbbi szövegben a pusztával kapcsolatos negatív és a pozitív változás egymás mellett kapott helyet.

²⁵² A fejezetben egyértelműen látjuk a fogság utáni redakció nyomát. A szöveg úgy mutatja be a Sionra visszatérőket, mint akik egy jól megépített úton, termékeny vidéken át ujjongva érkeznek meg otthonukba. A kietlen pusztaság képe a fogság időszakának metaforája; a hazatérők azonban egészen élhető körülmények között találják magukat, és amerre elhaladnak, éledni kezd a sivatag, források, folyók vize csillapítja a vándorok szomját. E témával kapcsolatban lásd EVERSON–KIM 2009; ANDERSON 1962.

²⁵³ Lásd erről részletesebben: LUND 2007, 73–95; SHALOM 2012, 130–131.

²⁵⁴ TALMON 1966, 31–63. W. D. Davies is fölhívta a figyelmet arra, hogy az ószövetségi gondolkodásmódban a pusztta mint pozitív teológiai toposz nem játszik jelentős szerepet: *„The absence of a nomadic ideal in Israel makes it difficult to find a clue to her history in her geography.”* DAVIES 1974, 90.

menetiségében mindenképpen olyan lehetőséget kínál föl, amely átalakító, eszméltető lehet – akár az üresség és hiány, akár a teljesség és megajándékozottság oldala felől nézzük. Ez a kettősség jól kifejezi a hit dinamikáját is: a pusztát az a hely, ahol az ember vagy Istennel szemben pozicionálhatja magát, vagy Isten oldalán köteleződhét el.

A pusztát kietlensége, sivársága az emberi lélek képe is lehet. A zsoltáros kiszikkadt, víztelen földhöz hasonlítja Istenre szomjazó lelkét (Zsolt 63,2; 143,6); amikor pedig JHWH jóra fordítja Sion sorsát, az olyan lesz, mint amikor a délvidéki kiszáradt patakmedrek újra megtelnek vízzel (Zsolt 126,4). A sivatag és a víz e kettős képe a bibliai szerzők számára az egyéni és közösségi létezés belső folyamatainak költői kifejezőeszközévé válik.

Ez a képi világ alkalmas arra, hogy kifejeződhessen az ember spirituális útjának, istenkapcsolatának sajátos dinamikája. Nem véletlen tehát, hogy a kereszténység első évszázadaitól kezdődően a pusztát világa az aszkézis, a csöndbe történő elvonulás és a hitben növekedés terepe (lásd sivatagi atyák), a sivatagban fellelhető, rejtett forrás pedig a belső erőforrásra és a találkozás váratlan ajándékára utalhat.

7. 2. A prófétai tradíció és Izrael istenkapcsolatának „hajnala”

Abban a viszonylag hosszú történeti időszakban, amelyre a bibliai irodalom reflektál, az izraeli társadalom soha, még rövid időre sem volt tisztán nomád jellegű. Izrael törzseinek időben-térben különböző módon megnyilvánuló szerveződési formái (lásd premonarchikus, monarchikus és posztmonarchikus kor) egyáltalán nem tükrözik egy tipikusan nomád társadalom képét. Mindazonáltal meglepő, hogy a vándorlás, az úton lét sztereotípiája az Ószövetség hagyományában erőteljes jelenlétet mutat.

Az alapvető kérdést így tehetjük föl: Hogyan történt mégis, hogy az Ószövetség hagyománya magába ölelte Izrael nomád eredetének képeit? Mi is valójában az a múlt, amelynek emlékezetét őrzi? Érdekes módon a pátriárkák és az Exodus hagyományán túl a prófétáknál is megmutatkozik egy sajátos figyelem és bizonyos fokú vonzódás a nomád „hőskor”: a vándorlás időszaka iránt. Ez a „nosztalgia” azonban természetesen meghatározott keretek között marad, és nem csap át túlzott idealizálásba.

K. Budde vetette föl elsőként, még a 19. század végén a „nomád ideál” témáját.²⁵⁵ Az Ószövetségnek a rékábitákkal kapcsolatos megjegyzéseiből arra következtetett, hogy ez a csoport az ősi nomád ideált őrizte meg, elsősorban is a pusztában létrejött JHWH-vallás ápolásával. A pusztának a JHWH-hit formálódásában betöltött szerepére Budde szerint a fogság előtti prófétai hagyomány is reflektál.

Az ószövetségi szentírók zöme azonban ideálisnak egyértelműen az agrikulturális társadalmat tekintti, azt az állapotot, amelyet talán legplasztikusabban Mikeás próféta fogalmaz meg: *„Mindenki a saját szőlőjében vagy fügefája alatt ülhet, és senki sem háborgatja őket.”* (Mik 4,4, vö. Zak 3,10) R. de Vaux is azt húzza alá, hogy az Ószövetség legrégebbi szövegei nem mutatnak különösebb csodálatot a nomád életforma iránt. Úgy tűnik, a szentírók szemében maga a nomád élet minden, csak nem ideális létállapot.²⁵⁶ Hóseásnál és Jeremiásnál mindenesetre találkozunk olyan gondolatokkal, amelyek azt a véleményt erősítik meg, hogy Izrael körében megbecsült volt az a szabadságeszmény és az az egyszerű, puritán életvitel, amelyet a nomádizmus testesített meg a letelepült életformával szemben. A nemes, ám vad „őserő” olykor különös vonzást gyakorolhatott az államként létező Izrael honpolgáira, akik évszázadok óta már konszolidált, kontrollált társadalmi keretek között éltek.

²⁵⁵ BUDDÉ 1895. Budde gondolatait – elsősorban is Hóseással kapcsolatban – továbbviszi FLIGHT 1923. A rékábiáról még lesz szó a későbbiekben. A pusztáideállal kapcsolatban a kutatástörténet rövid összefoglalását lásd LEAL 2004, 190–192.

²⁵⁶ VAUX 1961, 14–15.

Ugyanakkor azonban egy olyan törekvést is láthatunk az írásban kikristályosodó teológiai hagyományok hátterében, amely a királyság intézményének teljes csődje (Kr. e. 722 és 587) után újra a premonarchikus időkre tekint vissza, és a pusztai vándorlás korát állítja modellként Izrael elé. Az azonban egyértelműen látszik ezekből a szövegekből, hogy nem a „nomád kor” maga, hanem az ehhez kapcsolódó tapasztalatok és teológiai reflexiók testesítenek meg egyfajta mintát, amely a múltban történeteket és ezzel együtt Izrael „kezdeti hitét” követendő paradigmává emeli.

Két szöveget találhatunk az Ószövetségben, amelyek ezt a pusztai vándorlás iránti teológiai nyitottságot mutatják: Hós 2,16–18 és Jer 2,2–3. Nézzük először az időben korábbi hagyományt. Hóseás a Kr. e. 8. század közepén az északi országrész vallási-politikai viszonyait bírálja.²⁵⁷ A királyság intézménye nem váltja be a hozzá fűzött reményeket, mivel nem a társadalmi integritást szolgálja, hanem az „olló szétnyílását”: a komfortos körülmények között, luxusban élő városi gazdagok világa éles kontrasztban áll az elszegényedő ezrekével (Ám 3,9; 6,8).

Hóseás éles társadalomkritikája még erőteljesebb valláskritikával párosul: a szegények kizsákmányolása, a korrump társadalom léte valójában szorosan összefügg a felületes istenkapcsolattal és a vallási szinkretizmus hatásaival. A próféta építő kritikája megoldási javaslatot is magába foglal: kortársait Izrael néppé formálódásának kezdetei felé orientálja. A pusztára a kezdet képe lesz: ide csábítja vissza (az erős kifejezés antropomorf kép) JHWH, a völgegy mennyasszonyát: Izraelt. A közös múlt emlékezete, a kezdetek világa új kiindulópontul szolgálhat.

Az Egyiptomból való szabadulás és a pusztai vándorlás alapélménye a szövetségi kapcsolat ideális időszaka, amelyet most újra vissza kell hozni, és meg kell élni: „Azért most én csábítom őt: elvezetem a pusztába, és szívhez szólóan beszélek vele. (...) Ott majd úgy válaszol nekem, mint ifjúsága idején, mint amikor kijött Egyiptomból.” (Hós 2,16–17) A textus a próféta hagyományban gyakran felbukkanó házasságmetaforát hozza elénk. Itt azonban lényegesen módosul a megszokott koncepció. JHWH mint férj újra a völgegy szerepébe kell hogy beleálljon: célja, hogy visszahódítsa, újból elcsábítsa (פְתַח) Izraelt.²⁵⁸ Ez a csábítás a vonzerő gyakorlásán, a hódítás sikerességén túl az elköteleződés megélését is szolgálja. Itt tehát Isten részéről nem egy „felszínes flörtöl”, hanem egy komoly udvarlási rítusról van szó!

A szövegből az is kiderül, hogy a pusztai vándorlás időszakát egy normális, ideális kommunikációs kapcsolat jellemezte JHWH és népe között. A két fél egymáshoz kötődését az egymásnak kimondott szavak is erősítették. A szentíró úgy mutatja be itt JHWH-t, mint akit intim, bensőséges viszony fűz népéhez, és szívhez szólóan beszél (דְּבַרְתִּי עַל־לִבִּי) Izraelhez. Ezt az eredendő párbeszédet kell fölleveníteni és újrakezdeni.²⁵⁹

A pusztában nincsenek Baalok – csak JHWH, az Úr van egyedül Izraellel. Ő Izrael valódi Ura: „baalja” e burkolt célzás értelmében.²⁶⁰ A szentíró azonban azt hangsúlyozza, hogy JHWH-t Izrael

²⁵⁷ Hóseás próféta működése II. Jeroboám békét, prosperitást hozó uralkodása idején kezdődött, és valamikor a drámai vég idején, Kr. e. 722 körül végződhetett. Ennek a negyedszázadnak az eseményeire reflektál a könyv. MAYS 1969, 2–3.

²⁵⁸ Brueggemann a szövegegységgel kapcsolatban ezt írja: „Jahve, szenvedély által vezetve, vissza akarja vonzani Izraelt a kapcsolatba. (...) A kapcsolat e helyreállításának eredménye a termékenység folyamatának újrakezdése a teremtésben.” BRUEGGEMANN 2012, 666. A פְתַח kifejezés itt Piél partícipiumban áll, amely a történés intenzitását hivatott kifejezni. Jer 20,7-ben ugyanez az ige szerepel Piél alakban, amikor Jeremiás próféta kesereg azon, hogy JHWH elcsábította, rászedte őt. GESENIUS 1987–2013, 4: 1089–1090; itt a német „verlocken”, „überreden” kifejezések is a jelentésmezőbe tartoznak.

²⁵⁹ „Wilderness is more than a place; it is a time and situation in which the pristine relation between God and people was untarnished and Israel depended utterly on Jahweh (Cf. 13.4f.). Hosea is not the advocate of nomadic ideal with a simple nostalgia for life away from the agricultural civilization of Palestine.” MAYS 1969, 44.

²⁶⁰ Jer 31,32-ben konkrétan és nem csupán áthallásként jelenik meg a szójáték, amikor a szentíró az Istennel való szövetségét megszegő Izraellel kapcsolatban így fogalmaz: אֲנִכִּי בְעַלְתִּי בָם („én voltam az uruk”). JHWH tehát fenntartja magának a jogot, hogy Izraelt kizárólagosan magához kösse, mint férj a feleségét – a patriarchális szemléletmód értelmében.

férjének és nem urának hívja majd: תַּקְרָאִי אִישִׁי וְלֹא תַּקְרָאִי לִי עוֹד בְּעַלְי. Így nem lesz félreérthető a kettenük közötti kapcsolat.

A pusztá nem az ideális tartózkodási hely Izrael számára, és nem is élheti meg itt maradéktalanul Isten közelségét, de az átmenet idejére ezen a helyen mégis JHWH gondoskodását, kizárólag feléje irányuló szeretetét élvezheti. Hóseás tisztában van azzal, hogy a vándorlás időszaka korántsem ideális, de fontosságát tekintve elengedhetetlen epizód Izrael vallási-társadalmi érzékenységének fejlődése szempontjából. Hóseás azonban arról is tud, hogy a vándorlás valóságos célja a pusztán túl van: ez az ígéret földje, a szőlőskertek világa (Hós 2,17).²⁶¹

Érdekes módon a Tóra hagyományában egyáltalán nem találkozunk a pusztai vándorlás időszakának ezzel a pozitív olvasatával. Sokkal erőteljesebb itt az elégedetlenkedések, morgások és a lázadások hangsúlyozása.²⁶² Ezt az ismétlődő ellenszegülés-motívumot viszont hiába keressük Hóseásnak abban a retorikájában, ahogyan a pusztai vándorlást értelmezi. A „nomád ideál” nem az aranykor világa: a próféta nem ideologizálja meg ezt az ideált, de népét az eredendő kapcsolathoz való visszatérésre sarkallja. Annak az időszaknak az emlékeztetéséhez vezet, amikor Izrael még sátorban lakott: „*Én az Úr vagyok a te Istened Egyiptom óta: újra sátorlakóvá teszek, amilyen egykor voltál.*” (Hós 12,10) Hóseásnak ez a megállapítása nem a vándorló életforma preferálását jelenti, hanem egyértelmű utalás Izrael istenkapcsolatának akkori és ma is kívánatos minőségére.²⁶³ A próféta kritikus hangján, ítéletként szólal meg ez a mondat, ugyanakkor észrevehető benne a pedagógiai célzat is: Izraelt figyelmezteti az engedetlenség kísértésére. A pusztai vándorlásnak tehát nem elsősorban a történetisége, szociológiai sajátosságai, hanem mindenekelőtt a teológiai üzenete a lényeges a próféta számára.

Hóseás könyvében valójában 2,16–17 az egyetlen olyan szöveg, amelyben a pusztai vándorlás pozitív megközelítésével találkozunk. Ettől eltekintve a többi, az exodusra és a vándorlás időszakára vonatkozó reflexió mind Izrael konokságát, engedetlenségét hangsúlyozza. A próféta szerző szembeállítja egymással JHWH gondoskodását és hűségét, valamint Izrael Istentől való elfordulását. Ezekben a mondatokban érdekes megfigyelnünk a „de” szócskát (∩ az ellentétet kifejező kötőszó értelmében), amely nyomatékosítja a két attitűd közötti különbséget: „*Én gondoskodtam rólad a pusztában, a kiszikkadt földön. De amikor eleget legeltek, jóllaktak és fölfuvalkodtak, ezért elfeledtek engem.*” (Hós 13,5–6)²⁶⁴

E közbevetett gondolat után térjünk még vissza a pusztai vándorlás pozitív képéhez! JHWH és Izrael pusztához kötődő, szoros lelki kapcsolatának a gondolatát a jeremiási hagyományból is ismerhetjük. Itt így fogalmazódik meg e téma: „*Emlékszem rád: ifjúkorod hűségére, mátkaságod szeretetére, amikor követtél a pusztában, a be nem vetett földön.*” (Jer 2,2) Jeremiás ezzel saját nemzedéke számára aktualizálja a pusztai vándorlásnak az északi tradícióból ismert pozitív megközelítését. Izrael valóságos élete az elnyomatásból való kiszabadulással, kivonulással kezdődött: azzal, hogy elindult JHWH nyomában. A hűség, a szeretet és a követés mozzanata az első szerelem, a mátkaság jellemzői, amelyet a két próféta a vándorlét időszakához kapcsol.²⁶⁵

JHWH emlékeztetésében ott él ez az első szerelem, az „ösbizalom” lelkiállapota, a kölcsönös egymásra figyelés élménye. Talán nincs is még egy ehhez fogható szöveg az Ószövetségben, amely ennyi-

²⁶¹ WOLFF 1965, 50–51. J. L. Mays pedig így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „The rendezvous in the wilderness is to be kept as the first movement in a recapitulation of the old normative salvation-history.” MAYS 1969, 45.

²⁶² A Tóra koncepciója azt tükrözi, hogy a már letelepült életformában élő Izrael visszatekint kezdeteire, a néppé válás előtörténetére, illetve korai stádiumára. E megközelítés értelmében a nomád lét inkább regresszió: visszafejlődés a letelepült létformánál alacsonyabb szintre. A nomád élet egyenesen büntetésnek minősül Káin történetében, aki száműzetése nyomán kóborlóvá, másoknak kiszolgáltatottá válik (Gen 4,12b.14).

²⁶³ SPARKS 2009, 11.

²⁶⁴ Lásd még Hós 11,13; 12,14–15.

²⁶⁵ WOLFF 1965, 53.

re érzékletesen és érzékenyen ábrázolná Isten Izrael iránti szeretetének „mélydimenzióit”.²⁶⁶ A kép, amely elénk tárul, egy urát/vőlegényét engedelmesen követő fiatal nő képe; mintha éppen a leánynak férfi házába való hazavitele történne itt. Az út a pusztában, kettesben a felkészülés időszaka a közös életre. Ahhoz, hogy működjön ez a kapcsolat, bizalomra van szükség. Ezt a bizalmat két kifejezéssel mutatja be a szentíró. A דסד és הבבא szinonimák; ugyanakkor azonban mégis más-más árnyalatait fejezik ki a másikkhoz való ragaszkodásnak. Az első kifejezés inkább egyfajta attitűdöt, hozzáállást jelez: jóságot, jóindulatot, jóakaratot, kegyelmet, míg a második a kapcsolat tartalmára, mélységére mutat rá: a szeretetre, amely ragaszkodás és érzelmi kötődés.²⁶⁷

A Jeremiához kötődő hagyományban találkozunk még egy – korábban már röviden érintett – érdekes témakörrel, amelyet több kutató a nomád eszménnyel hozott összefüggésbe.²⁶⁸ A 35. fejezetben szó van a *rékábiták* csoportjáról, akik ősük: Jónádáb, Rékáb fia iránti tiszteletből megtagadták a borivást, amikor a templom egyik kamrájában Jeremiás borral kínálta őket. Nemcsak ebben, de ősük más rendelkezéseinek megtartásában is következetesen kitartottak. Így például nem építettek házat, nem vetettek gabonát, nem ültettek szőlőt, semmilyen birtokkal nem rendelkeztek, hanem egész életükben sátorban laktak (35,6–8).²⁶⁹ Jeremiás az ő – elődjük rendelkezése iránti – engedelmességüket állítja példaként honfitársai elé. Ha egy ember szavai ilyen erőt képviselnek, és nemzedékről nemzedékre megtartják rendelkezéseit, mennyivel inkább kellene Izraelnek JHWH szavára figyelni, és törvényeinek engedelmeskedni. E nomadizáló csoport esetében tehát nem az életformájuk az, amely követendő mintát jelent, hanem az őseik meggyőződéséhez való hűségük.²⁷⁰

Jeremiás próféta egyetlen mondatában sem tesz arra megjegyzést, hogy a rékábiak a nomád ideált testesítenék meg. Példájuk csupán arra szolgál, hogy Izrael tudatosítsa magában a JHWH iránti elköteleződés fontosságát egy olyan korban, amikor a külső veszély és a belső társadalmi széthúzás, vallási kiüresedés közepette Júda a megmaradása a tét.

A kutatók többsége ma azon a véleményen van, hogy a rékábiták hagyományos nomád életformája a bibliai utalások alapján nem bizonyított; inkább arra lehet gondolni, hogy vándorló életformát folytató kézművesek, iparosok csoportja lehettek.²⁷¹ Mindebből az látszik, hogy a prófétai hagyomány kritikai érzékenységgel és józansággal viszonyul a nomád létformában rejlő értékekhez. Azt hangsúlyozza mindenekelőtt, hogy JHWH és Izrael szövetségi kapcsolatának hajnalán ott, a pusztában a kölcsönös bizalom volt a leglényegesebb. Bár a kapcsolat „aszimmetrikus”, hiszen Isten jóval többet fektet bele ebbe a viszonyba, mint amit Izrael képes adni, mégis, JHWH és népe a szövetségi elköteleződés útján együtt vándorolnak.

Deut 32,10–14-ben ennek a teológiai üzenetnek egy költői megfogalmazásával találkozunk: Mózes megénekli JHWH szerető odafordulását népe felé, ahogyan egykor rátalált Izraelre a pusztában,

²⁶⁶ Gunther Wanke kommentárjában e szövegegységgel kapcsolatban azt emeli ki, hogy JHWH Izraelt önmaga számára különítette el. Amint az első zsengek JHWH tulajdonát képezik, ugyanígy Izrael mint első zsenge a népek között, szintén kizárólagosan Istennek szentelt. Ebben a kapcsolati rendben ragadható meg JHWH népe iránti szeretete. WANKE 1995, 34.

²⁶⁷ A דסד és הבבא főnevek jelentéstartalmaival kapcsolatba lásd GESENIUS 1987–2013, 1: 18–19; 2: 375.

²⁶⁸ Ahogyan arra már korábban utaltam, a „nomád ideál” gondolat gyökereit náluk véli fölfedezni: BUDDE 1895 és FLIGHT 1923, ám nézetük – többek között – TALMON 1966, DAVIES 1983 és SCHNEIDAU 1976, 104–173 alapos kritikai vizsgálata nyomán mára már megkérdőjeleződött. Lásd erről LEAL 2004, 188–192; FRICK 1971.

²⁶⁹ Frank S. Frick a következő definíciót adja a rékábitákról: „The Rechabites are typically described as a puritanical, reactionary clan-like association which lived in an extra-urban nomadic setting and observed nomadic traditions on religious grounds as a living protest against the way of life which prevailed in the Israelite cities. FRICK 1971, 280.

²⁷⁰ A rékábiak ősük iránti hűsége nagy jelentőséggel bírt Jeremiás könyvének deuteronomista szellemiségű redakciója számára. A törvény iránti engedelmesség, a világos elköteleződés és a rendíthetetlen hűség a Deuteronomium teológiai sarokkövei. Lásd ehhez: MAIER 2002; HOLLADAY 1989, 246–249.

²⁷¹ VAUX 1961, 14–15; LEAL 2004, 188–192; GÖRG–LANG 2001, 3: 284–285; MCKANE 1988, 106–123.

majd az úton végig gondját viselte: „Pusztta földön talált reá, kietlen, vad sivatagban. Körülvette, gondja volt rá, óvta, mint a szeme fényét, ahogy a sas, röptetve a fészekalját, fiókái fölött repdes, úgy vette őt kiterjesztett szárnyaira, evezőtollán hordozva őt. Az ÚR vezette egymaga, nem volt vele idegen isten. A föld magaslatain hordozta, a mező termésével etette. Mézzel táplálta a sziklából, olajjal a kősziklából. A tehének vaját, juhok tejét bárányok kövérjével, a básáni kosokat és bakokat a búzaliszt legjavával etted, és a szőlő véré, a színbort ittad.” A szövegben elmosódik a kontúr a vándorló életforma és a letelepült, földművelő életmód között: Izrael számára „menet közben” már minden rendelkezésre áll Isten különleges gondoskodásának jeleként. A fiókait szárnyain hordozó sas képe itt, a Deuteronomiumban a pusztában népével együtt járó Isten teológiai koncepciójának egy új, merész árnyalata²⁷² (vö. Ex 19,4).

7. 3. „Pásztor-ideál”

Izrael történeti emlékezetében nem csupán a kollektív síkon, hanem személyes szinten is nyoma maradt a vándorló pásztor életmód sajátosságainak. Mózes és Dáviddal kapcsolatban mindez talán a legnyilvánvalóbb. Az ószövetségi tradíció mindkettőjük élettörténetében nyomatékosan kiemeli a megbízatásuk előtti foglalkozásukat, vagyis a pásztoroként szerzett munkatapasztalatukat. A velük kapcsolatos elbeszélésekből egyértelműen látszik, hogy későbbi vezetői feladatkörük sikeréhez is nagyban hozzájárult az itt megszerzett jártasságuk. Úgy tűnhet számunkra, hogy Izrael előjáróiként a „pásztorság” egyfajta jogosítványt jelentett a gondoskodás-vezetés-megőrzés „klasszikus” hármására épülő hivatásukban.²⁷³

Mózes idegenben, Midján földjén, már felnőtt fejjel tanulta ki a pásztor mesterséget. Erre a munkaterületre korábbi életszakaszában – a fáraó leányának fogadott fiaként – nem volt rálátása. Exodus könyvében azonban nagy hangsúlyt kap Mózesnek ez a hivatása, amely lényegében JHWH megismerésére is elvezeti. Nyájával való vándorlása közben bukkan rá a pusztában az égő csipkebokorra, amelyet a bibliai hagyomány a Hóreb-hegyénél lokalizál (Ex 3,1–2).

A pásztor Mózes a kivonulás esemény alatt és után azonban már nem juhokat, hanem egy egész népet terel az ígért földje felé. Ez a pásztori attitűd Exodus és Numeri könyvének történeteiből jól kirajzolódik: Mózes elől megy, vezet, utat mutat, gondoskodik népe jóllétéről, és próbálja a rá leselkedő veszélyektől megóvni a rábízottakat.²⁷⁴ Ezzel együtt bíraskodik is, eljár a peres ügyekben, sőt törvényt ad, vagyis az együttélés kereteit, szabályait fekteti le, és betartásukra ösztönzi a népet.²⁷⁵ Mózes pásztori-vezetői autoritása olyan sérthetetlen Izrael körében, hogy minden vele szembeni kritikus

²⁷² CRAIGIE 1976, 381. A sas metaforát az istenképek összefüggésében vizsgálja: RYKEN–WILHOIT–LONGMAN 1998, 223. A sasmadár méltóságos, erőt sugárzó, olykor még félelmet is keltő képe jól kifejezi JHWH hatalmát és karakterét, ahogyan Izrael közössége találkozott vele és ismerhette őt.

²⁷³ Az ószövetségi hagyomány tudatosan emeli ki a bibliai Izrael e két legfontosabb vezetőjének pásztor háttérét. Két teológiai koncepció rajzolódik ki e jelentős személyiségek körül: a deuteronomista történetírás főként Mózes személyére teszi a hangsúlyt, a Krónikák könyveiben Dávid kap kiemelt szerepet. A DTM-hez lásd RÖMER 2005; VEIJOLA 2000. A krónikás hagyomány Dávid-képéhez lásd BEN ZVI 2014, 31–33; KNOPPERS 1995; KUSTÁR 2002, 28–29, 31, 33–34; JAPHET 1997, 238. A vezetés, illetve vezetői attitűd és a pásztor-motívum kapcsolatáról pedig az alábbi műben olvashatunk: LANIAK 2006.

²⁷⁴ Mózes pásztor szerepköréről átfogó áttekintést nyújt: LANIAK 2006, 77–93.

²⁷⁵ Mózesnek e komplex személyiségével (elsősorban is tóraadó tekintélyével) kapcsolatban Brueggemann megjegyzi: „Jóllehet komoly történetkritikai kérdések vannak Mózes személyével kapcsolatban, Izrael emlékezésének és hitének a kanonikus artikulációjában Mózesnek a döntő és központi volta világos és egyértelmű. (...) Mózes nem egy fogalom, egy eszme, egy elmélet vagy egy rejtjel. Mózes egy konkrét megbízottja az átvételnek és proklamációnak, ami által Jahwe szándéka és jelenléte ténylegesen közvetítve volt Izraelben, Izraelnek és Izrael érdekében. A Tóra által megszólított Izrael valójában Mózes által megszólított Izrael.” BRUEGGEMANN 2012, 702.

hang, ellene való lázadás Izrael integritását, közösségi létét, megmaradását veszélyezteti (lásd Num 12,1–5; 16,1–35).

Ugyanakkor érdekes megfigyelnünk azt is, hogy Mózes utódja: Józsué is bizonyos fokig részese ennek a tiszteletnek Izrael körében. Kettejük személyét az ószövetség narratív hagyománya erős szákkal fűzi egybe. Vezetői feladatkörük, karakterrajzuk sok párhuzamot mutat egymással, amely bizonyára a szentírók részéről egy tudatos összehangolás eredménye is. Józsué Mózes szerepköreinek egyetlen leigitim örököse és küldetésének folytatója; Mózes társa a hosszú úton, és egyben a csodák átélője is.²⁷⁶

Dáviddal merőben más a helyzet: ő gyermekkorától a pásztoréletnek kötelezte el magát – minden bizonnyal családi nyomásra.²⁷⁷ Legkisebb testvérként valószínűleg nem is volt más választása. Amikor Sámuel próféta felkeresi Isait és családját, hogy felkenjen egyet a nyolc fiú közül, Dávid az, aki legutoljára érkezik meg a nyáj mellől (1Sám 16,11–12). Pásztorként gyakorlatot szerzett abban, hogy a vadállatokat távol tartsa a nyájtól, ügyességét jól kamatoztathatja majd a filiszteus Góliáttal való harcában.²⁷⁸

A vándorló, nomád életforma Dávid történetében különös jelentőséget kap: mintha személyes életével példázná Izrael népének pusztai vándorlását.²⁷⁹ Saullal való konfliktusa, pontosabban a király féltékenysége szüntelen menekülésre kényszeríti. 1Sám 19-től folyamatosan arról olvasunk, hogy Dávid bujdosik a féltékeny király elől: először Sámuelhez, a Rámá melletti Nájótba ment, később Jónátán segítségével a nóbi szentélybe, onnan Gát királyához, majd Adullám barlangjába menekült. Később a pusztában, sziklavárakban rejtőzött (1Sám 23,14–15).

Mielőtt először Júda, majd egész Izrael királya lesz (2Sám 3; 5), Dávid már jártasságot szerez abban, hogy miként boldoguljon nomád életformájában, a folyamatos úton lét ideiglenességében. A Dávid-hagyomány szerkesztői nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy bemutassák: a király kiszolgáltatott helyzete ellenére képes volt ebben az időszakban fokozatosan elsajátítani a vezetői készségeket, a sikeres harcmodort, és érdekérvényesítő képessége is fejlődött pusztai bujdosása alatt. Ez a vándorlét Dávid számára tehát egy értékes, tapasztalatokban bővelkedő életszakaszt jelentett.

A Zsoltárok könyvében a Dávidnak ajánlott zsoltárok feliratai reflektálnak élettörténetének egyes szakaszaira. Főként a Saul előli menekülésének epizódjai ihlették a zsoltárszerzőket (pl. Zsolt 54; 57; 59). A kiszolgáltatottság és üldöztetés élethelyzete, a mindenhol leselkedő veszély érzése sok egyszerű izraeli ember számára is ismerős tapasztalat volt, és így a zsoltárok összekapcsolták sorukat a nagy királyéval. Dávid ilyen módon modellként szolgált számukra a problémamegoldásokban és abban, hogy felül tudjanak kerekedni a különböző krízishelyzeteken.²⁸⁰

Érdekes módon Dávid trónutódlásának történeteiben (2Sám 15–21) is visszatér a menekülés, bujdosás mintázata: itt azonban már Dávid lázadó fia, Absolon kényszeríti Jeruzsálemből való menekülésre az apját (2Sám 15,13–23). Dávid uralkodásának utolsó periódusára ez a vándorlét és menekülés természetesen nem vet jó fényt. Kétségtelen viszont, hogy a szentíró a király életét egészen halála

²⁷⁶ Józsué könyvének első öt fejezete és Exodus 1–14 öt olyan témát, epizódot foglal magába, amelyek mindkét szövegegyiségben közösek. Ezek a következők: a teofánia (Ex 3,1–5; Józ 5,13–15), a páskaünnep (Ex 12,1–20; Józ 5,10–12), a körülmelés eseménye (Ex 12,40–53; Józ 5,2–9), a gyermekek kérdése (Ex 12,26–27; 13,14–16; Józ 4,6–7.21–27) és a víz kettényílásának csodája (Ex 14,21–28; Józ 3,14–16). Lásd WAGENAAR 1996 (lásd különösen is a 461. o. táblázatát).

²⁷⁷ Dávid pásztor szerepével kapcsolatban lásd LANIAK 2006, 94–114.

²⁷⁸ A tekintélyes filiszteussal, Góliáttal egy másik hagyomány, 2Sám 21,19 értelmében Elhánán küzdött meg, és le is vágta őt. A két hagyomány mibenlétével kapcsolatban lásd KÖSZEGHY 2001, 61–62. Jó áttekintést ad ebben a témában: YADIN 2004. Lásd még: JASON 1979; SHINAN–ZAKOVITCH 2012, 206–212.

²⁷⁹ Dávid mint korporatív személyiség, tekintélyszemélyé, vezetővé fejlődésének folyamatában végigjárja Izrael útjának állomásait a királyság intézményének létrejöttéig. Ez az evolúciós ív a deuteronomista történetírásban jól kivehető.

²⁸⁰ A zsoltárok „dávidizálásával” kapcsolatban lásd KLEER 1996; JOHNSON 2009; KRAUS 1979, 221–222; HOLLADAY 1993.

napiáig meglehetősen zaklatottnak mutatja be: Dávidnak újabb és újabb lázadással, kihívással kell szembesülnie és azokra megoldást találnia. E részletgazdag elbeszélésekkel a bibliai szerző Dávid hatalmának jelentőségére is rá kíván mutatni.²⁸¹

A szerkesztői koncepció értelmében mindenesetre Dávidot élettörténetének jelentős szakaszában úgy látjuk, mint aki egyik helyről a másikra vándorol csapataival, embereivel együtt. A mobilitás képességét és harci, politikai aktivitását uralkodásának konszolidált időszakában is megőrzi, sőt fokozni is tudja. Úgy tűnik, Dávid valódi politikai ereje ebben a mozgékonyágban, alkalmazkodóképességben, „begyakorolt” flexibilitásban rejlik. Ez a garanciája annak, hogy meg tudja védeni a népet. Kőszeghy Miklós Dáviddal kapcsolatban megjegyzi, hogy a személyiségkarakteréhez hozzáillesztett pásztormetafora mélyebb tartalmat hordoz; nem csupán katonai, hanem kozmikus-univerzális jelentést is magában foglal.²⁸²

Az a tény, hogy Izrael e két legtekintélyesebb vezetőjét a bibliai hagyomány a vándorló életformában „gyakorlottnak” és meglehetősen otthonosnak ábrázolja, kiemeli ennek a szociológiai jelenségnek az értékeit és jelentőségét. Az ószövetségi elbeszélők a vándorló vezetők (pásztorok) életfolytatását paradigmaticusnak tekintik a közösségi identitás számára. Túl azon, hogy láttatják e vezetők közvetlen érintettségét és kapcsolatát a hagyományos pásztori, nomád, félnomád életmód egzisztenciális elemeivel, JHWH-ba vetett hitük, istenkapcsolatuk folyamatos mélyülésének bemutatását is összehangolják ezzel.

Ennek a tematikus összekapcsolásnak jó példája az Ábrahám-narratíva is. Az a koncepció, amelyet az ősszülők történeteiben (Gen 12–50) látunk, miszerint Isten úton van a családdal, klánnal, egészen jól illeszkedik az ókori keleti nomád/törzsi vallásgyakorlat általános jellegzetességei közé.²⁸³ Mózes és Dávid a hozzájuk kötődő elbeszélő hagyományokban egyértelműen e vándorló ősatyák, klánvezérek örököseinek tűnnek. Ezért vallásgyakorlatuk, istenkapcsolatuk ábrázolásakor az ígéretekben, áldásokban részesülő atyák jól használható mintáknak bizonyulnak: karekterük megrajzolásában a szentírók és szerkesztők mindezt kellőképpen ki is aknázzák.²⁸⁴

²⁸¹ Dávid trónutódlás-történetének végső szövegformája meglehetősen sokszínű hagyományanyagból áll össze. Láthatóan a dinasztikus öröklés, Salamon királyá kenése a tét. E cél megvalósításának bonyolult útját mutatja be a szentíró. E témához lásd PURY–RÖMER 2000.

²⁸² „Amint a pásztor megvédi nyáját a ragadozóktól, úgy védi meg az uralkodó népet az ellenségtől, saját világát pedig a káosz sötét és folyton fenyegető erőitől. Hiszen az ókori Kelet igen elterjedt elképzelései közé tartozott, hogy az állam területe maga a teremtett világmindenség. Ami azon kívül van, az a szervezetlen sötét összevisszaság, amely egyszerre félelmetes és megvetésre méltó.” KŐSZEGHY 2001, 59. Kőszeghy Miklós arra is felhívja a figyelmet, hogy Dáviddal kapcsolatban ez a pásztormotívum tudatos polémiát is jelezhet a „meghódítandó” kánaáni térséggel szemben: „A pásztorthivatás említése (...) halvány társadalomtörténeti utalást is közvetíthet felénk. A pásztor egyben azt is jelentheti, hogy nem város-lakóval van dolgunk. Nem a kánaáni városi kultúra valamelyik megtestesítőjéből lesz Izrael királya (...) az a király, aki igazán komoly hatalmat varázsol a választott népből, nem a kánaáni jellegű városi kultúra letéteményese! A pásztor tehát egyfelől határozottan izraeli-júdai eredetre utal. Ugyanakkor (...) a pásztor bizonyos esetekben a nomád szó szinonimája lehet. (...) Küszöbön álló hatalomváltást jelez a szó: a városiak uralmát hamarosan felváltja a még csaknem nomád szinten élő, pásztorkodással foglalkozó jövevények uralma! KŐSZEGHY 2001, 59–60.

²⁸³ Ábrahám és a többi ősatyá vándorlásairól a 8. 3. fejezetben lesz szó bővebben.

²⁸⁴ A nagy zárándokok: Ábrahám, Mózes és Dávid mindhárman paradigmaticus személyek az Ószövetségben. Valójában JHWH ígéreteinek nyomában indulnak el, és a földdel és az utódokkal kapcsolatos ígért kibontakozásában történeteik sarokpontoknak tekinthetők. Ábrahám az otthonából egy ismeretlen, új földre vándorol. A nagy néppé válás ígérete életidejében ugyan még nem teljesedett, de utódai már számosan éltek Egyiptomban. Az Exodus eseménye az a pont, amikor végül néppé konstituálódnak Ábrahám leszármazottai. Mózes személye teremti meg a kapcsolópontot Ábrahám és Dávid között. Kánaán földjének (újra)elfoglalása után Dávid lesz az, aki e nép királyaként stabilizálja és megerősíti Izrael törzsközösségét. Az ő idejében teljesedik be és teljesedik ki JHWH kezdetben adott ígérete és áldása.

7. 4. JHWH: Izrael pásztora

Izrael „nomád” hitének artikulációjához elengedhetetlennek tűnnek az olyan képek, szimbólumok, amelyek vizuálisan közel hozzák és a közösség tagjai számára segítik elmélyíteni a teológiai tartalmakat. Ezek a képek többnyire a mindennapok világából kerülnek elénk, az agrikulturnális környezet jelenségei közül, illetve az ide kapcsolódó, gyakorlati tevékenységek köréből.

A pásztorkodás, ahogyan arról már részletesen szó volt, a nomád-félnomád életformához kötődő foglalkozás. A juh-, kecske- és szarvasmarha-tenyésztésnek mint alapvető agrárfoglalkozásnak ősidőktől kezdve befolyása, illetve lenyomata van a különféle kultúrákban, vallásokban és a hozzájuk kötődő rítusokban is.

Az óizraeli társadalom egyik fő gazdasági ága, megélhetési lehetősége a pásztorkodás, kisállattenyésztés volt, amelynek kondíciói, gyakorlati munkafázisai széles körben ismertek voltak. A pásztor fogalmára közel száz referenciát találunk az Ószövetségben. A juh, illetve bárány a leggyakrabban említett állat, mintegy négyszáz előfordulással.²⁸⁵ A juh mindennapi haszna mellett (tej, hús, gyapjú) az ószövetségi kultuszgyakorlatban is jelentős szerepet töltött be. Az ótestamentumi narratívákban, költői szövegekben, kultuszi rendelkezésekben egyaránt sok lenyomata van ennek az életformának, hiszen a pásztorkodás gazdasági, kereskedelmi aspektusai, valamint szociológiai, kulturális és vallási vonatkozásai a biblia világában közvetlenül vagy közvetve mindenkit érintettek. Éppen ez a tény adott lehetőséget arra a bibliai szerzőknek, hogy e pásztor életformából kiindulva figuratív referenciákat teremtsenek.

Az Ószövetségben a JHWH-ra vonatkoztatott metaforák közül komplexitásával és teológiai jelentésgazdagságával egyértelműen kitűnik a pásztormetafora. A JHWH létét és cselekvését bemutató, elsősorban az ő erőteljes hatalmára koncentráló, gyakran militáns metaforákkal (király, harcos, bíró) szemben a pásztor és nyáj/bárány képe a gondoskodás és támogatás attitűdjét emeli ki.²⁸⁶

Ez a JHWH-ra vonatkozó „predikátum” az ókori Keleten széles körben elterjedt gyakorlathoz is igazodik: asszír, babiloni és egyiptomi uralkodók előszeretettel használják önmagukra nézve a titulust: „népem pásztora”.²⁸⁷ Ám a képhez kapcsolódó politikai tartalmak meglehetősen ideologikusnak, „imázst növelő” erőfeszítésnek tűnnek; az ókor nagyhatalmú uralkodóiról alattvalóik nem feltétlenül gondolják, hogy valóságos pásztori attitűddel, támogató, gondoskodó módon bánnak népük tagjaival. A pásztorság ősi motívumának az ószövetségi szövegekben megjelenő használata azonban egyáltalán nem ilyen ideologikus alapokon áll: a bibliai szerzők visszatérnek a fogalom – a pásztor „munkakör” – eredeti, természetes tartalmához, és nem elsősorban a királyideológiák felől tekintenek rá.

A pásztor valójában vezető, és mint ilyen valóságos hatalommal felruházott személy. Ugyanakor a hatalma nem öncélú, hanem szolgáló, támogató hatalom: célja a rábízottak segítése, a róluk való gondoskodás. W. Brueggemann így ír erről: „A kép egy bölcs, gondoskodó, figyelmes cselekvő személyt idéz, aki felügyel, örködik, táplál és védelmez egy nyáját, amely sebezhető, kiszolgáltatott, függő, és szüksége van egy ilyen segítségre.”²⁸⁸ A JHWH-ra vonatkoztatott pásztormetafora többnyire indirekt módon fogalmazódik meg: Isten terelgeti, vezeti népét, gondoskodik róla (lásd például Ézs 49,9–10; Jer 23,3). Az Ószövetségben csupán négyszer fordul elő JHWH-val kapcsolatban konkrét főnévi kijelentésként, az, hogy ő pásztor (רעה): Gen 48,15; 49,24; Zsolt 23,1; 80,2.²⁸⁹ Genézis könyvében Jákób Efraimnak és Manassénak szóló áldásában hitvallásként hangzik el a mondat: „Isten, aki

²⁸⁵ VANCIL 1992, 1187–1190; WASCHKE 1989.

²⁸⁶ Ennek a témának napjainkban már jelentős irodalma van. Itt most csupán néhány, számomra fontossá vált tanulmányra, megközelítésre utalok: MCFAGUE 1982, 145–192; GREY 2001; GERSTENBERGER 1996.

²⁸⁷ Erről a témáról lásd SEIBERT 1969; HUNZIKER-RODEWALD 2001; 2005; GLÜCK 1963.

²⁸⁸ BRUEGGEMANN 2012, 332.

²⁸⁹ Lásd CACHIA 1997,42–43.

pásztorom (האלהים הרעה), *mióta csak vagyok mind a mai napig (...) áldja meg e fiúkat!* (48,15), majd a következő fejezetben a Józsefnek szóló áldásában találkozunk ismét a gondolattal: „*Jákób erőssége tartja a kezét, Izrael pásztora, kősziklája.*” (49,24) Érdekes módon mindkét textus költői szöveg: áldás. Ez utóbbi a JHWH-ra általánosan használt képek körébe helyezi a pásztormetaforát. A poétikus szövegek sorába tartozik a két további előfordulás is: Zsolt 80,2 Istent Izrael pásztorként (רעה ישראל) említi, aki úgy terelgeti Józsefet, mint egy nyáját. A 23. zsoltár pedig ugyanezt a gondolatot a személyes istenkapcsolat szintjén helyezi el.

Láthatjuk tehát, hogy az ószövetségi hagyományban JHWH-nak ez a pásztori attitűdje mind személyes, mind pedig közösségi perspektívából nézve alapvető jelentőségű. Éppen ezért kétféle textuscsoportot különíthetünk el az Ótestamentumban a JHWH-ra vonatkoztatott pásztorhivatás referenciái között: az egyéni spiritualitást kifejező és a közösségi tapasztalatokat tükröző szövegeket. Az előbbire a „klasszikus” példa a 23. zsoltár, az utóbbira pedig az Ezékiel 34-ben megjelenő, kollektív perspektívát mutató prófécia.

Jeremiásnál (Jer 23) érdekes módon JHWH pásztorsága egészen szorosan összekapcsolódik az emberi vezető feladatkörével, sőt nem is igazán válik külön az általa megbízott hűséges pásztorok szolgálatától. Ugyanakkor az erőteljes társadalomkritika is hangot kap ebben a szövegegységben, hiszen Izrael népét rossz, hűtlen, semmirevaló pásztorok sanyargatják. Ez a negatív ábrázolás, kontrasztoldal még inkább kiemeli JHWH „másságát”: a jó Pásztor elköteleződését.

Ilyen módon az „Izrael pásztora” metafora két síkon: JHWH transzcendens létéhez kötődve és az egyes ember/közösség immanens valóságában egyaránt működik. Ez a kapcsolati dimenzió teszi valódi, élő metaforává ezt a koncepciót. Azok a bibliai szövegek, amelyekben megjelenik JHWH pásztorságának képe, egytől egyig dinamikus, aktív tartalmat hordoznak: Izrael Istene vezet, gondoskodik, megóv, számon tart, megkeres, hordoz és küzd a nyájáért.

Ez az attitűd JHWH részéről konstans, nem lankadó figyelmet feltételez, állandó gondoskodást és rendelkezésre állást jelent. Ezért fogalmazhat így áldásában József is: „*Isten a pásztorom, mióta csak vagyok.*” (Gen 48,15) Ezért kap nagy hangsúlyt a prófétai szövegekben is a gondolat: Isten mindig számon tartja azt, ami a juhaival történt és történik, ezért képes újra és újra közbeavatkozni, és ezért nem hagyja magára elszéledt népét. A fogság, a szétszórás tapasztalata új tartalommal tölti meg a régi képet és teológiai koncepciót.²⁹⁰

W. Brueggemann a JHWH-val kapcsolatos főnévi tanúságtételek körében két csoportot különít el: az uralkodás és a fenntartás metaforáit. A pásztormetafora e második körbe tartozik.²⁹¹ Ugyanakkor azonban maga a metafora azt jelzi, hogy a Pásztornak, vagyis Istennek a személye önmagába sűríti a hatalom és a szolidaritás kettős tartalmát, amint az a cselekedeteiben plasztikusan meg is nyilvánul.

A JHWH-ra vonatkoztatott pásztormetafora és a belőle kibomló vezetés, védelmezés és gondoskodás e rövid áttekintése után térjünk most rá az úton lét koncepciójának áttekintésére.

8. Utak a pusztába és a pusztában

8. 1. Egyirányú előrehaladás vagy visszatérés – narratív egyenesek, körök, spirálok

Az Ótestamentum narratívái két alapvető kategóriába sorolhatók. Az egyik kategória a „nagy elbeszélések” csoportja, amelyek összefüggő, koherens szövegegyüttesek. Műfajukat tekintve általában „novelláknak” nevezzük őket, mint például József történetét (Gen 37–50), Eszter vagy Ruth könyvét.

²⁹⁰ Lásd BLOCK 1998, 273–293.

²⁹¹ BRUEGGEMANN 2012, 320–321, 332–333.

Ezek a „nagy elbeszélések” lehetnek homogén, egy cselekményszálon futó történetek, ugyanakkor több, rövidebb, eredetileg többnyire önálló történetegység egymáshoz kapcsolása nyomán is létrejöhetnek. Ilyen módon egy átfogó történetívet rajzolnak meg, olykor egy adott teológiai koncepció alapján, mint például az őszülők története (Gen 12–37), az Exodus és a Sínai-hegyi kinyilatkoztatás (Ex), a Bírák könyve vagy Dávid története (1Sám 16 – 1Kir 2), illetve maga a Deuteronomiumi történeti mű (Deut – 2Kir) is.²⁹²

A másik kategória a „rövid történetek” csoportja, amelyek tömören, szűkszavúan egy-egy főszereplőhöz vagy egy adott embercsoporthoz kötődő egyszeri eseményt beszélnek el, és legtöbbször meglehetősen lazán kötődnek a kánoni szövegkontextusukhoz. Ezeket az önálló, „kerek” elbeszéléseket – mint például azt, amelyben Jákób tusakodik az ismeretlennel (Gen 32,23–33), JHWH megmutatja dicsőségét Mózesnek (Ex 33,12–23), Izrael fiai átélnek egy égi csodát (Józs 10,12–14), de Bálám történetét (Num 22–24) is említhetjük itt – az ószövetségi kánon redakciójának folyamatában más textusokkal való tematikus kapcsolatuk okán végül összefűzték, egybeszerkesztették. Az így létrejött elbeszéléskörök, történetgyűjtemények azután még nagyobb narratív egységekbe, történetkonceptiókba tagozódtak bele.

Ezek a történetek – a nagyobb elbeszéléskörök és a rövid, egy cselekményszálú elbeszélések egyaránt – szereplőiket többnyire egy-egy adott útvonal bejárására készítetik, illetve őket egy bizonyos útszakaszon mozgatják előre (vagy olykor hátra). Olyan életsorsokat tárnak elénk, amelyekben nem annyira a változatlan, helyhez kötöttség dominál, hanem éppen ellenkezőleg: az úton lét alaptalapzata, a kibontakozás, fejlődés, továbblépés, változás határozza meg a történet mondanivalóját.

Az Ószövetségben egyszerre vannak jelen olyan narratívák, amelyek egy többé-kevésbé lineáris mozgást mutatnak, tehát az A-ból B-be való eljutás leírásai, adott esetben a köztes állomások feltüntetésével. E történetek lényegi mondanivalója abban áll, hogy az élet a kibontakozás felé halad – személyes és közösségi síkon egyaránt. Be kell járni egy adott útszakaszt ahhoz, hogy létrejöjjön valami új, beteljesedjen egy ígéret, valóra váljon egy vágy vagy egy eltervezett esemény. Az a folyamatos változás, fejlődés, haladás, amelyet ezek az elbeszélések elénk tárnak, meghatározó mozgatórugója a hősök motivációinak, cselekedeteinek.

Ugyanakkor érdekes módon találkozhatunk – nem is kis számban – olyan, önmagukba visszaérkező, körkörös narratívákkal is, amelyekben a szereplők (ugyanazok a személyek vagy másvalakik) megismétlik egy korábbi cselekmény, esemény fontos mozzanatait azonos földrajzi helyszíneken, egy későbbi időpontban. Ezek az elbeszélések azért különlegesek az Ószövetségben, mert tematikus kapcsolópontokat teremtenek, hálózatokat hoznak létre adott szövegek között, amelyeknek teológiai mondanivalóit ilyen módon földrajzi „kódok”, ismétlődő események mintázatai fűzik egybe.²⁹³

²⁹² Ez utóbbi nagy történetkonceptióval kapcsolatban R. Bauckham megjegyzi: „A Szentírás nem nyújthatja azt az egységet és koherenciát, mint amit az emberi szerző adhat irodalmi alkotásának, létezik egy figyelemre méltó keret, melyben a bibliai szövegek – összefoglaló jellegüket szükségszerűen felmutatva – a megjelenített történetek egységét képviselik. A Teremtés könyvétől a Királyok könyvéig terjedő rész (1Móz – 1–2 Kir) a teremtéstől a babiloni fogságig tartó, egységes történelmi leírást tár elénk, bár a redaktorok (különösen a Pentateuchus egységében) nyilvánvalóan nagy mennyiségű és igen eltérő eredetű hagyományformát építettek a szövegbe (...).” BAUCKHAM 2010, 106.

²⁹³ Az Ószövetségben ilyen „földrajzi kódok” tekinthető – hogy csak egy példát említsünk – a Hóreb-Sínai-hegy, amely a Tórában számos helyen előbukkan, szinte átszövi az Exodus és a Numeri könyvét, ugyanakkor a Deuteronomium legfontosabb teológiai mondanivalója is ide kötődik. Ez a hegy az Illéssel kapcsolatos hagyományban is fontos – szimbolikus – szerepet kap (1Kir 19,8–14). Azonban – érdekes módon – az Ószövetség költői szövegeiben, a zoltárokból, imákból meglehetősen kevés utalást találunk rá, mint JHWH teofániájának helyére és törvényadásának metaforájára (lásd Bír 5,5; Zsolt 68,9.18; Neh 9,13). Az írópróféták szövegeiben pedig teljesen eltűnik a Sínai-hegy, annak ellenére, hogy a „törvény és igazság” (משפט וצדקה) a próféták üzenetében kulcsfontosságú (lásd többek között Ám 5,24; Ézs 9,6; 56,1; Jer 23,5).

8. 2. Mindig előre: narratív egyenesek

Az előre irányuló mozgásnak, illetve mozgatásnak klasszikus példája maga a Tóra hagyománya, amint az a végső, kanonikus formájában előttünk áll. A Tóra szimmetrikus szerkesztési elveként azt figyelhetjük meg, hogy a központi „magot” (Leviticus könyve) egy külső és egy belső keret övezi.²⁹⁴

Genézis könyve a Deuteronomiummal alkotja a külső héjat, amely a világ teremtésétől Izrael megteremtődéséig fogja át a történelmet. Ebben a teológiai igényességgel, tudatosan megkonstruált történetfolyamban fontos szerepet kapnak az ősszülők, ősatyák, akiknek sorsán keresztül bontakozik ki Izrael népének élete. Mellettük a másik, jelentős pólus Mózes személye, aki e formálódó nép vezetője, és a Deuteronomiumban elhangzó intelmeivel Izrael jövőjét alapozza meg.

Genézis 12,1–3-ban Ábrahám Istentől kap ígéretet, hogy utódai egy új hazában egykor majd nagy néppé lesznek. A Deuteronomiumban Mózes búcsúbeszédében ez az ígéret ismétlődik meg: Izrael a neki szánt földön végül otthonra találhat, övé lehet az egykor Ábrahámnak adott örökség. Az „atyák” tehát az ígéretek részesei és továbbadói is egyben. Azon sem kell csodálkoznunk, hogy mindkét könyv végén ugyanazt a lezáró struktúrát találjuk: a tekintélyszemélyek örökül hagyják utódaikra, a rájuk bízottakra élettapasztalataikból átszűrt teológiai meggyőződésüket, hitüket: Jákób megáldja tizenkét fiát (Gen 49) és Mózes is megáldja a tizenkét törzset (Deut 33), majd ezután halálukról tesz említést a szöveg.²⁹⁵

Az Exodus és a Numeri könyve a Tóra belső kerete. Míg az Exodus Egyiptomból a Sínaiig mozgatja Izraelt, addig Numeri a Sínaitól viszi tovább Móáb földjének határáig a népet. Az útvonal a szolgaságból a szabadság világa felé vezet, sok-sok közbeeső állomáson, eseményláncolaton keresztül.

Ez a két szakaszra tagolt vándorút Exodus és Numeri könyvében a szimmetrikus szerkesztés értelmében hat-hat vándorlási jegyzet beiktatásával kisebb egységekre bomlik. Ezek a rövid mondatok azt jelzik, hogy Izrael népe egy időre megállt, letelepedett valahol, majd onnan újra útnak indult a következő ideiglenes állomáshely felé.

A megjegyzések között vannak olyanok, amelyek az adott kiindulópontot és célállomást rögzítik, de vannak, amelyek csupán azt közlik, hogy Izrael népe éppen hol tartózkodik, illetve milyen földrajzi területeket érint vándorlása során. Nincs tehát egy egységes útvonalleírás, vándorlási koncepció, amely pontos információkkal szolgálna. Ez az esetlegesség minden bizonnyal azt jelzi, hogy a szerző nem érdekelt egy egzakt itinerárium felvázolásában, hanem egyértelműen teológiai szempontok vezetik mondanivalójának megfogalmazásában.²⁹⁶

Az alábbi táblázat a két könyvben található vándorlási megjegyzésekben szereplő helységneveket, illetve útszakaszokat mutatja be.

²⁹⁴ ZENGER 1996, 36–39. Ezt a szimmetrikus struktúrát mutatom be a 96. oldalon található táblázatban (A Tóra könyvei – Izrael az úton), amelyet ZENGER 1996, 36–37 alapján készítettem.

²⁹⁵ Uo. 36.

²⁹⁶ A szerzők, szerkesztők legfontosabb célja ezekkel a vándorlási megjegyzésekkel a hagyományok gondos rendszerezése és egy jól strukturált, követhető történetív főlvázolása. Mindezzel didaktikusan tárják az olvasó elé a pusztában vándorlás útvonalát, de mindenekelőtt JHWH megbízhatóságát, hűséges vezetését hangsúlyozzák. A vándorlási megjegyzésekkel kapcsolatban lásd ZENGER 1996, 37; SMITH 1997, 289–290; DAVIES 1983, 1–13; DAVIES 1979; OBLATH 2004; HOFFMEIER 2005, 116–120.

1. táblázat. Hat vándorlási megjegyzés – Exodus és Numeri könyvei

Hat vándorlási megjegyzés Exodus könyve	Hat vándorlási megjegyzés Numeri könyve
12,37: Ramszesz → Szukkót	10,12: Sínai-puszta → Párán-puszta
13,20: Szukkót → Étám	20,1: Párán-puszta → Cin-puszta/Kádés
14,1k: Pí-Hahírót, Migdól, Baal-Cefon	20,22: Kádés → Hór-hegy
15,22: Vörös (Nádas)-tenger → Súr pusztája	21,10k: Óbót, Ijjé-Abárim, Móáb határa
16,1: Élim → Szín-puszta	22,1: Móáb síksága (Jerikóval szemben)
17,1: Szín-puszta → Refídím	25,1: Sittim

A két könyv vándorlási megjegyzései a narratívába ékelt cezúrák, amelyek az olvasót arról igyekeznek meggyőzni, hogy a pusztai vándorlás emlékezete történetileg valóságos eseménysoron alapul. Vagyis a vándorút egyes szakaszain át kellett haladni ahhoz, hogy az útvonal ilyen módon összeálljon. Ugyanakkor az is érdekes, hogy a két könyv felépítését tekintve ezek a megjegyzések nem arányosan jelennek meg, hanem a teljes szövegtörzsben elszórtan: Exodusban a Sínaihoz elérkezve (Ex 19) vége szakad a vándorlási utalásoknak, ugyanígy Numeri könyvének utolsó fejezeteiben (Ex, Num 26–36) sem találkozunk már velük.

A Tórának ezt a belső keretét (Ex és Num) a páskaünnep-motívum is összefogja (Ex 12; Num 9). Ez az ünnep a nagy narratíva: a kivonulás és a hozzá szervesen kapcsolódó Sínai-történet felidézésének, újraelbeszélésének alkalma. Exodus szöveg hagyományában a páskaritus rendelkezése megelőzi magát a kivonulásnarratívát. Numeri viszont a Sínainál eleveníti föl a múlt eseményét őrző történetet, két évvel a kivonulás után (Num 9,1–3), így demonstrálja a páskarendelkezés érvényben létét, és bemutatja annak aktuális megvalósítását.

Numeri könyvében a pusztai vándorlás időszakában megismétlődik az a három fontos csodamotívum, amelyet az Exodus könyvéből már ismerünk: a manna, a fűrjek és a vízfakasztás. Természetesen ezek a csodák csak a negyvenéves vándorlási periódust megelőzően történhettek meg: a „bűnbe esett” nemzedéknek már nincs lehetősége arra, hogy ehhez hasonló csodás tapasztalatok részese legyen. A Tóra hagyománya a csodákat (סִּדּוֹת) valójában jeleknek (אוֹתוֹת) tekinti; olyan eseményeknek, amelyek „éppen ott, éppen akkor, éppen úgy” történtek meg JHWH hatalmának megnyilvánulásai-ként.²⁹⁷

A két könyvet, amely a Tóra belső keretét alkotja, összekapcsolja a külső és belső veszélyekre történő utalás is. Exodusban Egyiptom jelenti a fő fenyegetést, ugyanakkor közvetlenül a kivonulás és megszabadulás eseménye után (Ex 14–15), a pusztában megtett első kilométereknél máris jelentkezik egy újabb veszélyeztető körülmény: Izrael az Amálekíták fenyegetésével szembesül 17,8–16-ban. Numeri könyvében Móáb lesz Egyiptom ellentétpárja, ám itt nem az útszakasz elején, hanem közvetlenül a célba érkezés előtt veszélyezteti ez az ország a hazája felé tartó Izraelt.²⁹⁸ Ugyanakkor Num 25,6–19 és 31,1–54 szerint a Midjániták is megjelennek a színen: elsősorban is Midján asszonyai jelentettek komoly kísértést Izrael férfiai számára. Ebben a koncepcióban még azt is megfigyelhetjük,

²⁹⁷ Carol Meyers a tíz csapással kapcsolatban így fogalmaz: „In the idiom of ancient Semitic literature, the structured succession of signs-and-wonders and the accompanying hyperbole expresses divine intervention. Stripped of the exaggerated language that characterizes their presentation, the calamities are neither miraculous nor are they always unusual. Yet in their extent and intensity and as an aggregate, the natural becomes the hypernatural. The narrator draws upon the memory of known occurrences and skillfully weaves them, in their canonical form, into a gripping account of divine power in the service of liberation.” MEYERS 2005, 80.

²⁹⁸ Móáb mellett Numeri könyve említést tesz Arád kánaáni város uralkodójáról, aki megtámadta Izraelt (21,1–3), valamint az edómiakról (20,14–21), az emóriakról (21,21–30), a básániakról (21,31–35) is, akik királyai (Szihón és Óg) nem engedték áthaladni területükön Izraelt.

hogy mind az Exodus, mind pedig a Numeri könyvében egy politikai értelemben autonóm ország és egy nomád, pásztorkodó népcsoport áll párban egymással. A külső veszélyek, politikai, katonai fenyegetések mellett mindkét könyv hangsúlyozza a belülről támadó veszélyt: vagyis a nép zúgolódását, elégedetlenkedését, bálványimádását és lázadásait.²⁹⁹ Izraelnek ez a szüntelen zúgolódása JHWH és Mózes ellen egész pusztai vándorútját jellemzi és meghatározza. Az elbeszélések értelmében ez az állandó lázadás Izrael számára az őt kívülről fenyegető népcsoportok, országok támadásainál sokkal fenyegetőbb és súlyosabb következményekkel jár.

A Tóra külső és belső keretei Leviticus könyvét fogják közre. Ez az irat tulajdonképpen megakasztja a Tórában élénk társulást idéző vándorlás folyamatát. Egy statikus kép háttérén tárja elénk és sorolja föl JHWH törvényét, rendelkezéseit, előírásait olyan módon, hogy a Sínai-hegy lábánál táborozó Izrael kontextusába helyezi azokat.³⁰⁰ Ex 19 a Sínainál időlegesen letelepíti Izraelt, a vándorlás majd csak Num 11-ben folytatódik tovább. Bár a kronológikus adatok Exodus és Numeri könyveiben igencsak ellentmondásosak, egymással egyáltalán nem összeegyeztethetők, a narratívában egy minimálisan negyvennapos időtartamra történik utalás (Ex 24,12), ami alatt Mózes a hegyen tartózkodott JHWH-val. Ez az „elbeszélte idő” adja tulajdonképpen a keretét a Sínain kapott rendelkezések, előírások felsorolásának.³⁰¹

A Pentateuchosz „mértani középpontjában” (Lev 16) a nagy engesztelési ünnep áll, amely JHWH és a nép közös történetének szimbolikus, egyetlen rítusban megragadható megjelenítése. Ez az évente megismételendő áldozati ünnep a garancia arra, hogy a Sínain kötött szövetség Isten és Izrael között továbbra is érvényben lesz, és a két fél közötti kapcsolat stabil marad. Az engesztelés aktusában feltűnik a szabadulásmotívum is, amelyet az Exodus-narratíva teológiai magvának tekinthetünk. Izrael közössége és JHWH között a szövetségi rend újra helyreáll: a nép bűnei megbocsáttatnak a bűnbak helyettesítő szerepe által.

Leviticus könyvében a rendelkezések sorrendjében is bizonyos szimmetriát fedezhetünk föl. Három alapvető kategóriába sorolhatók ezek az iránymutatások: az áldozatokkal kapcsolatos, a papoknak szóló, valamint a mindennapokat meghatározó rendelkezések. Érdekes megfigyelnünk a könyvben a khiasztikus szerkesztői elvet. A nagy engesztelési ünnepet, a magot belső, középső és külső héjként veszi körül az előírások, útmutatások három csoportja.³⁰²

Ezek a tematikus gyűjteményekbe rendezett, elsősorban papoknak, lévítáknak szóló előírások a tisztaság, szentség minőségi követelményeire irányítják a figyelmet. Érdekes, hogy a könyv végén (23–27. fejezet) – mintegy toldalékként – egy további témakör: az ünnepek katalógusa

²⁹⁹ Lásd Ex 15,24; 16,1–15; 17,1–7; 32,1–35; Num 11,1–15; 12,1–16; 14,1–45; 16,1–35; 17,6–15; 20,1–13; 21,4–9; 25,1–19.

³⁰⁰ A rendelkezések első gyűjteménye Exodusban „a Szövetség könyvében” (Ex 21–24) kapott helyet, ide, Leviticus könyvébe egy más karakterű hagyományt: a papi irat anyagát – többek között az úgynevezett „szentségtörvényt” (17–26) – illesztették be a Tóra szerkesztői. ZENGER 1996, 52–60.

³⁰¹ Ex 19,1 értelmében egészen pontosan két hónap alatt jutott el Izrael Egyiptomból a Sínai-hegyhez. Ezután került sor a törvényadásra, amelynek „időtartamát” Ex 24,18 negyven napban adja meg. Ehhez tulajdonképpen hozzáadhatjuk még azt az időszakot is, ami alatt Mózes – az aranyborjúeset után – visszament a hegyre JHWH-hoz, hogy közbenjárjon Izraelért, és ezzel együtt elkészülnek az új kőtáblák is. A kronológikus rend megállapítását és a cselekményeket átlátását alapvetően megnehezíti, hogy Ex 19–20-ban, 24-ben és 32-ben többször olvasunk arról, hogy Mózes fölmegegy, majd lejön a hegyről, közvetítve a nép és JHWH között (19,3.7.9.14.20.25; 20,21; 24,1.9.15.18; 32,15.30). Ez a folyamatos és fáradhatatlan hegyemenet és lejtmenet Mózes részéről kétségtelenül abból ered, hogy a kanonikus textus különböző szöveg-hagyományok egybeszerkesztéséből állt elő. Numeri könyvének elején, 1,1-ben ugyanakkor már arról értesülünk, hogy két év telt el a kivonulás óta. Num 10,11–12 érdekes módon arról számol be, hogy a második év második hónapjának huszadik napján indultak el Izrael fiai a Sínai-hegytől. A népszámlálás, a menetelés rendjének kialakítása tehát Numeri könyvének hagyománya értelmében húsz nap alatt történt meg.

³⁰² Lásd a 96. oldalon található táblázatot (A Tóra könyvei – Izrael az úton).

kerül elénk. Ebbe ágyazódik bele a földtulajdon és az elszegényedettek védelme, illetve innen vezet tovább a törvényt figyelmen kívül hagyók szankcionálása. Az intelmek sora a fogadalmak megváltásával zárul.

A Tórának ebben a szimmetrikusan szerkesztett, rendezett szöveghagyományában a „nagy elbeszélés”: az Exodus- és a Sínai-narratíva ünnepélyes, paradigmatis jelleget ölt. A történet-elbeszélés folyama így liturgikus dimenzióba kerül, és koherens egészként áll előttünk, kifejezésre juttatva ezzel az elbeszélte események jelentőségét. Ugyanakkor az is szembeűnő, hogy sok kis, partikuláris történet szövi át ezt a komplex irodalmi anyagot, és helyenként inkább „ad hoc” jelleűnek mondható az egyes epizódok összekapcsolódása. A történetek mégsem veszítik el autonómiájukat és sajátos hangszínüket azáltal, hogy egy összefűggő rendszerbe illesztik őket a redakciók során.

Az alapvetően lineáris cselekményív, a célirányosságot kifejező szerkesztés azonban minden további nélkül megengedi, hogy egyes narratív elemek megismétlődjenek, akár bizonyos fokú ciklikusságot is mutassanak, mint például a pusztában bekövetkezett manna- és fürjcsoda. Ez a koncepció minden bizonnyal „narratív kiszámíthatóságot”, didaktikai stabilitást is eredményez. Ilyen módon sikerűl bevonnia a mindenkori olvasót az elbeszélte történesekbe, lehetőséget adva ezáltal e paradigmatis történet személyes hitbeli reflexiójára is.

A történet és a törvény, mint a Pentateuchosz két alapvető irodalmi formája a redakciók folyamat révén szervesen összekapcsolódik: ezáltal a Tóra egésze sajátos dinamikát kap. A rendelkezések a narratívában gyökereznek, onnan bomlanak ki és szerzik érvényességüket, ugyanakkor azonban ezek a törvénytövegek, rendelkezések hangsúlyt és autoritást adnak a történetnek.³⁰³

Egy jellemző példa erre a lineáris kölcsönhatásra Ex 11–13. fejezete. Az elbeszélés menetét – amely 11,10 után logikusan a 10. csapással folytatódna – megszakítja a páskabarányra vonatkozó előírás és a kovásztalan kenyér elrendelésére vonatkozó szövegrész a 12. fejezet 1–20. verseiben. Csak ezután olvasunk az egyiptomi elsősűlöttek haláláról, majd ezt követően a nép Egyiptomból való elindulásáról. Ugyanakkor azonban, hogy még izgalmasabb legyen a „történettörvény” sajátos dinamikája, ez után a rész után is megakad – immár másodszor – az elbeszélés folyamata: 12,43–13,16 a páskaűnnep megűlését, az elsősűlöttekkel és a kovásztalan kenyérral kapcsolatos rendelkezéseket tárja elénk.

Az instrukciók között azért egy apró narratívatöredékre is felfigyelhetűnk 12,51-ben: „*Ugyanazon a napon ki is hozta az Űr Egyiptom földjéről Izráel fiait seregeik szerint.*” Ez a közbevetett mondat tulajdonképpen visszavezeti a rendelkezést az „eredeti” helyzetébe, a kivonulásnarratívába. Azáltal, hogy a történet és a törvény ilyen szorosan összekapcsolódik itt, a történetek által elbeszélte múlt és a rendelkezésekben megfogalmazódó, jelenre érvényes útmutatások között az időkategóriák közötti kontúr elhalványul. A szentíró által Mózes szájába adott intelmek jelen idejűvé teszik magát a történetet is, a pareinézis és az útmutató rendelkezések pedig mélyebb teológiai üzenetet hordoznak azáltal, hogy összefonódnak a múlt fontos történeiseivel.

A Tóra – a kifejezés: הָרַי eredeti jelentését tekintve – tanítás és útmutatás.³⁰⁴ Ennek fényében Buber és Rosenzweig német nyelvű fordításában a Tóra a *Die Fűnf Bűcher der Weisung* címet kapja.³⁰⁵ A történetek és törvények egymást erősítő sajátos dinamikájából egy átfűgő etikai iránymutatás bomlik ki. A Tóra azzal az igénnel lép föl, hogy segítséget, útmutatást adjon az ígérte földjén való életre, vagyis a JHWH színe előtti, felelősségteljes életforma mindennapi gyakorlására.

³⁰³ ZENGER 1996, 36.

³⁰⁴ GARCÍA LÓPEZ 1995; WAGNER 1982.

³⁰⁵ *Die Fűnf Bűcher der Weisung*. Verdeutschte von Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig. Verlegt bei Jakob Hegner, Köln–Olten, 1956.

A szerzők, szerkesztők a babiloni fogság traumatapasztalatain szűrték át és öltötték irodalmi formába etikai-teológiai megfontolásaikat. JHWH és Izrael kapcsolatában a drámai töréspontok ott jelennek a múlt eseményeiben, tanulságul szolgálva a következő nemzedékeknek. Ezek tudatos felidézése nyomán struktúrázódhat újra a szövetségi viszony, ennek minden etikai követelményével együtt. A történetek ilyen módon maguk is Tórává válnak.³⁰⁶ Ez a „narratív etika” mint irodalmi hagyomány az előírás-gyűjteményekkel, törvénykorpuszokkal összekapcsolódva lehetővé teszi Izrael számára a tájékozódást, eligazodást az emberi lét megannyi kihívása, buktatója közepette.

Láthatjuk tehát, hogy a Tóra gazdag, különböző forrásokból egybefűzött irodalmi hagyománya a hosszú időn át végbement redakciós folyamat révén milyen összefogott, átgondolt koncepciót tár elénk. A Tóra szerkesztői a *creatio continua* elvéhez igazodva egy átfogó történeti ívet rajzolnak meg a teremtéstől Izrael megteremtődéséig.

Ez a narratív folyamat sikeresen magába integrál különböző teológiai látásmódokat, műfajokat, egymástól meglehetősen eltérő célkitűzéseket. Bár az egyenetlenségek nem simulnak ki a redakciók nyomán, a mindenkori olvasónak mégis az az érzése támad, hogy a sokszínűség, töredékesség ellenére végső soron minden megvan itt, ami valóban fontos ...

Izrael – Mózes öt könyvének teológiai tanúságtételében – úton van Istennel megígért otthona felé. Ez a vándorút számos állomást és ezekhez kapcsolódva sok-sok személyes és közösségi tapasztalatot, felismerést és tanulságot, élmény- és emlékezettöredéket, tanúvallomást és intelmet, útmutatást és tanítást kapcsol egybe egyetlen, óriási szövegtestté. Az Ószövetséggel foglalkozó kutatók szemében a Tóra korpuszának létrejötté egy nagyszerű irodalmi projekt: egy egyedülálló szellemi, spirituális erőfeszítés gyümölcse.³⁰⁷

³⁰⁶ WENHAM 2004. A szerző ebben a könyvében azt vizsgálja, miként hordozzák bizonyos narratívák a Tóra – vagyis az etikai útmutatás és tanítás – alapvető elemeit, és hogyan juttatják kifejezésre a bibliai szerzők történeteikben etikai álláspontjaikat.

³⁰⁷ A Tóra e komplex hagyományát vizsgáló és e témában jó áttekintést nyújtó monográfiák – többek között: BLUM 1990; HOUTMAN 1994; CRÜSEMANN 1992.

2. táblázat. A Tóra könyvei – Izrael az úton

Genezis	Exodus	Leviticus	Numeri	Deuteronomium
teremtés az ország ígérete	Egyiptomból a pusztán át a Sínai -hegyhez	a Sínai -hegynél	A Sínai -hegytől a pusztán át Moáb földjére, az <i>ígéret földjének</i> határáig	útmutatások az <i>ígéret földjén</i> való életre
felhívás útra kelésre az Ígéret földje felé ÁBRAHÁM 12,1.7 záró rész: 49-50: Jákób 12 fiának mondott <i>áldása</i> Jákób <i>halála</i> és temetése az Ígéret földjén	Egyiptom » puszta » Sínai 12: páska 16: manna, fűrjek 17: víz a sziklából 18: hivatalba léptetés 32: bálványimádás veszélyek: <i>külső</i> Egyiptom Amálekiták <i>belső</i> zavargás bálványimádás 6 vándorlási megjegyzés: („elindultak... táborot vertek”) 12,37; 13,20; 14,1k; 15,22; 16,1; 17,1	Sínai 1–7: <i>áldozat</i> 8–10. <i>papok</i> 11–15: <i>mindennapok</i> 16–17: ENGESZTELEÉS 18–20: <i>mindennapok</i> 21–22: <i>papok</i> 23–26.27: <i>áldozat</i> és ünnepek	Sínai » puszta » Moáb 9,1–14: páska 11: manna, fűrjek 20: víz a sziklából 11: hivatalba léptetés 25: bálványimádás veszélyek: <i>külső</i> Moáb Midjániták <i>belső</i> zavargás bálv. im. 6 vándorlási megjegyzés: („elindultak... táborot vertek”) 10,12; 20,1; 20,22; 21,10k; 22,1; 25,1	felhívás útra kelésre az ígéret földje felé MÓZES 34,1.4 záró rész: 33-34: Mózes 12 törzsnek mondott <i>áldása</i> Mózes <i>halála</i> és temetése Moáb földjén (JHWH)
külső keret	belső keret		belső keret	külső keret
történet » (mint <i>ígéret</i>) 1–9 alap: teremtés	történet » (<i>ítélet – szabadítás</i>)	törvény » (<i>Sínai</i>) 16–17 középpont: engesztelési ünnep	történet » (<i>ítélet – szabadítás</i>)	törvény (mint <i>ígéret</i>) 30–33: távlat: halál – élet

8. 3. Narratív körök, spirálok

A másik elbeszélés koncepció, amelyet a „visszatérés” kifejezéssel írhatunk le, nem elsősorban a célirányosságra fókuszál, hanem inkább a kiindulóponton visszakanyarodó útra, illetve az egyes állomások ismétlődésére. Egy-egy ilyen „narratív kör” különleges üzenetet hordozhat. Úgy tűnik, ezek az elbeszélések sajátos dinamikájukat abból nyerik, hogy egy adott narratív minta – egy oltárépítés vagy egy jelentős találkozás – a történet menetében később megismétlődik, és így bizonyos tekintetben rendezőelvként funkcionál, vagyis strukturálja, tagolja vagy éppen lekerekíti a cselekmény menetét.³⁰⁸ Vegyünk sorra most néhány jellegzetes szöveget!

8. 3. 1. Ábrahám: Bétel – Aj

Az Ábrahám-elbeszélés kör (Gen 12–25) az ősatyáról egy nagyon összetett és árnyalt képet rajzol elénk. Ha e komplex hagyomány narratív ívét megfigyeljük, valójában egy célirányos történetfolyam áll előttünk: az elhívástól az ígéretektől az áldás és az emberi élet beteljesedésig. Amint azonban a részletekre kezdünk fókuszálni, egyszerűen kirajzolódik Ábrahámnak az epizód-történetekből megragadható sajátos karakterjegyei.

Ábrahám az engedelmes elhívott, aki a neki adott ígéret értelmében egykor majd sok nép atyja lesz az ajándékba kapott jó földön (Gen 12,1–3; 15,5; 17,1–8). Ugyanakkor ő a számító férj, aki Egyiptomban és Gerárban cserbenhagyja Sárát, a feleségét (12,10–20; 20,1–18). Ő a gazdag sejk és a nagylelkű nagybácsi, aki Lótra, unokaöccsére hagyja a területválasztást, mielőtt szétváltak útjaik (13,1–18). Ábrahám az, aki új nevet kap, hősként királyokat ver le, és kiszabadítja Lótót fogságából, majd tizedet fizet Melkisédeknek, aki megáldja őt (14,1–24). Hitetlenkedve fogadja a születendő fiáról szóló üzenetet, és inkább maga oldja meg az utódlás kérdését Hágárral, Sára szolgálójával (15,1–4; 16,1–16; 17,15–22). Ábrahám az, aki szándékosan kimarad a két asszony konfliktusából Izmaelnek, elsőszülött fiának sorsát tekintve, majd az Istennel kötött szövetség jeleként egész háza népével együtt körülmetélik (16,6.9–27). Vendégül látja a három idegent, és hallja tőlük az ígéretet, hogy egy év múlva fia születik (18,1–15). Ezután pedig állhatatosan közbenjár Sodomáért, Lótért és családjáért, és tanúja lesz a város pusztulásának (18,16–33; 19,1–29). Ő az, aki megkötözi Izsákot, hogy feláldozza Istennek, de hűsége miatt a fiú megmenekül (22,1–19). Végül Sára halála után feleséget szerez fiának, és ő is megnősül még egyszer (24,1–67; 25,1–6). 175 évesen, az élettől betelve hal meg, és fiai eltemetik a makpélai barlangba, Sára mellé (25,7–11).

A történetfolyam elején Abrámot, mint istenfélő embert ismerhetjük meg, aki egy ismeretlen földre tart egy számára még igencsak ismeretlen Istennel, és mindeközben szent helyeket ejt útba. Így találkozik – többször is – JHWH ígéreteivel, és oltárt épít neki előbb Móre tölgyesében, majd Bétel és Aj között. A Negev (Délvidék) felé vándorolva azonban éhínség tör rájuk, ezért Egyiptomba vándorolnak Sárával. Itt egy teljesen más Ábrahám-képpel szembesülünk: egy rettegő, számító férjjel, aki megtagadja Sárát, a feleségét, és lemond róla saját biztonsága és jóléte érdekében. Ez a szegyénteljes tett – meglepő, hogy kétszer is szerepeltetik az „affért” az elbeszélés körben – a narratíva által megrajzolt ábrahामी útvonalon egy jókora vargabetűnek számít.³⁰⁹

Az egyetlen konkrét megoldás a szegyéntől való szabadulásra – a vétek beismerésén túl – az, hogy Ábrahám visszatér addig a pontig, ahol még nem romlottak el a dolgok. Ez a pont Bétel és Aj között van, ahol a JHWH-nak szentelt oltár áll. Ez az oltár tulajdonképpen JHWH és az ősatya kapcsolatának eredeti tartalmát hordozza, és azt spirituális erőforrásként őrzi. Ilyen módon Gen 12,8 és

³⁰⁸ A nomád életformában élő, pásztorkodó csoportok is jól ismerik ezt a mintát: a legelőváltásos állattenyésztés során egy ciklus alatt „körbe érnek” a legeltetéssel a rendelkezésre álló, adott területen.

³⁰⁹ FISCHER 1994, 119–230.

13,3–4 szorososan összekapcsolódik, és a szövegek együtt egy narratív körbe zárják az eddigi történetet:

„Onnan **továbbvonult a Bételtől** keletre eső hegyvidékre, és felütötte sátrát. Bétel esett nyugatra, **Aj pedig keletre. Oltárt épített ott is az Úrnak, és segítségül hívta az Úr nevét.**” (12,8)

„A Délvidékről **továbbvonult** előző szállásai mentén egészen **Bételig**, addig a helyig, ahol korábban is sátorozott Bétel és **Aj** között, annak az **oltárnak a helyéig, amelyet ott először készített. Ott is segítségül hívta** Abrám az **Úr nevét.**” (13,3–4)

A közbeékelődő narratíva: az egyiptomi „közjáték” tehát mintha megakasztaná a lineáris történetelbeszélést, amely Abrám-Ábrahám „személyiségfejlődését” és életútját mutatja be. Érdekes megfigyelni azt is, hogy JHWH az egyiptomi jelentetben nem is szólítja meg az ősatyát, mindössze annyit tudunk meg, hogy a fáraót, aki Sárát a házába vitette, csapásokkal sújtja Ábrahám hazugsága miatt (12,17).³¹⁰ JHWH akkor szólal meg újra, miután Ábrahám nagylelkűen átengedi Lótnak a területválasztás elsőségét, majd ezt követően megtörténik kettejük útjának szétválása. JHWH ekkor újra megerősíti az otthonul szolgáló földdel és a nagy néppé válással kapcsolatos ígérését: „*Emeld föl tekintetedet, és nézz szét arról a helyről, ahol vagy, északra, délre, keletre és nyugatra. Azt az egész földet, amelyet látsz, neked és a te utódaidnak adom örökre. Hasonlóvá teszem utódaidat a föld porához: aki meg tudja számolni a föld porát, az tudja megszámlálni a te utódaidat is.*” (Gen 13,14b–16)

Abrám ezután fölkerelkedik, bejárja szélében-hosszában leendő birtokát, hogy képet alkothasson annak méretéről. Végül Hebrón mellett, Mamré tölgyesében telepedik le, ahol szintén oltárt épít JHWH-nak. Ez a vándorút itt nyugvóponthoz érkezik, azonban Ábrahám – hiába talált otthonra – ezután sem éli majd életét „röghöz kötve”. Az elbeszéléskörben Sodoma, majd Gerár következik, később az ősatya Mórijjá földje felé veszi az irányt, míg végül életútja végső állomásához érve Mamréval szemben, a makpélai barlangban Sára mellé temetik el. Az utolsó mozzanat tehát Ábrahám történetében újra egy „narratív kört” mutat meg, amely itt, Mamré közelében záródik be.

Az az „itinerárium”, amelyet az Ábrahám-ciklus élénk rajzol, meglehetősen kesze-kusza, itt-ott vargabetűkkel tűzdelt. A Genézis szerzői, szerkesztői szinte folyamatosan „utaztatják” az ősatyát, aki majdhogynem bejárja az egész ígérte földjét.³¹¹ Úgy tűnik, az utaztatás narratív módszere alkalmas eszköz arra, hogy a mindenkori hallgatók, olvasók számára bemutassa ennek a paradigmatisz személynységnek a hitbeli fejlődését csakúgy, mint társadalmi, gazdasági helyzetének vagy épp jellemének változásait.³¹² Ábrahám megannyi kalandon keresztül, kudarcokon, sikereken át, döntéshelyzetekben, választások és változások közepette tanulja meg az Istennel úton járók bölcsességét. Azt az igazságot, hogy végső soron nincs egyebünk, nincs más biztonság és bizonyosság, csak az az Isten által egyszer kimondott, majd újra és újra megerősített ígérte: megáldalak, és áldás leszel. Az Ószövetség egyik teológiai bázismondatává válik ez a rövid kijelentés.

Nem véletlen tehát, hogy sok bibliai szerző visszakanyarodik ehhez az alapgondolathoz, teológiai koncepcióhoz, és ilyen módon Ábrahámhoz kapcsolódva bizonyos ciklikus-tematikus mintázatok mutatkoznak meg a Szentírás egészében.³¹³ Abrám-Ábrahám mindenekelőtt korporatív személyiség: élete és élettörténete túlmutat önmagán. Egy nép közösségének tagjai ismerik föl benne saját karakterjegyeiket és az ő történetében a saját narratívájukat.

³¹⁰ Az Egyiptomot sújtó csapások motívuma ebben a narratívában már előremutat Ex 7–13-ra, a tíz csapás elbeszélésére; ugyanakkor az is látható, hogy az Exodus-történet a tudatos szerkesztői munka révén ide kanyarodik vissza.

³¹¹ Az ősszülőkkel kapcsolatos hagyományok redakciójához lásd BLUM 1984; KÖCKERT 1988.

³¹² Nagyon tanulságos, e témába vágó két könyv: LEVENSON 2012; ROBERTSON KENNEDY 2011.

³¹³ Lásd például Ézs 41,8; Ézs 51,2; Ez 33,24; 2Krn 20,7; Neh 9,7.

8. 3. 2. Jákób: Bétel

Jákób – a geneológiai koncepció értelmében Ábrahám unokája – örököse ennek a paradigmaticus vándoréletnek. Ikertestvérével, Ézsauval való konfliktusát az elsőszülöttségi jog, majd az áldás megszerzése váltotta ki. Jákób számára nem marad más lehetőség, mint megfogadni a vele „konspiráló” anyja, Rebeka tanácsát, és elmenekülni a bátyja haragja elől a nagybátyjához Háránba. Eddig a pontig a Jákób-történet alapvetően követi a mesék világából ismert koncepciót: mivel kiobbant egy konfliktus, meg kell oldani egy problémát, ezért a főhősnek útra kell kelnie.³¹⁴

A történet menetét előrelendítő konfliktushelyzet, valamint a drámai feszültség Gen 28-ban jut el a tetőpontra. Jákób magára marad éjszakára, egyedül kell belső harcait megvívnia, ám ekkor tapasztalja meg, hogy mégsincs egyedül, és nem is lesz már az soha többé. Az álmában megjelenő Istennek ez a leginkább megfoghatóbb ígérete Jákób számára: „... én **veled vagyok**, és megőrizlek téged, akárhová mégy, és visszahozlak erre a földre. Bizony, nem hagylok el, amíg nem teljesítem, amit megígértem neked.” (28,15) Ennek az ígéretnek, sőt fogadalomnak biztonságos garanciáját viszi magával Jákób Háránba. Ám Rebeka testvére, Lábán a „csaló” Jákób számára kemény leckéket tartogat, amelyekről Gen 29–31-ben olvashatunk. Úgy látszik, az elbeszélő nagy hangsúlyt helyez arra, hogy megmutassa: fordul a kocka, és itt, ebben az új helyzetben Jákób lesz a csalás elszenvedője.³¹⁵ Kemény húsz esztendőn keresztül dolgozik feleségeiért és egzisztenciájáért, családjáé jólétéért. Ugyanakkor azonban, mindezzel párhuzamosan az „elozott” áldás mégis működésbe lép.

Jákób még Hárán felé menekülve találkozik JHWH megerősítő ígéreteivel és áldásaival. Gen 28,10–22 egy különleges történetet beszél el egy éjszakai álomlátásról és egy reggeli fogadalomról. A helyet, ahol mindez történt, Jákób Bételnek, azaz Isten házának nevezte el e spirituális élménye emlékére. A követ, amelyen éjjel a feje nyugodott, szent oszlopként felállította és olajjal megkent, hogy fogadalmának tanúja legyen: „**Ha velem lesz Isten**, és megőriz ezen az úton, amelyen most járok, ha ad nekem ételül kenyeret és öltözetül ruhát, és békeességben térek vissza apám házába, akkor az ÚR lesz az én Istenem. Ez a kő pedig, amelyet szent oszlopként állítottam föl, Isten háza lesz, és bármit adsz nekem, a tizedét neked adom.” (Gen 28,20–22)³¹⁶

Az áldás nyomán nagybátyja és apósa házában Jákób meggazdagodott,³¹⁷ és tekintélyes családra is szert tett, azonban a féltékenység is felütötte a fejét Lábán fiai és Jákób között. Eljött tehát az ideje a hazaindulásnak. JHWH nyomatékosan felszólítja Jákóbot: „**Térj vissza atyáid földjére, a rokonaidhoz, én veled leszek.**” Jákóbot tehát Isten – egykori ígéretéhez híven – visszaviszi eredeti hazájába. Lábán házában elhagyása nem ment egészen gördülékenyen, de végül Jákób és Lábán kibékültek egymással, és szövetséget kötöttek (Gen 31,44–54).

Miután ez megtörtént, Jákób „hirtelen” ott találta magát Ézsauval, a testvérével szemben, akivel szintén rendeznie kellett konfliktusát, vitás ügyét. A hazafelé vezető út tehát kétszeresen is a kiengesztelődésről szólt Jákób számára. A nagy gonddal válogatott ajándékok, az óvintézkedések, majd a féle-

³¹⁴ Erről a témáról az irodalomtudomány és a mesekutatás terén már többen írtak, lásd többek között: LANSING SMITH 1997; HONTI 1975; BICZÓ 2003. Lásd még: GUNDEL 1921.

³¹⁵ A szentíró(k) zsenialitását többek között abban is tetten érhetjük, hogy milyen finom iróniával képesek érzékeltetni a történet szereplőjének, szereplőinek „személyiségfejlődését”, illetve személyiségük különböző defektusait. Most csak egyetlen mozzanatot szeretnék kiemelni ezzel kapcsolatban: Míg Gen 25,27–34-ben Ézsaut látjuk úgy az elsőszülöttségi jogának felelőtlen „eladásánál”, mint egy csökkent értelmi képességű, nehézfejű férfit, aki nincs tudatában tette súlyának, Gen 29,25 már Jákóbbal kapcsolatban jegyzi meg azt, hogy a nászéjszakáján nem volt tudatában, hogy nem Ráhel, hanem Lea fekszik mellette. A csalót tehát megcsalták, így aztán Jákób most semmivel sem tűnik dörzsöltebbnek Ézsauval.

³¹⁶ Az exegéták többsége azon a véleményen van, hogy Lúz-Bétel kultuszhelye eredendően egy ósi, kánaáni szent hely lehetett, amelyet többek között Genézis írói-szerkesztői legitimáltak teológiailag azzal, hogy Jákób-Izrael személyéhez kapcsolták. Lásd ehhez a témához: GOMES 2006.

³¹⁷ Érdekes monográfia ebben a témában: VROLIJK 2011.

lemmel teli éjszaka egyedül, a Jabbók révénél – mint egykor, Bételben – mind ennek a félelmetes találkozásnak az előkészületét jelentették.³¹⁸ A kibékülés végül egészen simán ment, Ézsau nem tűnt haragtartónak. Jákób el is csodálkozott ezen: „... *mintha Isten arcát látta volna, olyan kegyes voltál hozzám.*” (Gen 33,10b) Ézsau vonakodására pedig még megjegyezte: „*Fogadd el ajándékomat, amelyet áldással vittek neked, hiszen Isten kegyelmes volt hozzám, és van mindenem.*” (Gen 33,11) Ez a megjegyzés tulajdonképpen visszautalás Jákób első fogadalmára, a bételi kőállítás kapcsán.

Jákób és Ézsau békében szétváltak, miután kettejük viszonya rendeződött. Jákóbra még hosszú út várt. Gen 33,17–20 szerint előbb Szukkótban épített házat és karámokat, majd pedig továbbment Sikem városáig, és a határban letáborozott. Itt is oltárt épített JHWH-nak tőle kapott új nevére hivatkozva: „Isten Izrael Istene”. Ha a többi narratíva alapján végigkövetjük az ősatya útját, megfigyelhetjük, hogy egészen addig, amíg az idős Jákób Egyiptomba költözik, hosszabb-rövidebb megszakításokkal, de mindvégig úton van.

A Jákób-ciklus egyik narratív bravúrja az, hogy a Bétel-epizódot (Gen 28) megismétli Jákób Ézsauval való kibékülése után Gen 35-ben. Azzal, hogy az ősatyának Sikemből Bételbe kell indulnia, tulajdonképpen létrejön egy narratív kör, és ugyanakkor egy majdnem szimmetrikus elbeszélésfolyamat: 1. Ézsau haragja (Gen 27) – 2. Menekülés Bételen át Háránba (Gen 28) – 3. Háráni tartózkodás (Gen 29–31) – 4. Találkozás és kibékülés Ézsauval (Gen 32–33) – 5. Vissza Bételbe (Gen 35).³¹⁹

A folyamat középpontja: a Lábánnál töltött húsz esztendő a család gyarapodásának és a lassú meggazdagodásnak az időszaka, amelyet – minden feszültsége ellenére – egy meglehetősen statikus, a ténytudásra alapozó elbeszélés tár elénk. Előtte és utána azonban a megrajzolt folyamat csupa dinamizmus: Jákób menekül, büntudat gyöttri, ugyanakkor megérintik és talán lázba hozzák az Istentől kapott, neki szóló ígéretek és a saját fogadalma, amelyben Istentől garanciát kér arra, hogy mindvégig vele lesz az úton. Ez az isteni jelenlét valójában az áldás legteljesebb és konstans megvalósulása; minden más – legyen az gazdagság, siker, elismertség vagy a családi kapcsolat konszolidációja – csupán ennek következménye.

A második Bétel-epizódban (Gen 35) Jákóbot már a családjával együtt látjuk. Az elbeszélés szerint a hazafelé vezető út kiemelt állomása ez a kultuszhely. Jákób oda tér tehát vissza, ahol egykor Isten házát (Bét Él) találta, és ahol ő maga állított föl egy kultikus eseményt, szakrális élményt megjelölő vagy megalapító (?) kőoszlopot. Ez a fejezet Gen 28,10–22 egyes narratív motívumait eleveníti fel. A legfontosabb ezek között az oltárépítés szándéka, majd annak véghezvitele és ezzel együtt Jákób reflexiója korábbi fogadalmára: „... *oltárt akarok ott készíteni Istennek, aki meghallgatott, amikor nyomorúságban voltam, és velem volt az úton, amelyen jártam.*” (Gen 35,3)

A fejezet nem egységes; egymástól eltérő hagyományok egybeszerkesztését látjuk itt, és ebből a szövegben feszültségek, egyenetlenségek adódnak.³²⁰ Szembetűnik, hogy Gen 35,9–15 egy másik változata a már 1–8-ban elbeszélte történetnek. Összesen háromszor kerül elénk az a motívum, hogy Jákób Bételbe megy, illetve odaérkezik. Először Isten szólítja föl Jákóbot erre (35,1), majd Jákób utasítja a háza népét, hogy menjenek föl Bételbe (35,3). A harmadik említést 35,6–7-ben találjuk, de itt már a megtörtént esetről olvashatunk beszámolót.

Érdekes módon, a fejezet elején (35,1.3-ban) már egyértelműen ismert és az elbeszélő számára evidenciával bír a város neve, a 6–7. vers viszont igyekszik előbb magyarázattal szolgálni: Bétel korábbi neve Lúz volt, és Jákób nevezte el Él-Bétel-nek. A 9. verstől – immár Bétel nevének említése nélkül – egy másik forrásból származó hagyomány újra elbeszéli az eddigieket, itt azonban a súlypont egyér-

³¹⁸ Lásd erről részletesen: ANDERSON 2011, 88–128.

³¹⁹ FOKKELMANN 1991, 197–237.

³²⁰ A fejezet szövegkritikai vizsgálatához lásd BLUM 2012; FISHBANE 1975.

telműen az isteni kijelentésen van: Jákób új nevet kap, és a teremtéskor felhangzó felhívás – „Szaporodjál, sokasodjál...” – rá vonatkoztatva újra megjelenik itt.³²¹

Persze feltehetjük a kérdést, hogy annak az ősatyának, aki már egy népes családdal rendelkezik, mennyiben szükséges újból felidézni a termékenységi ígéretet; a szöveg azonban Jákób-Izraelt az ősatyák genealógiai láncolatában már tudatosan úgy mutatja meg, mint egy nagy, királyok által vezetett népet. E másodikként a fejezetbe illesztett hagyomány végén, a 14. versben az eddig meg nem nevezett helyen Jákób oszlopot állít, és itt tudjuk meg, hogy a helyet, ahol Isten beszélt vele, Bételnek nevezte el.

Egyértelmű tehát, hogy az ószövetségi hagyomány Jákób személyéhez szorosan hozzákapcsolja a bételi kultuszhelyet, amely az Istennel való különleges személyes találkozásának színtere. A Jákób-narratíva egyik legfontosabb teológiai üzenete kapcsolódik ehhez a helyhez, így aztán nem is csodálkozhatunk azon, hogy Jákóbot – mielőtt élettörténete következő szakaszába lépne – Isten előbb még visszavezeti ide.³²²

8. 3. 3. Mózes – Izrael: Hóreb/Sínai

Mózes kulcsszereplő a Tórában: a vele kapcsolatos narratívák sokszínűen ábrázolják, és különféle készségekkel ruházzák fel őt. Ennek következtében a történetek alapján kibontakozó Mózes-összkép egy igen sokoldalú és összetett személyiséget mutat: Mózes egy személyben pásztor, karizmatikus népvezér, bíra, próféta, tanító, törvényadó, politikus, vallási vezető, közösség-, ill. gyülekezetszervező, mediátor és énekszerző.

Az a tény, hogy a különböző hagyományok különböző Mózes-képeket rajzolnak elénk, arra vall, hogy sokféleképpen próbálták megragadni vezetői kompetenciáit és személyének paradigmátikus jellegét. A Tóra egybeszerkesztésekor fontosnak látták mindezt a diverzitást egyben tartani.³²³ Persze a mindenkori olvasónak nehéz dolga van, ha szeretné e részletgazdag karaktert megragadni és eligazodni a különféle, szerteágazó Mózes-szerepek között.

Ugyanakkor kétségtelen, hogy Mózes – korporatív személyiségként – mindazt megtestesíti, ami Izrael történetében a mindenkori vezetői feladatkörökben elvárható és mérvadó volt. Ahogyan a Tóra Mózeset bemutatja, azzal minden „későbbi” szellemi-lelki vezetői ideált és elvárást is magába integrál.³²⁴

Mózes hitelességéhez és elhívásának legitimációjához elengedhetetlen, hogy JHWH bizonyos garanciát vállaljon megbízottjáért. Az Egyiptomban sínylődő „Izrael fiai” jelet – valójában egy ígéretet – kapnak. Ez arra vonatkozik, hogy Mózes személyes élettörténetében a nagy fordulat, a JHWH-val találkozás helye egykor majd az általa Egyiptomból kivezetett csoport számára is az övéhez hasonló istenélmény helyszíne lesz: „Ez lesz annak a jele, hogy én küldelek: amikor kivezeted a népet Egyiptomból, ennél a hegyénél fogjátok tisztelni az Istent.” (Ex 3,12)³²⁵

A Hóreb-hegy Ex 3,1 szerint „Isten hegye”: ide érkezik el a nép az Egyiptomból való kiszabadulás, majd a vándorlás után Mózes vezetésével. Ugyanakkor érdekes megfigyelnünk, hogy Ex 19–20-

³²¹ A Jákóbnak szóló „termékenységi áldás” a teremtéskor kapott, általános érvényű áldás és felhívás speciális megvalósulására utal Izrael közösségének perspektívában. Lásd WESTERMANN 1989, 674.

³²² A Jákób-narratíva keretes szerkezetéhez, khiasztikus struktúrájához lásd WALSH 2001, 31–34.

³²³ COATS 1993; COATS 1988; GRAUPNER–WOLTER 2007.

³²⁴ Itt most csak egyetlen részletre szeretném felhívni a figyelmet: Deut 18,15–22, a „prófétatörvény” egy olyan útmutatás, amely Mózes prófétai szerepkörén tájékozódik, és ezt tekinti normatívnak az őt követő minden próféta számára. Lásd ehhez a témához: PETERSEN 2006; BRAULIK 1992, 136–139.

³²⁵ Childs a jelen és jövő narratív összekapcsolásáról így ír: „...the sign already participates in the future promise of a redeemed people worshipping God in his sanctuary. It functions as a foretaste of the future promise, the reality of which has already emerged in the call of Moses.” CHILDS 2004, 74.

ban nem a „Hóreb” elnevezést találjuk, hanem Sínai-hegyként említi a szöveg. Deut 4,10-ben, Mózes visszaemlékezésében azonban megint elénk kerül a „Hóreb” név: „Azon a napon, amelyen ott álltál Istened, az Úr előtt a Hórebben...” A Tóra szerint egyazon helyszínhez kötődik Mózes élettörténetének két fontos állomása: prófétai és szabadítói elhívása valamint a törvényadás feladata. Ezen a tényen végső soron nem változtat az, hogy kétféle elnevezése ismert Isten hegyének, két külön hagyományból.³²⁶ A szövegek tanúsága szerint mindkét találkozás Istennel egy-egy transzcendenciaélmény; és bár a nép szeme láttára borul felhőbe a hegy, Isten meglátásának Mózes a kizárólagos kedvezményezettje.

Mózes Ex 3 szerint Jetró nyáját pásztorolva lényegében véletlenül jutott el a hegyhez, ahol egy csodát látott: lángolt, de mégsem égett el a csipkebokor.³²⁷ Amikor Mózes kiviszi népét Egyiptomból, és a pusztában vezet, már minden bizonnyal tudatosan ejti útba a Sínait JHWH vezetésére hagyatkozva.

A bibliai hagyomány azt hangsúlyozza, hogy Mózes lényegében folytatja pásztori teendőjét. Minden bizonnyal a pásztorság az a feladatkör az ókori Közel-Keleten, amely a legáltalánosabban és legplasztikusabban láttatja az útmutatás, gondviselés és védelem komplex vezetői szerepét. A narratívák megmutatják, hogy Mózes vezetői személyiségébe miként integrálódott ez a pásztori feladatkör.

Az individuális és a kollektív istentapasztalat összekapcsolása a narratívában alapvetően két ponton történik. Az egyik a helyszín: Isten hegye, a másik pedig a munkakör, illetve a feladat: a pásztorokodás. A bibliai szerzők fontosnak tartják megjeleníteni, hogy a közösség vezetőjének személyes alapélménye a találkozás, amely által felkészítést kap és megerősödik a felelős szolgálatban. Olykor tényleg megadatik Isten emberei számára, hogy egészen közel jutnak és másokat is közel juttatnak Isten hegyéhez, a szentség megtapasztalásához.

8. 3. 4. Ábrahám – Jákób – Józsué – Abimelek: A sikemi cserfa

Ábrahámmal és Jákóbbal kapcsolatban szó esett már korábban arról, hogy miként térnek vissza egy korábbi helyszínre, egy megtörtént eseményhez az életútjukon, vándorlásaik közben. Láttuk, hogy erre az elbeszélők szándéka szerint azért van szükség, hogy arról az adott pontról új orientációt vagy egy megerősítő élményt kapva folytathassák tovább útjukat.

Itt most egy összetettebb képletet, tulajdonképpen egy három „hurkot” leíró narratív folyamatot szeretnék bemutatni, amelyben ugyanaz a helyszín négy történetet kapcsol össze. A bibliai elbeszélés-folyam Józsué sikemi beszédét, majd Abimelek királlyá választását Ábrahám és Jákób történetének egy-egy epizódjával kapcsolja össze, és így hallatlanul izgalmas narratív körök rajzolódnak ki a szemünk előtt.

Ábrahám – mint már megjegyeztük – elhívását követően Kánaán földje felé vándorol. 12,6 megemlíti, hogy miután Ábrahám megérkezett a terület határára, majd átvonult Kánaán földjén, útja során elért egy szent helyhez, amely Sikemnél található, és Móré tölgyeseként³²⁸ nevezi a hagyomány. Ez az első kultuszhely, amelyet az elbeszélő Ábrahámmal kapcsolatban megemlít. Itt jelenik meg neki JHWH, és itt hangzik föl az ígélet: „A te utódaidnak fogom adni ezt a földet!” (12,7)

Ez a helyszín azért is különleges, mert Ábrahám itt állít először oltárt Istennek a neki szóló ígélet nyomán. Már említettük korábban, hogy az ősatya vándorútján még további oltárokat épít Istennek (12,8; 13,18; 22,9). Mindez arra is utal, hogy Ábrahám fölfedez, illetve megalapít bizonyos kultuszhe-

³²⁶ A Sínai-Hóreb kérdéskörhöz lásd részletesebben: PERLITT 1994, 32–49; NICHOLSON 1973.

³²⁷ A csipkebokor héber neve: חֲסִידִים, amely hangzásában és írásképeben igencsak hasonlít a Sínaira (סִינַי). Bizonyára tudatos döntés, hogy a szövegekben a szentírók kihasználják ez az összecsengést. Lásd BRUEGGEMANN 1994, 711.

³²⁸ Móré és Mamré ugyanazt a területet, helységet jelöli két külön hagyomány szóhasználatában. Lásd WELTEN 1992, 11–13; FRETHEIM 1994, 424.

lyeket. Természetesen itt is meg kell jegyeznünk, hogy a visszafelé tekintő történetírás értelmében inkább a régi, kánaáni szent helyek Izrael általi integrációjáról és a JHWH-hittel való összehangolásáról lehet szó.

Jákób narratívájának tárgyalásánál egy izgalmas mozzanatot nem érintettünk még Bétel kapcsán: a 35. fejezet 4. verse arról informál minket, hogy milyen módon szentelik meg magukat az ősatya és családtagjai. Jákób arra utasítja háza népét, mielőtt fölmennének Bételbe, hogy távolítsák el a náluk lévő idegen isteneket (valószínűleg szobrokat, faragványokat) és a fülbevalóikat is. Ahhoz, hogy a bételi kultushelyen, „Isten házában” megjelenhessenek, előbb meg kell tisztítani magukat.³²⁹

Jákób és családja még Sikemben tartózkodik ekkor (34. fejezet), ezért egy, a város közelében lévő cserfa alá temetik el ezeket a tisztátalannak tekintett tárgyakat. A szövegben ezután több szó nem is esik erről a cserfáról, az elbeszélő elégségesnek tartja csupán az erre való egyszeri utalást. Persze nem kell meglepődünk azon, hogy ez a tölgy vagy cserfa minden bizonnyal azt a kánaáni kultushelyet jelöli, amellyel már az Ábrahám-ciklusban találkoztunk.

Itt, ennél a fánál egy ponton összeér a két ősatya története: az „unoka”, Jákób visszatér arra a helyre, ahol egykor a „nagyapa” az ismeretlen Istennek engedelmeskedve az ígélet emberévé vált.³³⁰ Érdekes, hogy egy közelebről meg nem határozott kánaáni kultushely egyszerre lesz így Ábrahám istenélményének és Jákób tisztulási rítusának helyszíne. Megfigyelhetjük, hogy mindkettőnél érvényesül egy olyan narratív elv, miszerint másként kell majd innen továbbmenniük, mint ahogyan ide megérkeztek.

Ábrahám egy új otthont keresve talált rá a tölgyesre. Egészen hasonló Jákób élethelyzete is, itt, Sikem mellett, ahol egy ideig letáborozott. Mindketten átutazók ezen a helyen: Ábrahámmal kapcsolatban a szöveg nem tesz említést arról, hogy mennyi ideig maradt Sikem közelében, Jákóbnál azért hosszabb tartózkodási időt feltételezhetünk.³³¹ Az azonban tény, hogy menni kell tovább; a történet sodra viszi előre Ábrahámot és Jákóbot is, és mindazokat, akik az ő történeteik örököseként saját narratívájukban fedezik föl a vándorok örök készletét: „élni egyenlő úton lenni”.

Miről beszél tehát ez a narratív „hurok”? Úgy tűnik, amikor Izrael a kezdeteire emlékezik, megjelöl néhány olyan pontot, olyan földrajzi helyszínt, ahol valami transzcendens tapasztalat, istenélmény történt, ahol a kinyilatkoztatás beleért, megérkezett az emberi dimenzióba. Ezek a helyek a feledés ellenében megalapított igazodási pontok, a kis történeteket egy koherens egészé szervező erőfeszítések – vagy legalábbis a rövidebb, egy cselekményszálon futó narratívák üzenetét összegző és összefogó kísérletek.

Lépjünk most tovább. A honfoglalás folyamatát elbeszélő narratíva Józsué könyvének végén egy olyan ünnepélyes lezáráshoz érkezik, amikor újra, ugyanazon a helyszínen, Sikem mellett találjuk magunkat. Józsué a sikemi népgyűlésen (Józs 24) fogalmazza meg a törzsek számára rendelkezéseit, útmutatásait. Ez az ünnepélyes esemény arra hivatott, hogy liturgikus keretet adjon a klánok, törzsek JHWH iránti elköteleződésének és az egymással való szolidaritás fogadalmának.³³²

Józsué saját, személyes elköteleződését állítja példának és orientációul a törzsek elé: „*Én és az én házam népe az Urat szolgáljuk.*” (24,15) Az elbeszélő hangsúlyozza, hogy a választás tétje igen nagy: az egyik út az életet jelenti JHWH mellett, az ígéretek erőterében, a másik út az idegen istenek szolgálá-

³²⁹ Vö. Ex 19,10; Deut 27,15. Terence E. Fretheim így ír Genesis-kommentárjában: „These texts support the idea that this ritual involved an internal renunciation, the shaping of thought and life toward what pleases God. The ritual implies an in-depth reading of the divine command relevant to the new family situation in the land. Jacob’s action may be understood as a paradigm for worship practices in later Israel.” FRETHEIM 1994, 584.

³³⁰ „Abram’s journey functions paradigmatically for the one made by Jacob/Israel in chap. 35, including attention to trees and altars.” Uo. 424.

³³¹ Sikemmel kapcsolatban lásd WRIGHT 1965; OTTO 2004; FRITZ 2000.

³³² COOTE 1998, 714–715; KNAUF 2008, 195–199; NELSON 1997, 262–278.

lata, amely egyértelműen Izrael közösségi létének megsemmisüléséhez vezet majd. Józsué, miután alaposan rákérdezett az egybegyűltek szándékára, és meggyőződött arról, hogy komoly az elköteleződésük JHWH iránt, „...fogott egy nagy követ, és odaállította az alá a cserfa alá, amely az Úr szentélyénél volt.” (24,26) Ez az aktus valójában egy fogadalomtétel vagy eskütétel, amely az utókor számára is emlékeztető jellé válik. Józsué hosszú beszédében nem tesz mást, mint felidézi a történetet, amely „narratív identitásként” összekapcsolja az egybegyűltek életét a múlt hőseiével, az elődök nemzedékeinek életével. Ábrahámától, Jákób életútján át az Egyiptomi szabadulás, a pusztai vándorlás, végül a honfoglalás eseményeit eleveníti föl kortársai, a hazát birtokba vevő nemzedék számára.

Ebből a narratív „indicativusból” bomlik ki az „imperativus”: a felhívás az újbóli választásra, elköteleződésre.³³³ Kánaán területén, azon a helyen, amely a birtokba vett új haza Izrael számára, az élet sok veszélyt, kihívást rejt. Ezért most az a legfontosabb, hogy Izrael Isten népeként útmutatást kapjon ahhoz, hogy miként őrizze meg vallási integritását, JHWH-hoz való lojalitását és közösségi identitását. A Kánaán/kánaániták kifejezések itt, a szövegben elsősorban nem etnikai meghatározásként állnak előttünk, hanem inkább polemikus, ideologikus fogalomként, amely a veszélyes vallási és hitbeli alternatívát jelöli Izrael számára.³³⁴

A kánaáni kultusz hely, ahol Ábrahám – vándorlása közben először – Isten neki szóló ígérését meghallhatta, ahol Jákób hazatalálásának egyik állomásához érkezett, és felkészülhetett a Szenttel való találkozásra, Józsué könyvében már a fogadalom helyszínévé vált, ahol egy pontba sűrítődött a múlt és a jelen.³³⁵

Jákób a bálványok, idegen istenek eltávolítására szólította föl háza népét; ugyanezt teszi Józsué is, amikor így rendelkezik: „Távolítsátok el azokat az isteneket, amelyeket atyáitok szolgáltak a folyamon túl, meg Egyiptomban, és az Urat szolgáljátok!” (24,15)³³⁶ Ez az aktus láthatóan a múlt kompromittáló történeteinek eltávolítását is magába foglalja: így a vallás „cseréje” egyben a narratíva cseréjét is jelenti.³³⁷

Ott, a sikemi cserfa alatt van eltemetve a múlt, s az ebből fakadó helytelen alternatíva: a széthullás, a pusztulás alternatívája, amely a JHWH „új történetéhez” való negatív hozzáállás, a hűtlenség, hitszegés nyomán következhet be. A sor most Izrael fiain van. Nekik szól a felhívás. A régmúlt beidegződései nem kell hogy megterheljék a jelent és a jövőt. A cserfa és az a felállított kő a tanúja ennek a választásnak és elköteleződésnek.

Miután a népgyűlés után a törzsek szépen hazatértek kijelölt területeikre, a cserfa és a tövében felállított kő még ott maradt, emlékeztetőül minden eljövendő nemzedék számára. Nem is olyan sok idő múlva azonban – erről már a Bírakkal kapcsolatos hagyományba integrált Gedeon-narratíva beszél – ismét egy csoportosulásra lehetünk figyelmesek a szent fa és oszlop körül a sikemi szent helyen. Ez a történet azonban merőben más, mint az előző.

Bír 6–8 Gedeont, a bírát állítja élénk: elbeszéli elhívását, találkozását JHWH angyalával, azt, hogy miként rombolta le apja Baal-oltárát, ezután felsorolja dicső harci tetteit Midján ellen. Különösen érdekes, hogy Gedeon, aki a Baallal való szembeszegülése miatt új nevet is kap: Jerubbaalnak (Baallal perben állónak) nevezik, élete végén visszatér a bálványimádáshoz.

³³³ BRUEGGEMANN 1993, 62–63.

³³⁴ Ez a komoly intelem a fogságból hazatérők számára egyszerre két ponton érvényes és helyén való: egyrészt utal a Babilónia „multikulturális” közegében eltelt időre, amikor az identitás megőrzése volt a tét; másrészt viszont rámutat az otthon újrászerveződő társadalmi-vallási életre, amelyet a földrajzi, politikai, vallási környezet kihívásai alapvetően meghatároznak.

³³⁵ ALT 1953, 79–88. Az Újszövetség majd továbbviszi ezt a gondolatot: Ef 4,22–24; Kol 3,5–14.

³³⁶ Ugyanebben a fejezetben, a 23. versben még egyszer megismétlődik ez a felhívás: „Most azért távolítsátok el az idegen isteneket, amelyek közöttetek vannak, és fordítsátok oda szíveteket az Úrhoz, Izrael Istenéhez!”

³³⁷ BRUEGGEMANN 1993, 65.

Bír 8,24kk szerint a midjániakkal való harcban zsákmányolt aranyfüggőket, holdacskákat, láncokat Gedeon egy arany éfóddá olvasztotta össze, és Ofrában állíttatta föl. Talán éppen a kivágott cserfa helyére. Ez lett hát az új-régi bálvány; az elbeszélő szerint így fordult vissza Gedeon népe a régi útra.

Jerubbaalnak, vagyis Gedeonnak született egy fia sikemi másodfeleségétől, akit Abimeleknek neveztek el. Miután Gedeon meghalt, fia anyja városába, Sikembe ment. Meggyőzte és rávette a város polgárait, hogy fejedelemmé válasszák őt maguk fölé. Azok hetven ezüstöt adtak neki, ezen a pénzen Abimelek bérgyilkosokat fogadott, akik Ofrában, egyetlen kövön hetven testvérét gyilkolták meg. Csupán a legkisebb fiú, Jótám menekült meg a vérfürdő elől.

Abimelek testesíti meg Izrael hagyományában azt az uralkodótípust, aki túl korán lép föl abszolutisztikus igénnyel, mielőtt még a társadalmi-politikai viszonyok megérték volna erre, és önkényesen, erőszakkal, önjelöltként ragadja magához a hatalmat.³³⁸ Ennek az erőteljes föllépésnek a sikemiek nem tudtak ellenállni. Abimeleket maguk közül valónak tekintették, majd *„ezután összegyűltek Sikem polgárai, meg a fellegrvár összes lakója, elmentek, és királlyá tették Abimeleket a sikemi cserfánál, az emlékoszlop mellett.”* (Bír 9,6) Így tehát övé lett a hatalom, amelyet három évig gyakorolhatott, míg végül Isten gonosz lelket küldött Abimelek és Sikem polgárai közé, akik ezért hűtlenek lettek hozzá (9,22k).

A történet szerint egy lázadó: Gaal, Ebed fia Abimelek ellen fordult, és harcra hívta a sikemieket. Az elbeszélő megjegyzi, hogy az éjszakai küzdelemben Abimelek csapatai közül egy a „Jóslás Tölgye” felől közelített (9,37). Talán ez az a fa, amely a sikemi szent helyet jelzi.³³⁹ A sikemi szent fa e történet szerint egy királlyá kenés aktusának tanúja. Ezen a kultuszhelyen igyekeztek tehát legitimitást adni annak a „puccsnak”, amely Abimelek saját kezdeményezésére történt. Apja, Gedeon még így fakadt ki korábban, amikor Izrael fiai a midjáni királyok, Zebah és Calmunná legyőzése után királlyá akarták választani: *„Én nem uralkodom rajtatok, és nem fog uralkodni rajtatok a fiam sem. Az ÚR uralkodjék rajtatok!”* (Bír 8,23)

Gedeon tehát egyértelműen ellenezte a dinasztikus királyság intézményének bevezetését. Mégis, fia elérkezettnek látta az időt, hogy megtegye a szükséges lépéseket ebbe az irányba. Jótám meséje azonban, amely éppen a fák királyválasztásának fabulája (Bír 9,8–15), arról beszél, hogy Abimelek: a „szolga fia” nem az a király, akire Izraelnek szüksége van.³⁴⁰ A sikemi szent helyen történt királyválasztás az utolsó narratív „hurok” abban a történetfolyamban, amely az Ábrahámnak szóló ígéretről indul, azután Jákóbot és családját kíséri el hazafelé vezető útján, majd Izrael néppé szerveződésének egy fontos felkészítő állomásáig, a sikemi népgyűlés fogadalomtételének helyszínéig vezet. Itt, a Bírák könyvében pedig már a kultuszhely egy sajátos használatának lehetünk tanúi. A négy jelenet ilyen módon a cser- vagy tölgyfa és a szent oszlop körül egymásba fonódik.

8. 3. 5. Elizeus: Bétel – Jerikó – Jordán

A Királyok 2. könyvében található, Elizeussal kapcsolatos prófétai tradíció nagyon szorosan kötődik Illés narratívájához, ahogyan erősen kötődik Illés személyéhez maga Elizeus is. Vannak olyan epizódok, amelyek mindkét prófétánál feltűnnek, így az az érzésünk, mintha ezek egymással konkurráló hagyományok lennének. Az Illéshez kapcsolódó történet, amelyben az éhínség idején a róla gondoskodó sareptai

³³⁸ A deuteronomista hagyomány szerkesztői a királykérdéssel kapcsolatban meglehetősen szkeptikusnak tűnnek. A „jó király” címre csak nagyon kevesen méltóak Júda királyai közül. Természetesen az etalon maga Dávid. A deuteronomista szerzők, szerkesztők nem tudják elképzelni, hogy Izrael népe fölött Dávid uralkodását megelőzően egy igazán megfelelő király uralkodhatna. Jótám példázata Sámuel prófétai beszédeivel (1Sám 8,5–22; 12,11–14) együtt ugyanazt a királysággal szembeni kritikus szemléletmódot mutatja, amely mögött a királyság intézményének bukása és az államiság széthullásának tapasztalatai húzódnak meg. Martin Buber így fogalmaz: „Die Jothamfabel ist die stärkste antimonarchische Dichtung. BUBER 1956, 24. Lásd ehhez a témához: MÜLLER 2004; PREUB 1992, 27–30.

³³⁹ A „Jóslás tölgyéhez” lásd SHINAN–ZAKOVITCH 2012, 118; MILLER–HAYES 2003, 111; WRIGHT 1965, 132.

³⁴⁰ Jótám példázatahoz lásd SCHIPPER 2009; COATS 1985.

özvegyet liszttel és olajjal látja el, majd fiát meggyógyítja, illetve feltámasztja (1Kir 17), variáció formájában visszaköszön Elizeus első csodatételében (2Kir 4,1–7), valamint a Súnémi asszony fiának meggyógyításában és feltámasztásában (4,8–37).³⁴¹ Az Elizeushoz kötődő történetekből egy populárisabb, megfoghatóbb prófétakép bontakozik ki előttünk. Illés utóda különös, karizmatikus, csodatévő gyógyító, akinek működése az éhínség idején egészen paradigmaszerű. A próféta a JHWH oldalán megélhető bőség és biztonság mellett teszi le a voksot, erre a döntésre hívja kortársait is.

Illés narratívája komorabb, feszültséggel telítettebb. A JHWH-hit szigorú és következetes védelme és az egyetlen Isten melletti elköteleződés adja az Illés-narratíva teológiai hangsúlyait. A mennybe elragadtatás (2Kir 2) epizódja pedig csak még jobban kiélezi Illés és Elizeus karakterei közötti eltéréseket, valamint teológiai jelentőségük különbözőségét.³⁴²

Illés Elizeust választja tanítványának és utódjának JHWH utasítása értelmében: 1Kir 19,19kk elbeszéli, hogy miután Illés rádobta palástját, Elizeus követte őt, és szolgálatába állt. Ez után az epizód után Elizeusról sokáig nem is hallunk; a tanítvány története 2Kir 2-ben folytatódik majd újra, amikor arról olvasunk, hogy Isten Illést forgószélben föl akarja vinni az égbe. Elizeus az elbeszélés szerint háromszor tesz esküt arra, hogy nem hagyja el Illést. Éppen ezért, mielőtt Illés eltávozik, tanítványa hűségesen követi őt mindazokra a helyekre, ahová az ÚR rendelése szerint el kell még jutnia.

Gilgálból indulnak, de az utazás valódi célját titok lengi be; úgy tűnik, Illés nem akar vagy talán nem is tud beszélni a rá váró történésekről. Csupán az elbeszélés közepe táján, a 9. versben mondja ki konkrétan, hogy Isten el fogja majd ragadni őt. Itt, a történet elején csupán annyit tudunk meg, hogy Illés – Isten parancsára – Bételbe tart egyedül, akárcsak egykor Jákób. Igyekszik tanítványát maradásra bírni, ám Elizeus határozottan kijelenti és esküvel is fogadja, hogy vele megy: „Az élő ÚRra és az életemre mondom, hogy nem hagylak el!” (2Kir 2,2) Amikor megérkeznek, a bételi prófétatanítványok odamennek Elizeushoz. Ők érdekes módon jól értesültek: tisztában vannak azzal, hogy aznap elragadja Illést az ÚR Elizeus mellől. A szövegből kiderül, hogy Elizeus maga is tud erről; úgy tűnik azonban, hogy Illés maga nem fedi föl Elizeus előtt Istennek ezt a tervét. Csupán annyit közöl Elizeussal, hogy Bételből Jerikóba kell mennie; tanítványa azonban ide is követi.

Az itteni prófétatanítványokkal is lejátszódik ugyanaz a jelenet, mint Bételben. Elizeus elhallgatja őket, hogy ő is tudja, amit ők tudnak. Illés Jerikóból a Jordán felé indul, de Elizeus újra esküvel fogadja, hogy vele megy. Így tesz ötven prófétatanítvány is; ők azonban tisztos távolból követik őket (2Kir 2,7). A Jordánhoz érve Illés a palástjával ráütött a vízre, mire az kettévált előttük, és száraz lábbal átkelhetek rajta (2Kir 2,8). Ez a prófétai jel a honfoglalás emlékét idézi fel (Józs 3,14–17). Azt a mozzanatot jeleníti meg újra, ahogyan akkoriban – a Nádas-tengeri csodás átkelés (Ex 14,15–31) megisméltéseként – Izrael fiai bejutottak a nekik ígért földre. Illés mozdulatában, ugyanabban a pillanatban tehát két másik narratíva jelenete válik egyidejűvé egymással.³⁴³

E jelet követően elérkezik Illés elragadtatásának a pillanata; előbb azonban még Elizeuson a sor, hogy megfogalmazza kívánságát: kétszeres részt szeretne magának az Illésnek adott prófétai lélekből. E kérés beteljesülésére a garanciát az adja majd, ha Elizeus látja Illést az égbe emelkedni. Ez az égi csoda meg is történik: egy adott pillanatban, beszélgetés közben Illést egy tüzes harci kocsi elragadja, Elizeus soha többé nem látja őt. Ezen a ponton fordul meg a történet. A szimmetrikusan szerkesztett elbeszélésben innen már Elizeust követjük végig, mégpedig azokon az állomásokon visszafelé haladva, ahol korábban már Illéssel együtt járt (2Kir 2,13–18).

³⁴¹ Illés és Elizeus prófétai tradíciójával kapcsolatban lásd KARASSZON 2002b; DIETRICH 1972; BECK 1999; BERGEN 1999; BRONNER 1968; FOHRER 1968; HENTSCHEL 1977; OTTO 2001; LEHNART 2003.

³⁴² Lásd HENTSCHEL 1985, 8–10; FRITZ 1998, 12–14; SWEENEY 2007, 272.

³⁴³ A víz kettéválasztásának motívumáról lásd SWEENEY 2007, 273; CAROLL 1969, 400–415.

Először is, Elizeus Illés palástjával rácsap a Jordán vizére, így az újra kettéválik. Ez a prófétai jel bizonyítja, hogy Elizeus immár Illés méltó szellemi-lelki örököse.³⁴⁴ Elizeus személyes kérdésére: „*Hol van az ÚR, Illés Istene, hol van ő?*” (2,14), amelyet bizonyára a tanítványok füle hallatára fogalmaz meg, azáltal kap választ, hogy a csoda újra megtörténik. A Jerikónál várakozó prófétatanítványok tanúi ennek az eseménynek, és konstatálják, hogy az Illésben lévő lélek Elizeusra szállt.

Van még egy érdekes mozzanata ennek az elbeszélésnek, amelyről a 16–18. versekben olvashatunk. A tanítványok mindenáron meg akarják keresni Illést, és addig unszolják Elizeust, amíg ő engedélyt nem ad a „mester” keresésére. Természetesen ez az égvilágon semmi eredménnyel sem jár. Illés meg is jegyzi a végén az ötven csalódott tanítványnak: „*Mondtam nektek, hogy ne menjetek.*” (2,18) A narrátor finom iróniával jelzi számunkra, hogy vannak fontos, célirányos vándorutak (ilyen Elizeus útja), de vannak olykor fölösleges – adott esetben három napig is eltartó – céltalan bolyongások is, mint amilyen az Illéshez ragaszkodó tanítványoké. Elizeus Jerikóban mindenesetre bevárja a kereséskből visszatérőket: talán ezzel egyértelmű lesz számukra, hogy most már ő Illés próféta utódja.

Jerikó, a Jordán partja után következő állomás egy másik nevezetes csoda helyszíne is. Elizeust ezzel fogadják a városbeliek: „*Uram, magad is látod, hogy ez a város jó lakóhely, de a vize rossz, és a földje terméketlen.*” (2,19) Persze fölvetődik a kérdés, hogy akkor valójában miért is lehet itt jól lakni, de Elizeus csöppet sem filozofál ezen, hanem sót kér egy tálban, és azzal gyógyítja meg a város kútjának vizét s ezzel együtt földje terméketlenségét is. Ez a csoda minden bizonnyal felidézi az olvasóban a pusztában, Móránál a keserű vízforrás meggyógyítását, ahol Mózes egy fadarabot dobott bele a kútba (Ex 15,22–25).

Elizeus számára ezután már csupán az volt hátra, hogy Jerikóból Bételbe menjen. Mielőtt azonban megérkezett volna, útközben kislányok kezdték őt csúfolni: „*Menj föl, kopasz!*” (2,23) Ezért nagyon megharagudott rájuk, és megátkozta őket az ÚR nevében: egy medve szaggatta szét őket, mind a negyvenkét gyermeket.³⁴⁵ A történet elbeszélője Elizeus prófétai legitimitását különös csodákkal erősíti meg a visszafelé vezető úton, azokon a helyeken, ahol Illéssel útközben már áthaladt. Ez a lépcsőzetes struktúrájú, zseniális úti narratíva különös jelenetekben, csodás események leírásával ragadja meg és mutatja be azt a belső folyamatot, amelynek következtében Elizeusból Illés legitim utódja lesz.

Ennek a szimmetrikus, oda-vissza útvonalnak az állomásai: Bétel – Jerikó – Jordán folyó Izrael történeti emlékezetének egyébként is kiemelt helyszínei.³⁴⁶ Az elbeszélő bizonyára fontosnak tartotta, hogy Elizeus maga is bejárja ezeket a helyeket. Miután visszaérkezik a kiindulópontra, Bételbe, már elmondhatja, hogy ez az odafelé Illéssel, majd visszafelé egyedül megtett táv – ez a különös vargabetű – beavatás volt a prófétai hivatásba. 2Kir 2 elbeszélésének végén, a 25. versben még követjük Elizeust Bételtől a Karmel-hegyre. Ez a helyszín a zsidóság emlékezetében szorosan összekapcsolódott Illés Baal-prófétákat megsemmisítő istenítéletével. Az, hogy Elizeusnak ide is el kell látogatnia, a narratív stratégia értelmében azt jelenti, hogy küldetése szorosan kötődik elődjéhez, és mindazt, amit Illés tett, most már neki kell folytatnia teljes felelősséggel.

³⁴⁴ SWEENEY 2007, 272.

³⁴⁵ Marvin A. Sweeney így ír: „The mauling of forty-two boy for their taunts against the prophet points to him as a powerful man with whom no one should trifle. But respect for elders hardly exhausts the literary function of this brief narrative. Focus on the typical character of the pericope prompts readers to overlook its specific function in the immediate literary context: it is placed here to validate Elisha’s role as Elijah’s prophetic successor.” Uo. 275.

³⁴⁶ Ezek a helyszínek tulajdonképpen földrajzi „kódok”, amelyek az avatott olvasóban előhívják a hozzájuk kötődő további történeteket, amelyek így egymással egy komplex hálózatot képeznek. Bétellel kapcsolatban – ahogyan már említettük – Jákób személye, illetve Ámósz prófétai küldetése, Jerikó kapcsán Ráháb meg a város lerombolása, a Jordán folyóhoz kötődve pedig a honfoglalás mozzanata villan fel előttünk. Magától értetődő, hogy az Újszövetségben is helyet kapnak e fontos helyszínek – Bételt kivéve.

9. Veszélyes narratívák

9. 1. A pluralitás dicsérete: töredezettség és koherencia az Ószövetség szövegeiben

Az előbbiekből láthattuk, hogy az úton járás motívuma milyen gazdagon szövi át az Ótestamentum narratíváit. Előrehaladás, visszatérés, lineáris történetvezetés és ciklikusság: a szentírók tudatosan alkalmazzák az elbeszéléstechnika megannyi módszerét, hogy közel hozzák a lényegi mondanivalót a mindenkori olvasóhoz, és érzékennyé, nyitottá tegyék az üzenet megértésére, befogadására.

Az Ószövetség történetei és a bennük élénk táruló különös világ nem az olvasó, hallgató esztétikai, művészeti igényeinek kielégítését szolgálja elsősorban. A Biblia nem pusztán gyönyörködtetni akar – bár ez az élmény is megadható számunkra, ha elkezdünk mélyebben foglalkozni a benne felölelt hagyományokkal. A Szentírás – ahogyan már az elején utaltam rá – felrázni, megmozgatni akar. Kibillent a komfortzónánkból, csodálkozásra késztet, esetleg megijeszt, ám mindenekelőtt mélyen elgondolkodtat. Egy olyan vándorútra hív, amely különös tájakon vezet át: meghökkenítő képek tárulnak a szemünk elé; közben elfog a bizonytalanság érzése; átéljük az ideiglenesség egzisztenciális tapasztalatát. Ugyanakkor valami várakozásteljes érzés is eltölthet bennünket, hiszen többek lehetünk, gazdagodhatunk a kalandok, felismerések, kockázatvállalások és döntések által.

Erich Auerbach *Mimézis* című könyvében – amint azt már korábban érintettük – arról ír, hogy a bibliai hagyomány mélyebb, komplexebb világ, amely újra és újra interpretációért kiált. Homérosz költészetéről úgy ír, mint amely egy olyan világot teremt, ahová beléphetünk, és élvezhetjük azt, de ezen túlmenően nincs más, fontos célja. Lehet ugyan analizálni, értékelni ezt a nagyszerű irodalmi teljesítményt, de magyarázni, értelmezni nem.³⁴⁷ A Biblia viszont nyitva áll az interpretáció számára, mert az abszolút igazság iránti igénye mindenek fölött áll. Nem elégszik meg azzal, hogy csupán „elbeszél” vagy történeti igazsága legyen. A bibliai szerzők nem a realizmus, hanem az igazság felé orientálódnak.

A görög irodalom nagy eposzai – miközben olvassuk őket – néhány órára kivonnak bennünket a saját időnkéből, hogy elfelejtsük azt, és a narratív időbe visznek bele. A bibliai elbeszélések ugyanakkor arra készítenek, hogy legyőzzük a realitásunkat: vagyis saját életünket a bibliai szövegek világába próbáljuk beilleszteni.³⁴⁸ Ezzel tulajdonképpen felfüggesztjük, feladjuk biztosnak hitt életkereteinket, és kilépünk a megszokottból, a komfortosból a veszélyzónába.

Auerbach még egy érdekes megállapítást tesz az Ószövetség történeteivel kapcsolatban. Arról beszél, hogy ezek az egyedi, egymáshoz olykor csak lazán kapcsolódó narratívák egy nagyobb, vallási és univerzális történeti perspektívában rendeződnek egybe. Minél nagyobb a történetek, elbeszéléskörök egymástól való horizontális elkülönítettsége, annál erősebb az általános jelentéssíkon a vertikális összekapcsolódásuk.³⁴⁹ Ezt azonban a mindenkori olvasó csak akkor tapasztalhatja meg, ha maga is hajlandó fölemelkedni az átlagos, ismerős, megszokott narratívái fölé, hogy meglássa azt, ami több ennél és mérhetetlenül izgalmasabb.

Richard Bauckham *Hogyan olvassuk a Szentírást koherens történetként?* című tanulmányában – amelyet magyarul is olvashatunk a *Narratívák* 9. kötetében – arról ír, hogy bár nem a teljes Biblia elbeszélő jellegű, és már emiatt sem tekinthető egységes narratívának, mégis: a történet, amelyet élénk

³⁴⁷ AUERBACH 2003, 13–15. Auerbach Homérosz *Odysseus* c. művét és a bibliai hagyományt állítja egymás mellé – konkrétan Gen 22-t, Ábrahám próbatételének történetét. Így fogalmaz: „The story of Abraham and Isaac is not better established than the story of Odysseus, Penelope and Euryclea; both are legendary. But the Biblical narrator, the Elohist, had to believe in the objective truth of the story of Abraham’s sacrifice – the existence of the sacred ordinances of life rested upon the truth of this and similar stories.” Uo. 14.

³⁴⁸ Uo. 15.

³⁴⁹ Uo. 17.

tár, és amely a kezdettől a beteljesedés felé, a teremtéstől az új teremtés felé halad, „az egymástól eltérő irodalmi beszédmódokat átlátható egésszé, egységes narratívává formálja”.³⁵⁰ Mindehhez még hozzátesszi: „A bibliai elbeszélés egysége nem olyasvalami, ami a maga kanonizált formájában egyszerűen adott számunkra. A történetek – változatos nézőpontokat kijelölve – a teljes szövegegységhez különböző módokon kapcsolódnak.”³⁵¹

Ez a sokszínűség, töredezettség és inkoherencia a Szentírás alapvető sajátossága, szemben a „klasszikus” irodalmi művekkel, amelyek szerzői törekedhetnek az összerendezettségre, koherenciára. A Bibliában kikristályosodó teológiai gondolatok ugyanakkor mégis képesek egy ívet, egy irányultságot megmutatni. Baucham megjegyzi: „A Szentírás egysége nem az elbeszélte történetben lelhető fel, hanem Isten személyében, akiről e történet szól.”³⁵² A Szentírás veszélyessége abban áll, hogy belevezeti az olvasót ebbe a törekenységbe és töredezettségbe, a szövegek pluralitásába, és ezáltal dekonstruálja azokat a naív teológiai koncepcióinkat is, amelyekhez olyan sokszor foggal-körömmel ragaszkodunk biztonsági okokból. A világ és benne az ember mindennél jobban szorong egy új tapasztalattól. Ám a bibliai elbeszélések nem támogatják, hanem sokkal inkább kikezdi a komfortérzetet, az egykedvű, unatkozó közömbösséget.

Az a bizonytalanság, kiszámíthatatlanság, védtelenség, amely e történetek szereplőinek alapélménye, és amelyet e szövegek mindenkor olvasóinknak sugallnak, valójában a vándorok, az úton járók egzisztenciális tapasztalata. Útközben minden folyamatosan változik, minden mozgásban van. Aki úton van – akár úgy is, hogy úton van e szövegekkel, történetekkel – különös, olykor egyenesen félelmetes világban találja magát, és állandó izgalmakat élhet át.

Az Ószövetség narratíváira tehát minden mást mondhatunk, csak azt nem, hogy ártatlan, naív történetek. J. Baptist Metz szóhasználatát veszem kölcsön és adaptálom: ő „veszélyes emlékezetéről” beszél *Faith in history and Society* című könyvében.³⁵³ A „veszélyes” jelzőt tegyük most a narratívák elé, és így ízelgessük kicsit a szókapcsolatot. Ha megpróbálunk megfogalmazni egy megközelítőleg pontos definíciót az elbeszélésre vonatkozóan, talán ez lehetne az: az elbeszélés egy olyan beszédmód, amely egy történet, egy élethelyzet, egy eset, esemény vagy tapasztalás komplex élmény- és jelentésvilágát igyekszik közel hozni a mindenkori hallgató, olvasó számára a nyelv gazdag eszköztárának segítségével. Ha ehhez az általános, neutrális megfogalmazáshoz a „veszélyes” jelzőt hozzákapszoljuk, a definíció egyszerre kimozdul egyensúlyi helyzetéből, és ezzel bennünket is alaposan elbizonytalanít.

A legnagyobb súllyal azok az elbeszélések bírnak a Szentírásban, amelyek hittapasztalatok, isten-élmények elmesélései. A szerzők úgy beszélnek erről a tapasztalatról, hogy az olvasó, a hallgató maga is bevonódik ebbe a tapasztalati világba, sajátjának érzi azt, és motivációt kap arra, hogy maga is kövesse a saját történetével mindazt, amiről szó van: vagyis cselekvővé, követővé váljon.³⁵⁴

Ez a bevonódásélmény gyakran váratlanul tör a narratívák címzettjeire, akik igazából nem készültek föl erre a meglepetésre. Sokszor egészen hirtelen támad a felismerés: ez most érint engem; ez rólam szól! Milyen érdekes: én magam is belül vagyok a történeten!

A veszélyes narratívák világában mindennek tétje van. A befogadó attitűdjének éppen úgy, mint a szerző szándékának. A veszély abból adódik, hogy készületlenül állunk az előtt a pillanat előtt, amikor

³⁵⁰ BAUCKHAM 2010, 104–105.

³⁵¹ Uo. 109.

³⁵² Uo. 105.

³⁵³ METZ 1980. Metz a kereszténység alapvető narratívájának, Jézus Krisztus életének, szenvedésének, halálának és feltámadásának összefüggésében vizsgálja az emlékezet paradigmáját. A keresztény hit maga olyan „memoria”, amelynek eszkatológiai távlata van. Így fogalmaz: „Dangerous memory that threatens the present and calls it into question because it remembers a future that is still outstanding.” Uo. 200.

³⁵⁴ Lásd WEINRICH 2010, 63.

a történet belső szándékai feltárulnak; hiszen nem készítettünk előzetes „hatástanulmányt” a szöveg üzenetéről. A narratíva: történet, folyamat. Amikor találkozik egy történet az olvasójával, hallgatójával, előre nem látható, be nem kalkulálható események következ(het)nek be. A szöveg és a „befogadó” kommunikációs folyamatot kezd, amely nyugtalanító, provokatív – egyszóval: veszélyes – kérdések és gondolatok körébe vezet.

9. 2. Egy példa: Saul útja a szamarak keresésétől a királyságig

Az Ószövetség számos olyan narratívát tár elénk, amelyekben tanúi lehetünk ennek a kommunikációs és reflexiós folyamatnak. Most csupán egyetlen rövidebb történetet veszünk szemügyre röviden e „veszélyes narratívák” köréből, majd ezután – a következő fejezetben – egy nagy narratíva alapján szeretném részletesen bemutatni ezt a provokatív, váratlan felismerésekhez vezető „szövegtámadást”.

Azt, hogy miként képes bennünket egy történet nyugalmi helyzetünkben kimozdítani, most Saul királlyá kenésének történetével (1Sám 9–10) szeretném érzékeltetni, illetve „modellezni”. A történet keresésről és megtalálásról szól; ám – ahogyan az már lenni szokott – az ember nem mindig azt találja meg, aminek keresésére indult, és van úgy, hogy amit talál, végül teljesen felülírja eredeti szándékait, motivációit. Saul, Kís fia egy tehetős benjámini család sarja, akit apja a család jelentős értéket képviselő elveszett birtoktárgyainak – a szamaraknak – keresésére szólít föl. Miután Saul a legényével útra kel, hogy e fontos küldetést teljesítse, útközben váratlan események sora vár rá, amelyek teljesen megváltoztatják addigi életének megszokott kereteit.

Ez a cselekményvezetési koncepció nagyon ismerős a mesék világából: a hősnek el kell hagynia „konfortzónáját”, és ki kell lépnie egy veszélyesebb valóságba, ahol nincsenek meg az ismerős fogódzók (kapcsolatok, életkeretek, rutinszerű feladatmegoldási módok), és minden – a cél elérését, a végkifejletet is beleértve – bizonytalannak tűnik. A történet hősnének azonban akadnak segítők is az úton vándorlása ideje alatt, nem lesz teljesen magára utalt a döntéseiben. Sőt minden útközben átélt tapasztalatát azokkal együtt szerzi, akik mellé szegődnek vagy éppen eléje vetődnek ezen az úton.³⁵⁵

A fordulatot szerzője nem hagy kétséget afelől, hogy a hétköznapi, „szamárkeresés- eset” sokkal nagyobb horderejű esemény bekövetkezéséhez ad alapot. Az elbeszélés jól példázza, hogy a kezdeti önálló lépések, a határozatlan fellépés, a főhős meglehetősen passzív szerepköre miként alakulnak át fokozatosan egyre nagyobb fokú aktivitássá, szuverén vezetői képességekké e veszélyes úton, a királlyá válás folyamatában.

A Saullal kapcsolatos hagyomány két történetet beszél el Saul királlyá választásával kapcsolatban. Az egyik Sámuel próféta „egyszemélyes” akcióját mutatja be 1Sám 9,1–10,16 szerint, a másik történet – 1Sám 10,17–27 – ellenben egy „demokratikus”, Izrael közösségében történő királyválasztásról számol be. A két szöveg teljesen eltérő koncepciót képvisel azzal kapcsolatban, hogy ki és miért legyen király Izraelben. Mégis, egészen különös, hogy Sámuel első könyvében egymás mellett – mindegy egymás kiegészítéseként – kaptak helyet.³⁵⁶

Saul neve azt jelenti: a ’kért’, ’kikért’.³⁵⁷ Ideális királyalkat, hiszen szép szál legény, egy fejjel kimagaslik honfitársai közül. Személyének jelentőségét a fejezet első versében helyet kapott, öt nemze-

³⁵⁵ Saul királlyá válásának története: e mesemotívumokkal átszőtt narratíva lényegében Izrael önmagáról alkotott képét is elénk tárja. Azt a folyamatot jelképezi, ahogyan JHWH népe kilép a kezdeti ismeretlenségből a történelem színterére, és fokozatosan politikai tényezővé válik az ókori Közel-Keleten.

³⁵⁶ Lásd FOKKELMANN 1993, 356–435; TSUMURA 2007, 263–295; MOMMER 1990, 92–110. A Saullal és Dáviddal kapcsolatos hagyomány Sámuel könyvében több duplikátumot foglal magába: két történetet találunk arról is, hogy miért vetette el JHWH Sault (1Sám 13,7–14; 1Sám 15); hogyan került Dávid Saul udvarába (1Sám 16,14–23; 1Sám 17,55–58), hogyan kíméli meg Dávid két ízben Saul életét (1Sám 24; 1Sám 26).

³⁵⁷ A Saul (שׂאול) név a שׂאל ige Q.pass. particípiuma. Lásd FUHS 1993, 910–926; GESENIUS 1987–2013, 6: 1307–1308.

dékre visszanyúló családfája is alátámasztja. Saul kiválasztottságának alapja, úgy tűnik, családi háttérben és személyes adottságaiban keresendő.

A keresés során Saul és legénye bejárja Efraim hegyvidékét, Sálisá, Saalim környékét, majd végül saját, törzsi területét: Benjámint földjét is. E mind a négy égtáj irányába történő kalandozás révén Saul tulajdonképpen egész későbbi uralkodási területén áthalad, és megismeri azt. A mindeddig kudarcos küldetés azonban arra indítja Sault, hogy feladja a keresést Cúf földjén, apja aggódására hivatkozva (1Sám 9,5). Legénye azonban nem hagyja ennyiben a dolgot: tudomása van egy itt lakó prófétáról,³⁵⁸ és kéri Sault, hogy keressék föl őt, mielőtt hazafelé indulnának, hátha ő tud útbaigazítással szolgálni. A szövegből kitűnik, hogy annak idején a látók ajándékért vagy pénzért jövendőmondó szolgálatot is vállaltak. A szolga szerint ez a prófétai képesség jól jönne most az elkóborolt szamarak megtalálásához is.³⁵⁹ Az események láncolatában itt érkezünk el a fordulóponthoz: a legény mint segítő lendíti tovább a cselekmény menetét. Ez a motívum ismerős más ószövetségi narratívákból is.³⁶⁰ Úgy tűnik, Saul teljesen felkészületlenül indult el apja megbízásából erre a samárkereső útra, és most a segítőjét, a szolgáját faggatja: „*mi van nálunk*” (מה אנו)? Természetesen ismét a legény oldja meg a helyzetet, és felajánlja saját vagyont, egy negyed ezüstsekelt ajándékol a prófétának (9,7–8).

A fejezet 9. verse „idegen test” a történetben, ám egy fontos magyarázó megjegyzés az izraeli prófétaággal kapcsolatban.³⁶¹ A rövid vers egy fejlődési folyamatot mutat be, amelynek „végpontja” a narrátor jelene, aki saját perspektívájából tekint vissza a próféta történeti kezdeteire. A korábban látóknak hívott Isten embereinek utódai ma olyan próféták, akiknek adott esetben nem csupán útbaigazítás, jövendőmondás, hanem most már a királlyá kenés is a feladatuk. Ez mindenképpen új feladatkörnek számít, és egyáltalán nem mindegy, hogy ki kap erre megbízást a próféták közül.

Saul elfogadja szolgája kezdeményezését, elismeri őt, és ráhagyatkozik a tanácsára. Nincs veszteni való idő, elindulnak hát a városba, prófétát keresni. A kútra vizet meríteni induló leányok lesznek az újabb segítők, akik útbaigazítják Sault és legényét, és egész sor információt közölnek a prófétáról.³⁶² Erősen sürgetik is a férfiakat, hogy siessenek fölfelé a dombon a városba, mert még ott találják a látót, mielőtt az áldozóhalomra megy, hogy a néppel együtt költse el az áldozati lakomát (9,11–13). A történet írója vizuálisan is kifejezésre juttatja, hogy az út egyre följebb vezet – párhuzamosan az olvasói izgalommal, amely szintén hamarosan a tetőfokára hág.

A 14. verstől a szöveg már Sámuel névvel említi a látót. Innentől kezdve a narrátor már „nem árul zsákmacskát”: az olvasó tudatára ébred annak, hogy Saul és Sámuel küszöbön álló találkozója nem lehet csupán a véletlen műve. Az időzítés tökéletes: amint Saul és legénye beértek a városba, Sámuel próféta éppen szembejött velük, ám ők nem ismerték fel őt. Az olvasó tehát itt már többet tud, mint a

³⁵⁸ Az ismeretlen prófétáról itt még nem tudjuk, hogy valójában ő Sámuel, erről majd csak 9,14-ben értesülünk. E hagyomány szerint Isten embere – a látó – Cúfban lakik, illetve itt tartózkodik; 1Sám más forrásai (pl. 1Sám 7,17; 8,4; 16,13) Rámát említik a próféta székhelyeként.

³⁵⁹ Meglehetősen furcsa, ahogyan a szolga fogalmaz az Isten emberével kapcsolatban. Azért kell fölkeresni őt, „*hogyan mutassa meg nekünk az utat*” (הגיד לנו את־דרךנו) (9,8). Később ez a feladat Saulra mint királyra vár majd, hogy népe körében helyesen uralkodjon.

³⁶⁰ Az Elizeussal kapcsolatos prófétai tradíció egyik novellája a leprás szír hadseregarancsnok meggyógyításának története. Ebben az elbeszélésben is – mint jónéhány mesében – alárendelt szerepben lévő segítők lépnek közbe, hogy megmentse a főhóst a kudarcától: előbb egy izraeli szolgálólány (2Kí 5,2–3), majd pedig a parancsnok szolgálói (2Kí 5,13) avatkoznak be, és lendítik ezzel előre az események folyását.

³⁶¹ Lásd KOCH 1997; JUNKER 1927; PREUB 1992, 76.

³⁶² Úgy tűnik, a szentíró közismert narratív motívumokat használ fel ebben az elbeszélésében: a kútra meríteni igyevő leányok eszünkbe idézhetik Rebeka, Ráhel vagy éppen Cippóra történetét is (Gen 24,11–49; 29,1–14; Ex 2,15–22). A kút és környéke az ószövetségi narratívákban az informálódás lehetőségét nyújtja, ugyanakkor azonban sorsdöntő találkozások helyszíne is.

történet szereplői, és e beavatottsága, informáltsága még tovább fokozódik a következő versek nyomán.

Fölöttébb érdekes a szentíró beékelte megjegyzése 9,15–16-ban, miszerint Isten előző éjjel útmutatást adott Sámuelnek Saul fölkenésével kapcsolatban.³⁶³ Az isteni „szervezés” autoriter jellege mutatkozik meg a Saulnak adott kijelentésben: „Holnap ilyenkor küldök hozzád egy embert” (כעת מחר איש אשר שלח אליך).

A drámai feszültség növeléséhez a szentíró az idősíkok váltogatásával is hozzájárul. Az előző napon történt kinyilatkoztatás a mostani találkozás előkészítése. JHWH providenciája – előrelátó szándéka – értelmében Sámuel fölkészül a benjámini férfi fogadására. Minden a terv szerint halad előre.

Abban a pillanatban, amikor a domboldalon találkozik Sámuel és Saul, JHWH ezt mondja a prófétának: „ez az az ember” (הנה האיש) (9,18). Ebben a rövid mondatban a narrátor JHWH-nak és prófétájának szoros kapcsolatát érzékelteti: egy belső hang, bizalmas jelzés segíti Sámuel Saul felismerésében. A szentíró a következő versben írja le a nagy találkozást: nem is lepődünk meg, hogy éppen a városkapuban, a határponton kerül sor erre. A narrátor szándékosan egy kis humort is belevisz a történetmesélésbe: Saul éppen a prófétától kér útbaigazítást az „útbaigazító” látó házához (9,18). A gyors válasz után Saulnak ideje sem marad csodálkozni; azonnal meghívást kap az áldozati lakomán való részvételre.

Csak úgy áradnak az információk: a próféta egyetlen levegővétellel tudatja Saullal, hogy ez a találkozás a következő reggelig tart, s hogy azt is tudja, mi foglalkoztatja a férfit. Ezután lelkipozícióval érzékenységgel, pont időben közli Saullal a vágyott hírt is: a három napja elveszett szamarak szerencsésen megkerültek. A 19–20. vers tehát a narratíva ívében a kulcsmondatokat foglalja magába. Itt vesz teljesen új irányt a történet eddigi menete. Sámuel folytatja Saulhoz intézett mondatait; a következő kijelentése zavart kelt a férfin. Mivel Saul a legkisebb törzsből, nemzetségből való, értetlenkedve hallja, hogy Sámuel jelentősnek és becsesnek tartja az ő és családja birtokát. Saul magát egészen jelentéktelennek gondolja, sőt alázas hangot is ad ennek a véleményének. Ugyanakkor Sámuel részéről az irányában megjelenő megbecsülés, vagyis a „kicsi” méltóságának kifejezése egy olyan narratív motívum, amely sok mesének is alapeleme.³⁶⁴

A történet azonban nem áll meg itt: Saul a legényével a hegyen, a rituális ünnepi étkezéskor különleges, „VIP-nak” kijáró bánásmódban részesül. Sámuel ellentmondást nem tűrve „fogja” (לקח) Sault és legényét, és a főhelyre ülteti őket, ezután Saul elfogyaszthatja a neki előzőleg gondosan félretett húsadagot (9,22–24).³⁶⁵

A szentíró nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy Saul aznap együtt evett Sámuellel (9,24b). A lakoma után folytatódik a beszélgetés a prófétával: bizonyára Sámuelnek sok mondanivalója van Saul számára, de arról, hogy valójában miről is diskuráltak egymással a háztetőn, az olvasó nem értesül (9,25). Itt most mi vagyunk azok, akik információhiánnyal küszködünk. A kora reggeli ébresztő Sá-

³⁶³ Különös, hogy a vers nem királynak, hanem fejedelemnek, vezérnek (גיד) nevezi Sault, aki a prófétai felkenés révén kapja ezt a méltóságot. Mintha ezzel a halvány utalással egy királyellenes – de legalábbis királykritikus – vélemény fogalmazódna meg! Peter Mommer így fogalmaz: „Hier wird von vermutlich konservativen Kreisen des Nordens des Versuch unternommen, die Institutionalisierung der Herrschaft Saul's in einem religiösen Kontext zu interpretieren. Daß dabei der Königstitel, der zu dieser Zeit (etwa 10. Jh.) längst bekannt war, vermieden wird, weist die Trägergruppe als religiös-konservativ und eher 'antiköniglich' aus. Die Führungsrolle Sauls als Nagid wird bejaht, die menschliche Institution des Königtums aber verneint.” MOMMER 1991, 203–204. További érdekesség, hogy az igevers végén a szentíró megfogalmazása szinte szóról szóra idézi JHWH-nak az egyiptomi szolgaság idején tett esküvésének szövegét (Ex 2,23; 3,7): Isten meglátta népe nyomorúságát, és feljutott hozzá segélykiáltásuk. Itt most a filiszteus veszéllyel kapcsolatban ismétlődik meg ez a szolgaságmotívum, amely így a felkenéstörténet fontos teológiai „kódjává” lesz.

³⁶⁴ Lásd HELLER 1996, 9–11; GUNKEL 1921, 8–16; YASSIF 1999.

³⁶⁵ Lásd JAGT 1996.

muel részéről viszont már egyértelmű jelzés a jólétesült olvasónak: bizonyára hamarosan megtörténik majd a felkenés aktusa. A narrátor nyomatékosan kifejezésre juttatja, hogy ez a prófétai „elbocsátás” intim találkozás lesz a kihalt utcán Sámuel és Saul között, és nem tartozik sem a legényre, sem a város lakóira (9,26–27). Hasonlóan JHWH előző napi kijelentéséhez, Sámuel szava és a felkenés aktusa is „titkos”: itt egyáltalán nincs szó demokratikus királyválasztásról (lásd 10,17–27).³⁶⁶

A 10. fejezet első versében szűkszavú megjegyzést olvashatunk a felkenés rítusával kapcsolatban: az olajjal való megkenés és a csók a két alapeleme ennek a rövid liturgiának. Ugyanakkor azt, hogy mindez mit váltott ki Saulból, és hogy miként szoktatja magát ahhoz a gondolathoz, hogy Isten „örökiségének fedelmévé” (טָגַל) választotta őt, a narrátor az olvasó fantáziájára bízta. Viszont arról Saullal együtt pontosan értesülünk, hogy mi fog történni majd a következő órákban (10,2–8). Ezek a prófétai jövődölés formájában tudtul adott információk, amelyek különböző emberekkel való találkozásokról szólnak, a garanciái vagy bizonyítékai annak, hogy Saul felkenése JHWH rendelése és szándékai szerint történt.³⁶⁷

A fejezet következő részében (10,9–16) tanúi lehetünk Saul személyiségváltozásának: egy csupán átmeneti jellegű, extatikus prófétai megnyilvánulásnak, amely minden bizonnyal a prófétai felkenés következménye.³⁶⁸ 10,6 szerint Sámuel fölkészíti Sault arra, hogy megszállja majd az ÚR lelke, és benne is működésbe lép. Érdekes módon a Saul-narratíva vége felé, például 1Sám 28,15-ben már arról értesülünk, hogy ez a prófétai megnyilvánulásokra is képes lélek eltávozik Saultól, és ez azt jelenti, hogy JHWH elfordul tőle. Itt, Saul királyságának „hajnalán” azonban még arról van szó, hogy a leendő uralkodó Isten erejéből cselekedhet. A prófétai üzenet értelmében JHWH azt ígéri, hogy Saullal lesz minden dolgában (10,7).

Saul elindult egy útra, amelynek elején szamarakat keresett, de végül királyságot talált. Nem is akárhogyan és nem is akármilyet. A történet ártatlanul kezdődött, egy teljesíthetőnek látszó, már-már rutinszerű feladattal. A végkicsengése azonban merőben más lesz. És ez már csak így van a veszélyes narratívákkal. Miközben a szereplők keresik és bejárják az útjukat, bizonyos távolságokat tesznek meg fizikai és lelki értelemben. A háttérben, a szövegfelszín és a történetfelszín alatt ugyanakkor mélyebb, életbevágóbb folyamatok zajlanak. A háttérrel telített bibliai elbeszélés – amint azt Erich Auerbach megjegyezte – mindig többet akar a mindenkori olvasónak adni, és így többet is kér tőle.

9. 3. Mitől jó egy történet?

A kérdésre a választ így foglalhatjuk össze: attól, hogy meglep, meghökkent, csodálkozásra késztet. Arra indít, hogy kilépjünk a megszokottból, a komfortosból a veszélyzónába. Az elbeszélés szerzője

³⁶⁶ Lásd CAMPBELL 2003, 109–110; MCKENZIE 2000.

³⁶⁷ A narrátor némileg lerövidíti az elbeszélés menetében a jövődölések beteljesedésével kapcsolatos részt 10,9–16-ban. A szamarak megkerüléséről hírt hozókkal, a Bételbe tartó három férfival való találkozásról, valamint a szimbolikus ételekről, italokról (három kecskegida, három kerek kenyér, egy tömlő bor) nem tesz említést. Ugyanakkor kiemeli a próféták csoportjával való találkozást, amely Saul számára egy eddig új élményt: a prófétai révület megtapasztalását eredményezi (10,10–13). Minden bizonnyal ez az epizód Saul tekintélyének kiemelését is szolgálta, ugyanakkor a narrátor nem hallgatja el az ellenvéleményeket sem: sokan megütköztek Saul prófétai révületén. Saul leendő küldetésével kapcsolatban még egy érdekes mozzanatra figyelhetünk föl a jövődölés kapcsán: Saulnak a három férfi békét kíván, és két kenyeret kap tőlük (10,4). Emlékszünk, hogy Saul a Sámuellel való találkozás előtt azon tanakodik, hogy vajon mit adhat ajándékba a prófétának; szóba kerül a kenyér mint fizetség is. Mivel kenyér akkor nem állt rendelkezésére, maradt a legénye pénze, bár arról nem olvasunk, hogy Sámuel elfogadta volna fizetségként a negyed sekel ezüstöt. Később azonban, Izrael uralkodójaként majd Saulra vár a feladat, hogy kenyeret adjon, és gondoskodjon népéről.

³⁶⁸ Érdekes módon ez a téma, Saul prófétai révületbe esése visszatér majd 1Sám 10,19,20–24-ban, amikor Dávid üldözése közben rászáll az ÚR lelke, és Sámuel jelenlétében teljes extázisba kerül. Az exegéták többsége azon a véleményen van, hogy ez az epizód egy variációja 1Sám 10,6–13-nak. STOLZ 1981, 17–21, 64–73; HENTSCHEL 1994, 80–83.

fordulatokban gazdag úton vezeti az olvasót, akit – ahogyan láttuk is – fokozatosan egyre több információval lát el. Amint haladunk előre a cselekmény kibontakozásában, hamarosan kiderül, hogy lépésről lépésre majdnem minden változik, sőt folyamatosan „másképpen van”.

Saulnak az ismeretlen prófétával kapcsolatos várakozásai tehát nem úgy teljesülnek, ahogyan azt képzelte. És ezzel együtt az olvasói várakozások sem... Ugyanakkor viszont JHWH szándékai egyértelműen teljesülnek, minden lépés az előre adott terv szerint történik – mégis.

Érdekes, hogy ebben a történetben Saul „házhoz jön” Sámuelhez, Dávid esetében viszont Sámuelnek kell majd útra kelnie, hogy királlyá kenje őt Betlehemben. Az azonban mindkét uralkodó esetében tény, hogy hosszú utat járnak be, amíg rátalálnak küldetésükre, és végül beleállnak a feladatba, amely rájuk bízott.

Láttuk, amint az Isten emberével való találkozás nyomán a történet súlypontja megváltozik, a cselekmény pedig egészen más irányt vesz. Ez a fordulat teológiai jelentőséggel bír. A találkozást követő állomások lényegében egy beavatási rítus lépéseinek is felfoghatók. Az ünnepi étkezés az áldozati toron szakrális megerősítő élmény. Saul „konfirmációja” a Sámuellel való négy szemközti „lelkivezetés” dialógusában és a másnap hajnali felkenési rítusban folytatódik. Mindez azonban még csupán az út eleje. A prófétai révület, a hazaúton történő találkozások mind-mind megerősítő jelek, metaforikus értelmű, felkészítő tapasztalatok, amelyeket később még további élmények követnek.³⁶⁹

Az olvasó mindeközben valamelyest hozzáedzódik a cselekmény kiszámíthatatlanságához. A narrátor azonban tartogat még meglepetést: van egy utolsó, furcsa csavar a történet végén. Saul az elbeszélést lezáró versek szerint nem apja házába, hanem – mintha ez a világ legtermészetesebb dolga lenne – a nagybátyjához érkezik (10,14–16). Neki azonban – bármennyire is kíváncsiskodik – Saul csak a samarak dolgáról tesz említést.³⁷⁰ A veszélyes vállalkozásról: királlyá kenéséről mélyen hallgat. Ezzel az átütő élménnyel egyedül kell maradnia – még egy ideig.

Mi volt hát ez a veszélyes vándorút Saul számára? Minden bizonnyal önmagának és küldetésének megtalálása. Ezen a különös, drámai feszültségekkel teli úton döbben rá Saul lépésről lépésre a maga igazi feladatára a Sámuellel való találkozás (közös étkezés, beszélgetések, a felkenés rítusa, búcsúzás és megjövendőlt jelek) nyomán.

Minden bizonnyal számtalan más, izgalmas példát hozhattam volna az Ószövetségből, de Saul királlyá kenésének elbeszélése jól illusztrálja a létezés tétjének narratív megfogalmazását, és ehhez szorosan kapcsolódva a bibliai „metatörténet” valós jelenlétét is: vagyis JHWH szándékának, vezetésének az emberi életsorsban kirajzolódó konkrét nyomait.

Az ószövetségi elbeszélések sajátos, szimbolikus, performatív nyelvvel találkozunk ebben a szövegben is: egy olyan szövegtérbe léptünk be, ahol komplex – 4D karakterű – élményekre tehetünk szert. Gondolatok, érzések, képek, szimbólumok, hangok, kimondott szavak, üzenetek, szagok és illatok (bizonyosan még a sült húsé is) kavarnak, és érnek el bennünket – legtöbbször kiszámíthatatlanul.

Mindezek érzéseket és kérdéseket hívnak elő bennünk. Talán éppen azokkal a dolgokkal kapcsolatban, amelyekről a narrátor hallgat. Motivációt kapunk vagy éppen elbizonytalanodunk? Engedünk a szöveg hívásának, és belépünk a szöveg terébe, vagy megfigyelők, óvatos kívülállók maradunk inkább?

³⁶⁹ Talán nem esem túlzásokba, amikor azt állítom, hogy a kivonulás és a pusztai vándorlás narratívájában is hasonló belső rendezőelvet vehetünk észre. Az orientációt kereső vándorlás első szakasza után a Sínainál egy megerősítő aktushoz érkezőnk el, majd onnan folytatódik a „beavatás” folyamata jelekkel és csodákkal, veszélyes helyzetekkel és próbatételekkel egészen a célbaérkezésig: az ígért földjének határáig.

³⁷⁰ A bibliai szerző a történet profán és szakrális tartalmait jól elkülöníti egymástól. Saul fölkenése itt olyan „messiási ti-tok”, amely a közvetlen környezetében, rokonságában sem kerülhet nyilvánosságra. Lásd TSUMURA 2007, 295.

Mindenesetre: a szavak, amelyek ezeké a történetekké álltak össze egykor és most újra, ahogyan olvassuk, hallgatjuk őket, az imagináció és az intuíció révén közel érhetnek hozzánk, a mindenkori olvasóhoz, hallgatóhoz. És ezzel együtt az igazság felé orientálnak minket.

10. Az Exodus mint normatív narratíva és narratív normatíva

10. 1. Az Exodus mint veszélyes történet

Az Exodus-esemény nem egy naiv elbeszélés csupán, amely egy „hol volt, hol nem volt” világot tár elénk: ez egy igazi, vérbeli, veszélyes narratíva. W. Brueggemann szerint sajátos olvasatát kínálja számunkra a nyilvános (publikus) valóságnak. A történet kritikus hangon szólal meg, a „gyanú hermeneutikájával”.³⁷¹

Az „Exodus” egy konkrét történeti emlékezet, amely liturgiai paradigmává transzformálódott. Olyan normatív emlékrítussá vált, amelynek révén az általános és folyamatos emberi tapasztalat a fogságról és szabadulásról, kétségbeesésről és bizalomról személyes formában, egzisztenciális alapélményként válik érzékelhetővé és rendszeresen előhívhatóvá. Jan Assmann *Mózes, az egyiptomi* című könyvében így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Az Exodus szimbolikus történet, a Tízparancsolat szimbolikus jogrend, Mózes pedig szimbolikus alak. Izrael és Egyiptom egész konstellációja szimbólumértékű, és egy sor megkülönböztetést és ellentétet helyettesít. Az alapvető megkülönböztetés azonban igaz vallás és bálványimádás közt húzódik meg.”³⁷²

Amint azt már korábban megjegyeztem: ez az egyetemességre nyitott szimbolika és ez a különleges transzformatív erő nem csupán magában az Exodus-eseményben érhető tetten, hanem a teljes Exodus-narratívában is. Ahogyan a történet elmesélődik, ahogyan előttünk lejátszódik, egyszerre csak arra lehetünk figyelmesek, hogy bevonódunk a narratívába. Hirtelen mindenki a saját bőrén tapasztalhatja meg, milyen elnyomatásban sóhajtozni a szabadulásért egy igencsak kilátástalan, reménytelen helyzetben, és milyen furcsa az az egyszerre ránk törő felszabadító érzés, hogy immár kötöttségek nélkül járhatunk, élhetünk egy megszabadult közösség tagjaként.

A történet maga veszélyes tapasztalatok, döntések, izgalmas taktikák, kockázatok sorát vonultatja föl. Szinte nincs egy perc nyugta sem az olvasónak: a fordulatokban bővelkedő narráció, a határozott koncepciót tükröző cselekményvezetés állandó éberséget kíván. Egyszerre irányítja figyelmünket 1. a történet szereplőire; 2. a teológiai mondanivalóra: vagyis Isten személyére és cselekedeteire; 3. a bibliai és a mai Izrael sorsára, történetére; 4. saját magunkra is, akik részeseivé válunk a történetnek. Ez a négy sík, négy irányultság egészen szorosan összekapcsolódik a történet jelentésrétegeiben.

A zsidóság történeti emlékezetének kiindulópontja egy kritikus megállapítás: „Az egyiptomiak szolgaként, kényszermunkásként bántak velünk!” Ennél az emlékpontnál kezdődik el a széder este felidézendő és elmesélendő történet: „*Ha majd megkérdezi a fiad, hogy miféle intelmek, rendelkezések és törvények ezek, amelyeket megparancsolt nektek Istenetek, az ÚR, akkor így felelj fiadnak: A fáraó szolgálói voltunk Egyiptomban, de az ÚR erős kézzel kihozott bennünket Egyiptomból...*” (Deut 6,20kk)

Ez a hitvallásban testet öltő emlékezet Izrael identitását a nyilvános valósághoz (public reality) köti, és abból vezeti le. Az ószövetségi hagyomány nem hagy kétséget afelől, hogy a zsidók személyes életüket „kezdetből” fogva úgy tapasztalták, mint részvételt, részt vállalást a közösségi történetekben:

³⁷¹ BRUEGGEMANN 1987, 11. Ezt a kifejezést Brueggemann Ricoeurtól veszi át.

³⁷² ASSMANN 2003, 19.

így az elnyomatás, szenvedés nyilvános szférájában is. Természetes hát, hogy ennek a liturgiában is szimbolikus módon hangot kell kapnia.³⁷³

Brueggemann még egy fontos mozzanatra hívja föl a figyelmünket: Izrael számára nincs „birodalom előtti” tapasztalat, és nincs a szabadságnak eredendő ártatlansága sem. A kezdet kezdetén már ott van ez az elnyomó hatalom: ez a kontextusa az életnek, a hit gyakorlásának, kibontakozásának. Izrael identitása kezdettől fogva konfliktusos: az idegenség érzése az alapja ennek a feszültségnek. A nép tagja számára világos és egyértelmű: mi nem tartozunk a fáraó világához! Ez egy idegen valóság!³⁷⁴

Az Exodus mint Izrael identitásalapító története tehát arról tesz tanúságot, hogy minden kívül, kívülről, az „idegenségben” kezdődik el. Kezdetben volt az elnyomatás, a fogság, a nyomorúság. Kezdetben volt a száműzetés, a szétszórás és az egzisztenciális „tohu va bohu”. Egy nép és egy vele összefűződő életforma kiinduló helyzetként megjelölt pontja az idegenség tapasztalata. Ugyanakkor azonban tény, hogy a változás, a fejlődés éppen a konfliktusok, válsághelyzetek köréből, az idegenség miatti szorongás tapasztalatából bontakozhat ki.³⁷⁵ Jan Assmann így fogalmaz: „A kivonulás és a Szinaj-hegyi kinyilatkoztatás, Izrael centrális eredetképei a területen kívüliség elvén alapszanak. Szövetség köttetik egy evilági templommal és kultuszhellyel nem rendelkező, világfeletti és idegen Isten, meg egy olyan nép között, amely úton van két ország, Egyiptom és Kánaán közt, a Szinaj-pusztaság senkiföldjén. A szövetségekötés megelőzi a honfoglalást. Ez a mozzanat a döntő. A szövetség területen kívül köttetik, így nem kötődik felségterülethez. A szövetség mindenhol érvényes marad, bárhová vetődjék is az ember.”³⁷⁶ Ezzel az utolsó megállapításával Assmann az egész dramatikus történet pozitív hangsúlyait emeli ki.

Ott, az Exodus-történet elején egy erőfölényben levő kultúrával, despotikus hatalommal kell szembetalálkoznia egy majdhogynem gyökértelen embercsoportnak ahhoz, hogy majd egykor megvalósíthassa az alternatív országot egy másik, idegen földön, amely a hazája lesz. Paradox módon tehát ez az idegenség lesz a sajátja: a saját világa, ahol otthonra lel, ahol kibontakozik, formát talál JHWH-ba vetett hite. Erről szólnak majd az Exodust követő történetek is. Minden, amit a bibliai Izrael az emlékezet alakzataként megrajzol hagyományában, saját történeti tapasztalataira, átéltsorsára való reflexiónak tekinthető.³⁷⁷

³⁷³ BRUEGGEMANN 1987, 11. A széder este emlékeztünnepén a régi, partikuláris történet „mi-tapasztalattá” transzformálódik. Kivétel nélkül mindenki kivonul Egyiptomból, és átélheti a szabadulás örömét ezen az estén. Erről Martin Buber így ír: „A nomadic feast (...) was transformed by the holy event into a feast of history; but which recurs in the festival is the act of going forth, the beginning of the journeyings; the nomadic feast, without any historical character, becomes the historical feast. (...) The Israelites do what was done formerly, not only performing the action, but in the performance doing it. Through the length and breadth of history, in every new home in a strange land, on this night the stimulus of the God-guided wanderings is active again, and history happens.” BUBER 1982, 70–71. A széderliturgiával kapcsolatosan lásd még Carol Meyers jó összefoglalását: MEYERS 2005, 103–107.

³⁷⁴ BRUEGGEMANN 1987, 11.

³⁷⁵ Az Exodus-történet idegenségtapasztalatát tulajdonképpen elővételezi az Abrám/Ábrahám-elbeszélés. Ábrahám idegenként érkezik el a hívás és az ígélet nyomán Kánaán földjére. Idegen számára a táj, amelyet bejár, az új egzisztenciája, de mindenekelőtt idegen számára Isten, aki ismeretlenül szólítja meg, és akinek engedelmeskedik. Mint paradigmaszemély, önmagában hordozza tehát ezt az idegenséget – Izrael önazonosságának, identitásának egyik fontos elemeként.

³⁷⁶ ASSMANN 2004, 198.

³⁷⁷ Jan Assmann így ír erről: „A hagyomány példátlan megszilárdulásához vezető izraeli történelem döntő elemének előképei egytől egyig fellelhetők ebben az identitásalapító aktusban: Izrael gyermekeinek egyiptomi fogsága, illetve szétszórása, a kisebbségi lét, ellenállás egy erőfölényben lévő kultúra asszimilációjával szemben, a »húsosfazekak« elutasítása, ugyanakkor a sokistenhit, a képkultusz, a mágia, a halottkultusz és az uralkodó imádata is – mindenekelőtt azonban a »szabadulás« és a »területen kívüliség« alakzatai.” Uo. 197.

10. 2. Az Exodus-történet és a hit dinamikája

Brueggemann arról beszél, hogy a közösség erejéhez hozzájáruló, az egyén életében munkáló hit dinamikája az Exodus-narratíva perspektívájából három elemből áll: 1. Az ideológia veszélyes kritikája, amely a domináns társadalmi érdekekre reflektál. 2. A fájdalom kinyilvánítása és megragadása, illetve magunkhoz ölelése, amelyet a domináns ideológia elnyom és megtagad. 3. A társadalmi fantázia gyakorlata, amelyet a nyilvánosan artikulált fájdalom indít be és erősít, és amely a remény konkrét aktusa.³⁷⁸

Az Ószövetség írói nem elsősorban magára a három lépcsőfokra fókuszálnak, sokkal inkább az egész folyamatra: az egyiktől a másik felé haladásra, az átmenet tapasztalataira. Brueggemann azt hangsúlyozza, hogy az Ószövetség nem annyira a pillanatokhoz kötődő egyensúly statikus jellegének megteremtésében érdekelt, mint inkább a töréspontoknál megszólaló hangok artikulálásában. Ez a törekenység, sebzettség, esetlegesség és bizonytalanság az alapja minden szabadulásélménynek, így Izrael „Exodusának” is, amelyben vándor hitének történetei gyökereznek. Izrael krédója valójában narratív hitvallás, amely hitének, istenkapcsolatának fejlődéséről szól, mégpedig az úton lét tapasztalatai nyomán.

A „Nagy Történet” mindezzel együtt a választott nép identitáselbeszélése, viszont fordítva is igaz: a választott népet a története teremti meg. A Szentírás Izraelt arra ösztönzi, hogy újra és újra térjen vissza ehhez az „alapító” narratívához, a normatív kiindulópontához: vagyis az Exodushoz, valamint az ehhez kapcsolódó gyökérmetaforákhoz (szövetség, királyság), hogy szabaddá váljon, és megmaradjon az útján – új jövők, új remények felé haladva.³⁷⁹

Ezek után vegyük sorra a Brueggemann által leírt három lépcsőfokot!

10. 2. 1. Az ideológia kritikája

1. Deut 26,6kk-ben, az Exodus-krédóban jól látható, hogy Izrael hitében megélt identitásfejlődése valójában egy kemény *ideológiakritikával* indul el. A tárgyilagos ténymegállapítás: „*az egyiptomiak rosszul bántak velünk*” kimondja, hogy az imperiális hatalom célja, hogy szolgává, rabszolgává tegyen. Ez az első lépcsőfok a hit fejlődése tekintetében a destruktív erő felismerése és megnevezése. Ez az aktus Izrael számára a létéért és boldogulásáért való cselekvésnek és az ellenállás vállalásának lehetőségét hordozza. Ez lényegében az első lépés a szabadság felé vezető úton.

Izrael vándorútjának kiindulópontja itt, Egyiptomban található, ahol a hiánytapasztalatok, a szűkösség érzése és az emberi szenvedés egy kizsákmányoló, agresszív hatalom következményei. Az emberi nyomorúság és ellehetetlenülés, valamint a fáraó gazdasági-politikai hatalma a történet két pólusa: ezek egymással való kölcsönhatása teremti meg a drámai feszültséget.³⁸⁰

³⁷⁸ BRUEGGEMANN 1987, 24.

³⁷⁹ Uo.

³⁸⁰ W. Brueggemann egy másik könyvében arról ír, hogy az Exodus-paradigma azt jelenti: Izrael népe vándorol a „közös jó” felé. BRUEGGEMANN 2010. A szerző arról beszél, hogy a fáraó tulajdonképpen a közös jó ellensége. Az a hierarchikus, piramis formájú rendszer, amelynek csúcsán áll, minden gazdasági, politikai monopólium birtokosává teszi őt. Egyiptom királya a korabeli világ bőségkosarát tartja a kezében, és a globális éhínséget kihasználva még jobban megerősíti hatalmát. Ugyanakkor – milyen ironikus – a fáraót éjjel rémálmok gyötrik, amelyek teljesen megzavarják lelki békéjét (Gen 41,17–24). A rémálmok a hiányról, az inségről szólnak, egy elkövetkező nagy problémát jeleznek, amellyel majd meg kell vívnia az imperiális politikának. Az étel monopóliuma fegyver lesz a fáraó kezében, ezáltal tud majd kontrollt gyakorolni alattvalói és a környező népek fölött. Ugyanakkor ezzel növelheti irreálisan hatalmassá a gazdagságát. A József-narratíva arról beszél, hogy az éhínség miatt elszegényedő, eladósodott tömegek a fáraó rabszolgái lesznek, és még örülhetnek is, hogy életben maradhattak (Gen 47,13–25). Nyilvánvaló, hogy azoknak, akik az inség miatti aggodalom és a félelem szorításában élnek, nincs arra idejük és energiájuk, hogy a közös jóért munkálkodjanak, és annak megvalósulásáért lépéseket tegyenek. Uo. 3–5.

A fáraónak nincs neve az Exodus-hagyományban. Az emlékezet nem őrizte meg – hasonlóan a Sárát háremébe vitető fáraóéhoz (Gen 12,15–20) vagy József történetének fáraójáéhoz (Gen 41). Itt azonban, e történet keretében ennek a fehér foltnak „stratégiai” jelentősége is van: inkluzív emlékezetgöcként jelöl minden olyan elnyomó hatalmat, amely miatt emberek évezredek óta szenvedtek és szenvednek, és ennek emlékezetében egymással valaha is osztoztak és osztoznak.³⁸¹

Izrael tudja, hogy nem tekintheti valóságos és legitim világrendnek az ideiglenes tartózkodási helyét. Egy szándékosan mesterkéltnak világnak él, idegenként egy olyan hatalom területén, amely nem méltó a bizalomra és tiszteletre. Egyiptom, az „imperialis realitás” stabil és produktív: vallási és „mythopoetikus” ideológiák által legitimált.³⁸² Ebben az országban nincs szociális vákuum, az élet nem semleges területen zajlik, a társadalmi és gazdasági szervezethez átfogó és magas fokú. Brueggemann ezt így fogalmazza meg: „Nincs ártatlanság a birodalom világában.”³⁸³

Ezt az érdekorientált, az emberi méltóságot sárba tipró hatalmat le kell leplezni: mindezt JHWH végzi majd el, akinek teljes és korlátlan hatalma van erre.³⁸⁴ A fáraó világa tehát JHWH és Izrael kritikájának alávetett világ. Egészen más lesz viszont majd az, amely elérkezik. Ezt az új, elképzelt világot a narratíva teremti meg: a történetekből már itt-ott fel is sejlik ez az alternatív valóság.³⁸⁵

A hit – ebben a kontextusban olvasva – annak rendíthetetlen meggyőződése, hogy a szabadság és igazság világa eljöhét, ha lelepleződik az elnyomás. Izrael egész liturgikus élete valójában ennek a „leleplezésnek” a története, cselekedete. Brueggemann szerint: „Minden új nemzedéknek, amely részt vállal ebben a történetben, meg kell tanulnia a szociális kritikának ezt a formáját a fennálló hatalommal szemben. Az erre való szabadság képessége központi jelentőségű a hit kibontakozása számára Izrael önértelmezésében. A narratíva szerepe az, hogy elősegítse a hit formálódását ilyen konfliktusos,

³⁸¹ „The blank of Pharaoh’s identity may also function as a strategic feature of the tradition, providing a movable boundary of inclusion for those who share this memory.” HENDEL 2001, 604.

³⁸² Érdemes ide kapcsolnunk néhány szöveget a prófétai hagyományból, amelyek Egyiptom hatalmi gögjét illusztrálják: „Én ellened fordulok, te, fáraó, Egyiptom királya, te, nagy szörnyeteg, aki a Nílus ágai között heverészel, és ezt mondd: Enyém a Nílus, én magam alkottam!” (Ez 29,3–12); „Tahpanhészben sötét lesz nappal, ha összetöröm ott Egyiptom igáját. Vége lesz gögös erejének.” (Ez 30,18 || 32,1–19); „Egyiptom árad, mint a Nílus, vizei zúgnak, mint a folyamok. Ezt mondta: Elárasztom, elborítom a földet, városokat pusztítok el lakosaikkal együtt!” (Jer 46,8)

³⁸³ BRUEGGEMANN 1987, 11. Figyelemre méltó az is, ahogyan Roland Hendel tanulmányában ókori keleti írásos dokumentumok alapján mutatja be ennek a kizsákmányoló egyiptomi hatalomnak a működését. Deportációk, kényszermunka, katonai erőszak: a kánaáni területekről fogolyként elhurcolt embercsoportok sorsa a bibliai hagyományban lefestett drámai képpel egészen egybevág! HENDEL 2001, 605–608.

³⁸⁴ Az Egyiptomra vonatkozó számos ítéletprófécia közül álljon itt három példa. Az első Ezékiel könyvéből: „Ezt mondja az ÚR: Elesnek Egyiptom támogatói, lehanyaglik gögös hatalma. Migdóltól Szevenéig fegyvertől esnek el a benne lakók! – így szól az én URam, az ÚR. Pusztává lesz, az elpusztult országok sorsára jut, és városai a romvárosok sorsára jutnak.” (Ez 30,6–7) A második Jeremiás próféta hagyományából: „Így szól a Seregek URa, Izrael Istene: Csapással sújtom Ámón Istent Nó városában, a fáraót és Egyiptomot, isteneit és királyait, a fáraót és azokat, akik benne bíznak.” (Jer 46,25) A harmadikat pedig Ézsaiás könyvében olvassuk: „Száguld az ÚR gyors felhőn: Egyiptomba megy. Meginognak előtte Egyiptom bálványai, Egyiptom szíve megdermed keblében. (...) Oda lesz Egyiptom bátorsága, tanácstalanná teszem.” (Ézs 19,1.3)

³⁸⁵ A „közös jó” felé vándorlás útján Izrael fokozatosan ébred tudatára annak, hogy az Exodusszal valójában hatalomváltás történt. A fáraó rémuralma iránti lojalitást fölváltja a JHWH uralma melletti elköteleződés. Isten kijelentett Tórája Izrael számára azt fejezi ki, hogy JHWH-nak van egy álma a testvériségről, és szándékában áll a közös jó elősegítése. A testvér, a társ ezért nem eszköz az ember saját jólétének elérésében, hanem útítárs a közös jó felé vándorlásban. Ez az út az inség aggodalma után a csodás bőség tapasztalatain át (vízfakasztás, manna, fűrjek) a testvériség közös javaiig (Sínai-hegyi kinyilatkoztatás, Tízparancsolat) vezet. A Tízparancsolat nem moralista törvény. Nem is „common sense”, általánosan elfogadott szabályok gyűjteménye. Rendelkezései arról szóló kijelentések, hogy miként szerveződjön a szociális rend, az emberi hatalom, és miként valósítható meg a közösség közös jóléte az országban, amely Istentől ajándékkul adatott népe számára. BRUEGGEMANN 2010, 22–24.

elválasztó úton. Izrael minden tagja számára »kritikai éberség« adatik, hogy élhető alternatívákban kezdjen el gondolkodni, amelyek kívül esnek a legitimált hatalmi struktúrákon.³⁸⁶

Egyetlen nemzedéknek sem kell tehát eltérnie, hogy kizsákmányolja egy mesterkéltséget, mesterséges hatalom. Minden generációnak megvan a lehetősége, hogy felálljon, felkiáltson, szembeszegüljön és elinduljon a szabadság útján; vagyis szabadon tegye, amit tennie adatik. A leleplezésnek ez az alternatív paradigmája transzformálja az adott realitást a várt és remélt valósággá. Az imperialis nyomás, amely a mindig többre sarkall, soha nem juthat el a megelégedéshez. A fáraó soha nem tud nyugodtan aludni, így a gazdaságnak is folyamatosan dübörögnie kell. JHWH megmutatja az alternatívát: a fáraónak a hiánytól való félelemre és aggodalomra épülő rendszerén túl az isteni nagyvonalúság bősége vár.³⁸⁷

Amikor Exodus könyvének elején szembetaláljuk magunkat a fáraó kizsákmányoló rendeleteivel (Ex 1,2–14; 5,7–9.17–19), valójában azt az olvasatot kapjuk, ahogyan Izrael polemikus narratívája interpretálja az impérium politikáját. Tehát ez a néhány szöveg nem tényszerű közlés, pusztán beszámoló, vagyis a hatalmi kijelentések szolgálai idézése, hanem kritika, amely az áldozatok hangján, az ő perspektívájukból hangzik el.³⁸⁸ Ez valójában az embertelen rendszer leleplezése a narratíva részéről – szubjektív, ám kritikus hangon.

Brueggemann fölhívja a figyelmet Gen 47,13–21 szövegére, amely véleménye szerint egy hasonlóan higgadt, tárgyilagos, ám figyelemfelhívó tolmácsolása a törbe csaló ideológia működésének. Senki sem jut ki egy ilyen rendszerből anélkül, hogy kritikailag megértené, hogyan került bele. A textus tehát arra a kérdésre ad választ, hogy a szolgaságban sínylődők hogyan kerültek ebbe a helyzetbe; hogyan „rekonstruálható” az a folyamat, amely a vályogtéglakvótákig vezetett?³⁸⁹

A szöveg alapján a válasz az ételmonopólium kérdéskörében keresendő. Az első évben Egyiptomban és Kánaán földjén az éhínségtől szenvedőktől a pénzüket vették el a gabonáért cserébe (14. v.); ezután szarvasmarháikat, jószágaikat (17. v.), a következő évben pedig – mivel nem maradt egyebük, csak a testük és a földjük –, elvették földjüket, majd a testüket is, és szolgákká lettek (18–19. v.). A 21. versben olvassuk e drámai folyamat konklúzióját: a fáraó mindent fölvásárolt és megszerzett, ami csak birodalmában létezett; „*a népet pedig szolgáivá tette, hogy neki dolgozzanak Egyiptom határának egyik szélétől a másikig.*” Érdekes megfigyelnünk azonban, hogy az emberek, akiket ez a szörnyű éhínség kényszerített szolgasorba, végső elkeseredésükben maguk fogalmazzák meg a választási lehetőséget: vagy elpusztulnak földjükkel együtt, vagy áruba bocsátják magukat és földjeiket, és így életben maradhatnak.

Ez az elbeszélés feltárja, hogy Izrael fiai miként lettek szolgává, ugyanakkor kinyilvánítja és közvetíti azt az erőt is, amely által végbemehet a transzformáció, a változás: vagyis azok által a felszabadító tettek által, amelyeket JHWH visz véghez. A szöveg tehát nem pusztán tényközlés. Izrael közössége a fennálló rendszerrel szembeni protestálását, éles kritikáját narratív formában tárja a nyilvánosság

³⁸⁶ BRUEGGEMANN 1987, 14

³⁸⁷ BRUEGGEMANN 2010, 21–22.

³⁸⁸ BRUEGGEMANN 1987, 14. Az Exodus-narratíva éles kontúrokkal rajzolja meg a fáraó könyörtelen, félelmen alapuló kizsákmányoló rendszerét. Rendeletei nyomán közelképet kapunk az olcsó munkaerőt a teljesítmény növeléséért a végkimerülésig hajszoló önkényről (Ex 5). Ez a rezsim nem ismer határt az emberi szenvedés irreális fokozásában. A fáraó arra is rendeletben ad utasítást, hogy öljk meg a héberek elsőszülött fiúgyermekét (Ex 1,16). Ezzel lényegében leendő munkásaitól fosztja meg a birodalmát.

³⁸⁹ Uo. 15. A József-narratívában általában az isteni gondviselés teológiai hangsúlyaira szoktunk odafigyelni, kevésbé fókuszálunk a benne megfogalmazódó társadalmi-gazdasági kérdésekre, az egyenlőtlenség ökonómiai problémáira; pedig nyilvánvaló, hogy a „közjó krízise” akkor és most is a mindennapokat meghatározó, akut jelenség, amely a közösségi szolidaritással szemben megnyilvánuló erők, tendenciák és döntések hatása.

elé. A történet elbeszélése ilyen módon aláássa, rombolja a domináns ideológiát és a fáraó államgépezetét, amely a javak állami monopolizálásának illegitim, amorális útján jár.³⁹⁰

Újraelmészni a történetet – ezt a történetet is – nem jelent kevesebbet, mint emlékezni arra, kik is vagyunk valójában. A történetmesélés az egyetlen út, hogy eljussunk a fájdalom, a sérülés konkrét valóságáig, a seb helyéig, és ezután képesek legyünk a cselekvésre.

10. 2. 2. Hangot adni a fájdalomnak: a nyilvánosság ereje

Ezzel el is érkezünk Izrael hite alakulásának folyamatában a második területhez, amely Brueggemann szerint *a szenvedés és fájdalom nyilvános megmutatása és kinyilvánítása*.³⁹¹ Az uralkodó hatalom sosem adja föl magát elnyomó pozícióját, ezért a kiszakadás és a szabadulás folyamata sohasem diplomáciai úton kezdődik el udvarias hangnemű, íróasztaloknál folytatott tárgyalásokkal. Ez a folyamat egyáltalán nem nevezhető boldogító, euforikus történésnek. Itt az áldozatok vannak kulcsszerepben – fájdalmaikkal, fizikai és lelki sérüléseikkel, félelmeikkel. Nekik kell megtenniük az elő lépést, hogy kiszabaduljanak a súlyos függőségbe taszító rendszerből.

A kiszakadáshoz szükséges erő abból a nyilvános folyamatból ered, ahogyan az áldozatok fájdalommal artikulálódik. Ez egy valóságos közösségi aktus, amely az elnyomó hatalom miatti fájdalmas, őszinte felkiáltásban nyilvánul meg. Brueggemann hangsúlyozza, hogy a fájdalom megtapasztalása önmagában még nem forradalmi. A rendszer nem tagadja, hogy a fájdalom és a szenvedés realitás. Sőt azt sem, hogy a fájdalom elengedhetetlen velejárója a rendszer működésének. Úgy is mondhatjuk, Egyiptom belekalkulálja hatalmi rendszerébe a szenvedést. Fontos azonban látni, hogy mindaddig, amíg a fájdalom észlelése privát, elszigetelt tapasztalat marad, és ez a belső folyamat nem lép át a nyilvánosság területére, nem generálódhat szociális erő, amely berobbantja a változás folyamatát.³⁹²

Nem csodálkozhatunk hát, hogy sem az akkori elnyomó rezsim, sem a többi hatalom Egyiptom óta nem tűri a nyilvánosságból feltörő transzformatív erőt, ezért elkezdett küzdelmet folytat ellene. A totalitárius birodalmak minden időben arra törekednek, hogy az elégedetlenség hangjait, a szenvedés kiáltását, amíg csak lehet, elfojtsák. Korlátozzák a gyülekezési szabadságot, mivel ott, ahol emberek találkoznak, hangot adhatnak elégedetlenségüknek, előtörhet a társadalmi harag, amely szenvedélyes, forradalmi tetteket idézhet elő.

Az ószövetségi próféták is jól ismerték ezt a mechanizmust – elég itt csupán Ámósra gondolnunk, akit a „kétkulacsos” politikát folytató, Bételben szolgáló (fő)pap próbálja meg elhallgattatni, mert veszélyesnek látja működését a rendszerre nézve (Ám 7,10–13); de eszünkbe juthat Jeremiás is, akit újra és újra elzárnak, fogságba vetnek, nehogy veszélyes üzenetével kibillentse egyensúlyából a jól bejáratott politikai ideológiát (pl. Jer 26; 28; 37).³⁹³

Brueggemann szerint „Izrael felkiáltása nyilvános esemény, és visszafordíthatatlan aktusa a civil engedetlenségnek. A fölkiáltás a belenyugvás csöndjének megtörése.”³⁹⁴ Ez a fölkiáltás valódi, tényleges szembenállás a hatalommal – politikai, gazdasági, teológiai, liturgiai, pszichológiai értelemben egyaránt. Ez a valóság alternatív észlelése. Abban a pillanatban, amikor felszakad a kiáltás a szenvedők torkából, helyet kap a nyilvános közbeszéd. Izrael fiai kiáltanak: ez a kiáltás az igazságuk, a szenvedők igazsága.

Az Exodus-narratíva egyik legdöbbenetesebb mozzanata ez a fölkiáltás – amely egyelőre még céltalan, hiszen nincs konkrét címzettje. Azok, akik először fölkiáltottak, még nem tudták, hogy JHWH

³⁹⁰ BRUEGGEMANN 2010, 5–7.

³⁹¹ BRUEGGEMANN 1987, 15–16.

³⁹² Uo. 16.

³⁹³ Ebben a témában átfogó „alpműnek” számít: STECK 1967.

³⁹⁴ BRUEGGEMANN 1987, 17.

ott van, hallja őket, mivel nem ismerték őt. Csak és kizárólag a fájdalom, a szenvedés emelte magasba az emberi hangot, a közösség panaszos sírásaként. A változás lényege és egyetlen forrása – írja Brueggemann –, ha megbízunk saját fájdalmunkban és a társunk fájdalmában, amely olyan, mint a miénk. Ezt a fájdalmat Izrael tanúságtétele szerint JHWH felöleli, befogadja és honorálja azzal, hogy meghallja a kiáltást.³⁹⁵

A céltalan panasz eléri Istent – oda „kanalizálódik”, ahol ő van, aki ismeri az emberi kondíciókat, a szükségünket, és „lejön” (תָּרַח) segíteni. Isten, atyáik Istene meghallja ezt a címzett nélküli, céltalan kiáltást: az elnyomottak hangját, és mint egy mágnes, magához vonzza. Az emberi segélykiáltás isteni döntést indikál.³⁹⁶ Ez a bizonyosság az Exodus-történet tartópillére: enélkül a meghallgatás, válasz, elfogadás nélkül a narratíva egyszerűen összeomlana.

Ezzel a történetmozzanattal Izrael tanúságot tesz arról, hogy a kiáltás nem egy üres égbe irányul, nem közönybe, vákumba hatol. JHWH megjelenése a narratívában ugyan meglepetésszerű, ugyanakkor Izrael hitvallásában már bizonyosság.³⁹⁷ Izrael arról az Istenről tanúskodik, aki az elnyomó rendszeren túl van, és aki egy teljesen másfajta hatalommal bír. Ő úgy hatalmas, hogy ezzel együtt megbízható és együttérző: pártját fogja az áldozatoknak, és megmentésükre siet.³⁹⁸ És ez a meghallgatás: e dramaturgikus fordulat mozdítja ki a szenvedőket a nyomorúságból az alternatív lehetőség világa felé.

Fontos még egy pillantást vetnünk arra a folyamatra, amely elvezet eddig a kiáltásig. Mózes kétségbeesett dühében, amikor szemtől szembe látja népe kizsákmányolását, megöl egy egyiptomi munkafelügyelőt (Ex 2,11–12).³⁹⁹ Félve a retorzióktól, jó messzire menekül. Midjén földjén talál menedéket, ahol hosszú éveket tölt el.

A narrátor ezen a ponton újból a héberekre irányítja a figyelmet. Amikor végül meghalt a fáraó, Izrael fiai sóhajtoztak és kiáltottak az elnyomás miatt, változást remélve (Ex 2,23–24). Valójában ez a momentum engedi meg Izrael számára, hogy ne csak elszenvedje, hanem megélje és ki is nyilvánítsa fájdalmát. Ez egy váratlan aktus, először talán tétova, szavakat kereső protestálás – de mindezzel együtt a reménység cselekedete. Ebben a pillanatban elindul a transzformáció: először „odafönt”, Isten világában, azután majd a földön is.

Az ószövetségi hit mélyén a fájdalom közösségi artikulálása rejlik; ez a mindenkit összekötő tapasztalat egy olyan szociális folyamatba ölelődik bele, amelyben végül létrejön a hitével és hitében élő ember és közösség. Ebben a folyamatban a sarkalatos pont a fájdalom ereje. Ez a Biblia talán legveszé-

³⁹⁵ Uo. 18.

³⁹⁶ Helmut Utschneider az Exodus-narratíva kulcsszavait vizsgálva hívta föl a figyelmet arra, hogy a történetet valójában két kiáltás (צַעֲקָה) keretezi: az Ex 2,23-ban, 3,7-9-ben felhangzó kiáltás visszhangzik Ex 14,10-ben is – annyi teológiai hangsúlykülönbséggel, hogy Izrael fiai itt már konkrétan JHWH-hoz kiáltanak. A kifejezés a történetben még többször előkerül: 5,15-ben a héberék elkeseredett kiáltásáról olvasunk, amely az elbeszélés legdrámaibb pontját jelöli, majd Mózes kiált Istennel a békák miatt a csapás megszűnéséért (8,8), azután pedig Egyiptom népének kiáltásáról olvasunk az elsőszülöttek halála miatt (12,30). UTSCHNEIDER 1996, 53–54.

³⁹⁷ A történet dramaturgiája szempontjából JHWH megjelenésének mindenképpen meglepetésszerűnek kell lennie a fáraó világa, rabszolgatársadalma számára. A nem várt „új” szereplő feltűnése a narratívában minden addig megszokott folyamatot felborít. Ettől a fordulóponttól Isten már „stratégiai” karakter a történetben: jelenléte és tettei nyilvánosan megtapasztalhatók.

³⁹⁸ BRUEGGEMANN 1987, 19. Az Ószövetség több szövege reflektál erre a meghallgatásmozzanatra, mint amely a változás kulcsa Izrael számára. Magában az Exodus-narratívában Ex 3,7 és 6,5 ismétli meg ezt a témát; továbbá Neh 9,9 is idézi ezt a gondolatot. A zsoltárok könyvében és más, költői szövegekben e motívum továbbgondolásával, aktualizálásával találkozunk: pl. Zsolt 106,44; Zsolt 22,25; Zsolt 34,7.19; JerSir 5,1.

³⁹⁹ Brueggemann arról ír, hogy Mózes gyilkossága – bár etikailag nem menthető – a kritika cselekedete, amely kiváltja a közösségi felkiáltást, mobilizálja a nyilvános protestálást. Mózes erőszakos tettének „eredménye” az, hogy mély fájdalomnak hangot ad Izrael. Annak a fájdalomnak, amelyet a birodalom belefoglalt a rendszerébe, domesztikált a mitológiája révén, és legitimnek, kritikán kívül eső ténynek rendelt. Uo. 19–20.

lyesebb belátása. A fájdalom megélésének nyilvános folyamata engedi meg a közösségi sors újraírását, és hozza elő azt a bátorságot, amely az útnak, a megújulásnak lehetőséget ad.⁴⁰⁰

A fájdalmat észre kell vennie annak, akire tartozik: a szenvedőknek, a szenvedés okozóinak – és legfőképpen Istennek. Ez a narratíva célja, és ebben rejlik veszélyessége is. Az Exodus-elbeszélés szókimondó nyíltsággal, kérlelhetetlen őszinteséggel tanít bennünket, mindenkori olvasókat arra, hogy a fájdalom Istenre tartozik; s hogy nem rejthetjük el a fájdalmat (sem a magunkét, sem másokét), és nem is rejtőzhetünk el a szenvedéseink mögé, ideológiai alapként használva azt rezignáltságunk, passzivitásunk magyarázataként. A hit kibontakozását, mint közösségi történést csak úgy tapasztaljuk meg, ha a fájdalom könnyeit nem töröljük le túl gyorsan a megszüntetésére irányuló bármiféle igyekezetünk kendőivel...

Ennek kapcsán Brueggemann még egy gondolatát szeretném idézni: „Izrael narratívája nem glorifikálja a fájdalmat, nem érdekelt autonóm individuumok szabadságért vívott harcában. A hit formálódása közösségi történés, kívül az ideológia rendszerén – a megszólított, megnyilvánuló Isten által.”⁴⁰¹ Izrael tudja, hogy e narratívája nem hősi elbeszélés, nem is egy mártíreszményt propagáló tantörténet. Az „Exodus” az igazság veszélyes narratívája, amely minden későbbi nemzedéket arra hív, hogy ők is normatívnak tekintsék a valóságnak ezt az elbeszélését.

10. 2. 3. Az alternatív jövő: az útnak indulás bátorsága

Brueggemann szerint a hit formálódásának folyamatában a harmadik elem egy új, társadalmi látomás, képzelet (imagináció) megjelenítése és szabad gyakorlása.⁴⁰² Ez a történés a „most jött el a mi időnk” igazságának felismerésével kapcsolódik össze, és egy bátor útra indulásként értelmezhető.

Az elnyomó hatalom ideológiája, a rendszer menedzsmentje a változatlanban érdekelt. Minden maradjon csak a régiben, lehetőleg ne artikulálódhasson a fájdalom, ne is gondoljon arra senki, hogy fölkiáltson. Amikor azonban mégis szót kap ez a fájdalom, és fölhangzik az elnyomottak hangja, bátorság és tetterő készség születik. A személyt elszigeteltségben tartó rendszerrel szemben megjelenik egy különös, friss, alternatív szociális szellemiség.⁴⁰³

A társadalmi képzelet gyakorlása mindig közösségi történés. Ez a „szociális mozgalom” dacol a rendszer ideológiájával, azokkal a gondolatokkal, amelyek igyekeznek elnyomni és a privát élmény szintjére korlátozni a fájdalom átélését. A világ fáraói ilyen értelemben ösztönzik a „privatizációt”, az egyéni síkon megmaradó és elszigetelődő reflexiót, amely így képtelenné válik arra, hogy artikulálódjon.

A képzelet, az álmok privatizálása konformitást, beletörődést okoz a nyilvánosság területén.⁴⁰⁴ Ez a privatizáció rezignáltsá teszi az elnyomottakat, így nem látnak esélyt a küzdelemre a nyilvánosság szférájában. Amikor azonban a közösségi képzelőerő szárnyra kap a fájdalom kinyilvánítása következtében, többé már nem fognak rajta a privatizáció átkai és erőszakos kísérletei.

Brueggemann egy ilyen társadalmi képzelőerőt kifejezésre juttató szövegnek tekinti Mirjám/Mózes énekét (Ex 15), amely az Exodus-történet folyamatában az első evidencia a közösségi

⁴⁰⁰ Uo. 19.

⁴⁰¹ Uo. 18.

⁴⁰² Uo. 20.

⁴⁰³ Ez társadalmi alternatíva az elbeszélésnek abban a motívumában is megragadható, hogy míg a fáraó rémálmok álmodója, addig Mózes elmondhatja magáról: „Van egy álmom” az elindulásról, és arról a világról, amely az agyagtéglakvótákon túl van. Van egy álmom a félelmen alapuló rendszeren túl, a stratégiaileg bekalkulált szenvedés zónáján túl. Ez a két álom éles kontrasztban áll egymással. Mózes álma valójában Isten álma: vándorlás a „közös jó” felé.

⁴⁰⁴ BRUEGGEMANN 1987, 21.

jövő látomására nézve. Műfaja szerint egy győzelmi énekről van szó, amely azonban liturgikus szövegként egy megváltozott társadalmi helyzetre reflektál, és a valóság egy új tapasztalását tárja elénk.⁴⁰⁵

Az, hogy helyet kapott a narratívában, egyértelművé teszi, hogy kontrasztszövegként szolgál a kivonulás előtti helyzethez. Ex 2,23–25 kesergése és panasza itt örömeinké, tánccá, ünnepléssé alakult át. A merész hangú ének lényege az, hogy „a mi Istenünk erősebb, összehasonlíthatatlanul hatalmasabb, mint a tiétek”. Ebből egyenesen következik az is, hogy „a mi valóságunk többé már nem kontrollált és adminisztrált a ti valóságfelfogásokatok által”. E liturgiai és költői cselekedet Izraelt egy alternatív történet elbeszélésére ösztönzi. J. B. Metz úgy fogalmaz, hogy ami új, és még soha nem volt, csak a narratíva mutathatja be.⁴⁰⁶ Egy ilyen új tapasztalatát önti szavakba Izrael, és Exodus-narratívájával a valóság alternatív megélése iránt köteleződik el. Ez a „rituális-liturgikus dac” Brueggemann szerint megelőzi a Sínain JHWH iránt elköteleződő Izrael „nyilvános dacolását”, amely ott már politikai jellegű, és a régi rendszertől való teljes elhatárolódást mutatja.⁴⁰⁷

Isten népe a Sínainál nyilvánosan végbevisz egy „istenségcserét”: elutasítja a fáraó király voltát, és elköteleződik JHWH királysága mellett.⁴⁰⁸ Ez a bibliai királymetafora, illetve JHWH királyságának koncepciója a fáraó uralmának alternatívájaként jelenik meg. A hatalom koncentrációja és az autoritás egészen más módon fejeződik ki a kijelentés hegyén, ahol az egykori elnyomottak, a fáraó szolgálói egy új királyságba lépnek be, a szabadság és az igazság álmaival.⁴⁰⁹ A Sínain megkötött szövetség az engedelmség új rendjével szembesíti őket. Ebben a kapcsolatban azonban nem elnyomottak, hanem szabadok lehetnek, és soha többé nem kell alávetniük magukat az ideológia bénító és méltóságot sértő kontrolljának.⁴¹⁰

A Sínain Izraelnek adott Tóra a társadalmi képzelet, a közösségi fantázia gyakorlata és megvalósítása.⁴¹¹ A Tízparancsolat, a Sínai-hegyi rendelkezések azonban nem tekinthetők kizárólagosan bizonyos egyetemes érvényű, absztrakt normáknak, inkább egy adott közösségnek egy adott időszakban megmutatkozó tradícióját hozzák közel hozzánk – beleágyazottan az Exodus-narratívába.

Brueggemann hangsúlyozza: a megszabadított Izrael társadalmi álma nem pusztán liturgiai és politikai aktus, hanem egyben jogi cselekmény is. Ami az álmokkal kezdődik, az a nyilvánosság körében formálódik élhető renddé, konkrét gazdasági, politikai terminusokkal megfogalmazott szabályokká. Ez a Tóra útmutatása, értéke és feladata.⁴¹²

⁴⁰⁵ Uo. 21. Lásd még ugyanehhez a témához: MEYERS 2005, 110–111. Ex 15 szövegével kicsit részletesebben majd a 12. 1. 2. fejezetben foglalkozunk.

⁴⁰⁶ METZ 1980, 206.

⁴⁰⁷ BRUEGGEMANN 1987, 21.

⁴⁰⁸ Martin Buber Isten királyságával kapcsolatban arról ír, hogy a Sínai alternatíva nem egy individualisztikus anarchia, ahol mindenki azt csinálja, amit jónak lát, amit akar (Bír 21,25), hanem egy politikai entitás formálódása, amely lehetőséget ad a régi rendszertől való teljes elhatárolódásra. BUBER 1956, 115–149.

⁴⁰⁹ Uo. 93–111.

⁴¹⁰ Egyáltalán nem meglepő, hogy az evangéliumokban Jézus társadalmi elképzelésének, fantáziájának középpontjában is ott áll Isten országának gondolata. Jézus példázatai ennek az új társadalomnak a konkrét működését mutatják be, és ezzel együtt éles kritikával illetik a Római Birodalomnak az ember méltóságát sárba tipró és százezreket szolgaságba döntő önkényét. Teológiai értelemben végső soron maga a Názáreti Jézus Isten országának legkonkrétabb, legerendőbb példázata.

⁴¹¹ A Tízparancsolat rendelkezéseiről mint a szabadság világában való eligazodás támpontjairól ír: STEFFENSKY 2004.

⁴¹² BRUEGGEMANN 1987, 22. Ha a Tízparancsolat igéit úgy tekintjük, mint ennek az új társadalmi rendnek az alapelveit, akkor az első három parancsolatból Izrael azt értheti meg, hogy a szövetségi kapcsolat lényege mindenekelőtt a JHWH iránti szeretet és hűség, és mindennél inkább kell JHWH-ban bízni, semmint a fáraó uralmában. Ez az attitűd egyértelműen hatalomváltást jelent: vagyis JHWH uralma melletti elköteleződést. Az 5–9. parancsolatból Izrael azt tanulhatja meg, hogy minden embertársat, felebarátot tisztelni és védelmezni kell, és senkit sem szabad cserbenhagyni, kizsákmányolni. Ezek a rendelkezések az önzés ellen védenek: az ember saját szabadsága valójában a másik ember közös jóra való jogánál végződik. A 10. parancsolat Izrael számára még inkább nyomatékosítja, hogy a kapzsiságnak határt kell szabni. Ez a rendelkezés nem a gyerekes kívánságokra, hanem az irigységből következő erőszakra, a ragadozó gyakorlatokra figyel-

A Tóra az Exodus ajándékához való hűség mindennapi megélését segíti elő. A Deuteronomium hagyományában ezért nem csupán egy törvénygyűjteménnyel van dolgunk: sokkal inkább egy gyakorlati forgatókönyvvel, amely az emberi élet alternatív formálódását segíti a közösségi fantázia jegyében. Éppen emiatt a Deuteronomium súlyponti gondolata két, egymással szemben álló társadalmi valóság feszültségébe helyeződik bele. Az egyik oldalon ott van Izrael elköteleződése, engedelmissége JHWH iránt – a pusztai vándorlás idején; a másik oldalon pedig ott a kánaániak földje: az elnyomó politika, a kizsákmányoló vallás világa. Izrael azonban világos eligazítást kap a Deuteronomiumban: a tejjel és mézzel folyó földet nem a kánaániak módján kell használni, „művelni és őrizni”, hanem a szövetségi szabályok alapján, JHWH akarata szerint.⁴¹³

10. 3. Az Exodus teológiai üzenete

10. 3. 1. Úton a közös jó felé

Az Ószövetség elsősorban közösségi irodalomnak tekinthető, amelyben – minden bizonnyal elsőként az ókori Kelet történetében – egy szokatlan orientációra figyelhetünk fel. Ez az irányultság Izraelt a közösségi boldogulás lehetőségei felé vonzza és vezeti. Mint azt már említettem, a Tóra narratíváiban (elsősorban is az Exodus-hagyományban) valójában ennek a a „közös jó” felé történő nagy vándorlásnak lehetünk tanúi.⁴¹⁴

A Biblia nem hagy kétséget afelől, hogy minden felelősségérzettel rendelkező emberi lénynek a „mindenki számára egyaránt jó” felé kell orientálnia: növekedni a szolidaritás tapasztalatain át, fölemelkedni a személyes érdekei fölé, és felülemelkedni megannyi önző, exkluzivitásra törekvő közösségi tapasztalaton. Ennek erőforrása az az új, társadalmi látomás, közösségi képzelet, amely a szabadulás élménye nyomán, vagyis JHWH népe „jó soráért” elköteleződő kiállása és szuverén cselekedetei nyomán születik meg.

Az Exodus hagyománya azt hangsúlyozza, hogy ez a transzformációs folyamat már az összüllők idéjén elkezdődött. Mózesnek éppen ezért így mutatkozik be Isten a csipkebokorból: „*Én vagyok atyádnak Istene: Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákób Istene.*” (Ex 3,6) A 6. fejezetben, a 3–5. versben

meztet. A mohó gazdasági rendszerekben már senki sem lehet biztonságban a nagyobb erővel szemben. A kapzsiságnak JHWH nagyvonalú királysága szab gátat. Végül a 4. parancsolatból Izrael azt tanulhatja meg, hogy a szombati nyugalom az agresszív, nyughatatlan kizsákmányolás alternatívája. A szombat elsődleges szerepe nem az istentiszteleti liturgia cselekménye, hanem a munkavégzés szüneteltetése. Visszavonulás a fáraó elnyomásrendszeréből; annak a visszautasítása, hogy valaki életének értékét a teljesítménye és a fogyasztása alapján határozzák meg. A produktivitás és konzumálás a saját jó felé vezeti az embert, nem a közös jó felé. A fáraó rendszerében nem volt helye a szombatnak, senkinek nem volt pihenőnapja a szolgák között. Elképzelhető, hogy maga a fáraó sem vett ki egyetlen szabadnapot, ehhez túl elfoglalt lehetett. Éppen ezért a végtelen produktivitás és felhalmozás jegyében teltek a birodalom mindennapjai. A szombat törvénye egy alternatív út, a szabadság világa, amelyben van idő a szomszédal való kapcsolat ápolására, a közös jó: a közös étkezés, éneklés, táncolás, mesélés örömeinek átélésére. BRUEGGEMANN 2010, 23–26.

⁴¹³ Brueggemann felsorolja, hogy mik az alternatív társadalmi rendre vonatkozó ajánlások a Deuteronomium szerint. BRUEGGEMANN 1987, 23:

- a) az elengedés esztendeje, amely látszólag aláaknázz minden konvencionális gazdasági rendszert (Deut 15,1–11)
- b) prófétai szó – vallásos technikák helyett (18,9–22)
- c) olyan király, aki a Tórát tanulmányozza (17,14–20)
- d) menedékvárosok a jogosulatlan erőszakkal szembeni védelemhez (19,1–10)
- e) kölcsönbe vett tárgyak visszaszolgáltatása a szegénynek az este leszállta előtt (24,10–13)
- f) vendégszeretet a menekült szolgáknak (23,15–16)
- g) bérfizetés a munkavégzés napján a szegényeknek: fellépés a jogtalan pénzhasználat ellen (24,14–15)

⁴¹⁴ Isten roppant nagyvonalúságának tapasztalata felülírja a félelmen, szorongáson alapuló szűkös élet élményét, és arra sarkall, hogy ne legyünk szűkmarkúak egymáshoz. Ez az isteni bőség felszabadít arra, hogy törődjünk a szomszéd, az embertárs jólétével. Isten ünnepei, amelyeket a bibliai Izrael közösségében megültek, éppen ezért a megelégedésről és a megosztásról szólnak. BRUEGGEMANN 2010, 22–23.

pedig a szentíró egy zseniális teológiai ívet alkot, amikor összekapcsolja az őszülők hagyományát az Exodus-tradícióval: „Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak úgy jelentem meg, mint »Mindenható Isten«, de azt a nevedet, hogy ÚR, nem nyilatkoztattam ki nekik. Szövetségre is léptem velük, hogy nekik adom Kánaán földjét, azt a földet, amelyen jövevények voltak. Meghallottam Izrael fiainak jajkiáltását is amiatt, hogy az egyiptomiak rabszolgamunkára kényszerítik őket, és visszaemlékeztem szövetségemre.” Ebben a három versben a bibliai szerző annak a véleményének ad hangot, hogy Izrael néppé válásának történetében lényegében ez a szövetségmotívum teremti meg a teológiai koherenciát. A hagyományok összekapcsolásával egy kronológiai láncolatot, ugyanakkor egy narratív ívet is alkot az ősatyák és ősanynak, valamint az Egyiptomban elnyomást szenvedő Izrael fiainak sorsa között.⁴¹⁵

Isten visszaemlékezik az egykor az atyákkal kötött szövetségre, amely egy új haza, és az ott megvalósítható minőségi közösségi lét ígérését jelentette: ezzel az emlékezéssel most megtörténik a kapcsolat megerősítése, sőt újradefiniálása. Isten népének – ahogyan korábban Ábrahámnak – ki kell lépnie aktuális létformájából és mindennapi közegéből, hogy elindulhasson arra a földre, amelyet Isten mutat neki. Ez a szövetségi kapcsolat, amelyet a szentírók Izrael történetek kezdeteihez rendelnek hozzá, illetve erre vetítenek rá, az Istennel való úton járásban, mozgásban, változásban ragadható meg. Az Exodus és a Numeri könyvének koncepciója értelmében a vándorlás hosszú ideje alatt a JHWH-val szövetségi kapcsolatba lépett héberek közössége fokozatosan egyre egységesebb néppé formálódik.

Két fontos állomás ezen az úton a Sínai-hegyhez kötődő törvényadás és a honfoglalást előkészítő konfliktusok, harcok: az emóriai és Bászán legyőzése, a Móábbal való szembeszegülés. Ezek az események, de maga a hosszú vándorút is végül ahhoz vezet, hogy a közösség etnikai, vallási, politikai megjelenése erőteljesebb, kontúrja markánsabbá válik. Ezzel együtt pedig létrejöhet egy közösségi identitás a szolidaritás jegyében.

Az Exodus könyvében e folyamat narratív bemutatásán belül egy érdekes mozzanatra figyelhetünk föl. Mielőtt Isten szabadító tettére és ennek nyomán a nagy utazásra sor kerülne, JHWH először azzal bízta meg Mózeset, hogy „kérje ki” a népet a fáraótól egy háromnapos zarándokútra. Az út a pusztába vezet – az elnyomás földje és az ígért földje között ez az átmenet, az átalakulás és változás világa. A szentíró egy számára már evidens gyakorlatban: a zarándoklattal összekapcsolódó áldozati lakoma eseményében látja JHWH és a héberek egymással való megismerkedésének, egymásra „hangolódásának” lehetőségét.⁴¹⁶ Mózes – meglehetősen szűkszavúan és tárgyilagosan – így adja elő a kérést a fáraónak: „Az Úrral, a héberek Istenével találkoztunk. Hadd menjünk ki azért háromnapos járóföldre a pusztába, hogy áldozzunk Istenünknek, az Úrnak!” (Ex 3,18; 5,3) E mögött a kívánság mögött azonban a szentíró már azt sejteti, hogy fokozatosan végbemegy egy valóságos uralkodóváltás is. JHWH, a fáraó riválisaként magának követeli Izraelt, pontosabban a nép „tulajdonjogát” – igaz, először csak három napra.

A fáraó birodalmában bekövetkező félelmetes jelek és csodák egy drámai történetfolyamot alkotnak, amelyben Egyiptom – JHWH ellenlábas – egyre inkább a kétségbeesés és a katasztrófa felé sodródik. A történet koherenciájának megteremtését, de ezzel együtt a feszültség fokozását a szentíró

⁴¹⁵ JHWH retorikája, önkijelentése és bemutatkozása tehát – a szentíró szándéka szerint – kifejezésre juttatja a kontinuitást az őszülők hite, istenismerete és a héberekre váró új teológiai és istentapasztalatok között. Lásd MAGONET 1983. Érdekes módon hasonló narratív összekapcsolás figyelhető meg az őszülők világa és az Exodus-történet között már Exodus könyvének elején is (Ex 1,1–7), amikor Jákób leszármazottainak egyiptomban való letelepedésére és ottani elszaporodására utal a szerző.

⁴¹⁶ A JHWH színe előtt elköltött áldozati lakomának egészen plasztikus leírásaival találkozunk 1Sám 9,12–25 és 16,1–13 történeteiben. Az ünnepi rítusok e hagyományok szerint a közösségteremtés és a spirituális megerősödés alkalmi voltak, amelyeket a próféták kezdeményeztek, szerveztek, illetve vezettek le. Sámuel próféta előbb Sault, majd Dávidot is egy áldozati lakoma alkalmával keni föl királynak. Lásd ehhez a témához: ALTMANN 2011.

a „gondolatrefrén”, vagyis az ismétlés irodalmi eszközével éri el. Minden egyes újabb csapás végbevitel előtt Mózes JHWH-nak ezt a kérését tolmácsolja a fáraónak: „*Bocsásd el népemet, hogy áldozattal szolgáljanak nekem a pusztában!*” (Ex 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3) Ám úgy tűnik, a „megkeményített szívű” uralkodó nem hajlandó a kontrollja alól kiengedni Izrael fiait.

Az egymást érő, egyre súlyosabb csapások nyomán Egyiptom királya végül alkudozásba kezd: „*Én elbocsátalak benneteket, hogy a pusztában áldozatok Isteneteknek, az ÚRnak. Csak nagyon messze ne menjeteK. KönyörögjeteK értem.*” (8,24). Ez a mondat a negyedik, bögyök által okozott csapás után hangzik el, de a fáraó még az utolsó előtti jel, a sötétség csapása kapcsán is megpróbálja visszatartani legalább a héberek haszonállatait: „*Csak a juhaitok és marháitok maradjanak itt, családtagjaitok is elmehetnek veleteK!*” (10,24) Mózes nem megy bele a játszamába, hanem kereken elutasítja a rendelkezést: „*Velünk fog jönni a jószágunk is, nem maradhat itt egy fia sem, mert abból vesszük majd az áldozatot, hogy szolgáljunk Istenünknek, az ÚRnak.*” (10,26) A szentíró érzékletesen mutatja be a csapások nyomán az uralkodóban végbemenő változást. Végül az elsőszülöttek halála után már így hangzik a fáraó utolsó utasítása: „*MenjeteK, és szolgáljátok áldozattal az URat, ahogy kívántátok. VigyéteK juhaitokat és marháitokat is, ahogyan kívántátok, csak menjeteK! KérjeteK áldást rám is!*” (12,32)

Fölöttébb érdekes, ahogyan a narrátor a fáraó belső vívódását, érzelmeinek és gondolatainak hullámzását érzékelteti.⁴¹⁷ Ezzel a karakterrajzzal tulajdonképpen előkészíti a „szükségyszerű” szabadulást, vagyis azt a nagy horderejű változást, amelynek be kell következnie: hiszen egy összeomlás szélén álló, sőt már szinte halott rendszer tovább már nem tartható fön.

JHWH az élet pártján áll, és a transzformációban érdekelt – hirdeti az Exodus: a kivonulás aktuusa. „*MenjeteK, és szolgáljátok az URat!*” – ez a fáraó szájából elhangzó kétségbeesett felszólítás igazi próféta hívássá változik át. Tulajdonképpen ez lesz Izrael küldetése és feladata abban az új világban, ahová Isten elvezeti.

Izrael hitének formálódása – amint azt az előbbi fejezetben láttuk – lényegében három lépcsőfokot magába foglaló folyamat: a rendszer kritikájából indul el, a fájdalom közösségi, nyilvános artikulációján át vezet el egy alternatív világ álmáig: ezt a folyamatot az Exodus-narratíva beszél el.⁴¹⁸ Ez a történet azonban mint Izrael világban való létét megalapozó eseményfolyam beágyazódik a Tóra komplex szöveghagyományába és ezen keresztül a Biblia iratai közé. Ilyen értelemben az Exodus-esemény viszonyítási pontként áll a Szentírás egészében, amelyhez mint normatív kezdethez igazodik minden későbbi reflexió. Az Exodus-paradigma tehát egy olyan gazdag és átfogó teológiai gondolkör, amely kilépett narratív „otthonából”, és útra kelve számos lenyomatot hagyott a Biblia különböző műfajú, sokszínű hagyománykomplexumában. Talán a legalapvetőbb, legegyszerűbb eleme az a felismerés, hogy a nagy történés valóban szétfeszíti Izrael lehetőségeinek keretét. A szabadulás elérése egyedül nem megy, kell valaki, aki kivezet a szolgaság házából: JHWH az, aki cselekszik. A további tapasztalatok erre a döntő, eredeti élményre épülhetnek rá.

⁴¹⁷ A szentíró ezzel a karakterrajzzal a narratíva drámai feszültségének fokozását éri el. Lásd MCCARTHY 1965; LISS 1998, 56–76.

⁴¹⁸ Ennek az „Exodus-zarándoklatnak” a szűkösség világából a bőség tapasztalatán át az embertárs iránti elköteleződésig aktuális üzenete van korunk társadalmi-gazdasági valóságára nézve. Mindannyiunknak közvetlen tapasztalatai vannak a produktum és konzum nagyhatalmaival kapcsolatban. A teljesítmény feljogosít a fogyasztásra: ez a két dolog egymást hajszolja előre, a „még-még-még” felé. A konzummilitarizmus (egyre alantasabb igények kielégítése egyre magasabb szinten) áthatja a kultúránkat, és a média agresszív hangjain keresztül teremt egy „kváziliturgiai” nyelvet, a reklámét. A vágyaik teljesítésére felvett hitelek az eladósodás felé, a féktelen fogyasztás a környezetünk és a jövőnk fölétele felé hajt bennünket. Lásd BRUEGGEMANN 2010, 29–30.

10. 3. 2. A Szabadító JHWH „narratív portréja”

Ezek után föltehetjük a kérdést: Mi végsősoron az „Exodus” teológiájának – Istenről szóló beszédének – magva? Mit juttat kifejezésre az az elbeszél hit, tanúságtétel, amely évezredek távolából üzen, és amely szövegben rögzült emléknymokat hagyott maga után?

Az Exodus könyvének hagyományát a szerkesztők két nagy teológiai súlypont köré rendezték el: 1. JHWH hatalma (Ex 1–15); 2. JHWH jelenléte (Ex 16–40). Ez a két témakör valójában JHWH személyének és cselekedeteinek narratív „rendezőelveként” szolgál. A szabadító Isten az, aki hatalmas dolgokra képes népéért, és szabadítóként sokféle módon tanúsítja jelenlétének erejét Izrael számára.

Az Exodus mint identitáselbeszélés éppen ezért nem csupán Izrael népének önképét, éntudatát alapozza meg. Ezzel együtt magának JHWH-nak az identitását is meghatározza. Ő az, aki a Szabadító: aki kihozta népét Egyiptomból, a szolgaság házából. Ő az Exodus Istene, aki a jelenlévő „Vagyok”. Valahányszor szóba hozzák a bibliai szerzők Isten szövetségi elköteleződését, Izraellel kapcsolatos várakozásait és elvárásait, újra és újra szembe találjuk magunkat ezzel az identitáskonceptióval. Az Exodus-narratíva Isten valóságát tárja elénk: ahogyan ő viszonyul Izraelhez, ahogyan cselekszik népe mellett elköteleződve, vele úton lévő, gondviselő hatalomként.

Ez az attitűdje válik a bibliai hagyományban saját karakterévé, tulajdonságává. Így ismeri őt Izrael, és így ismerhető fel jelenléte mások számára is. Az Exodus-történet igei állítmányai: „kihoz”, „megszabadít”, „csodákat, jeleket visz végbe”, „vezet” JHWH identitásának alapvető elemeit hordozzák. Ezek az igék a maguk különböző intenzitásával ugyanakkor Isten „narratív portréjának” árnyalt megrajzolását végzik el: vallanak arról a JHWH-ról, aki a történelemben cselekszik, aki Izrael történetének és a nép közösségét alkotó emberek életének megannyi mozzanatában „tetten érhető”. Izrael hitének ez a narratív karakterű, Istenről szóló „beszéde” – vagyis „teo-lógiája” – közelíteni képes a mindenkori hallgató, olvasó személyes élettörténetéhez, és tájékozódási pontokat nyújt személyes hitének artikulációjához.

W. Brueggemann az Ószövetség JHWH-ról szóló tanúságtételét vizsgálva Izrael teológiai nyelvtanának három alapvető kategóriáját állítja föl: az igei, a melléknévi és a főnévi tanúskodás módozatait. Az igei állítmányok sorában a következő csomópontokat állapítja meg: JHWH teremt, ígér, szabadít, parancsol, vezet.⁴¹⁹ Ezek a JHWH cselekvését kifejező igék határozott vonásokkal rajzolják meg a Tóra narratív ívét a Genézis első fejezetétől a Deuteronomium végéig. Ugyanakkor azonban a teljes ószövetségi kánon Istenről szóló gazdag tanúságtételében is alapvetően ezekkel az „erős igékkel” találkozhatunk, mint amelyek JHWH dinamikus identitásának kifejezései Izrael időben és térben minduntalan változó tapasztalati valóságában. A kapcsolat kollektív és egzisztenciális élményei mondatják ki a szentírókkal ezeket az igei állítmányokat, amelyek elsősorban történetekbe ágyazódnak, narratív tanúságtételekként lépnek elénk.

Ex 6,6–9 értelmében JHWH ezt mondja magáról: „*Én vagyok az ÚR, és megszabadítalak (יִצֵא) benneteket az egyiptomi kényszermunkától, és megmentelek (נִצַּל) benneteket a nekik végzett rabszolgamunkától; megváltalak (גָּאֵל) benneteket kinyújtott karral és súlyos ítéletekkel. Népeimmel fogadlak (לִקְחָה) titeket, én pedig Istenetek leszek, és megtudjátok, hogy én, az ÚR vagyok a ti Istenetek, aki megszabadítalak (יִצֵא) benneteket az egyiptomi kényszermunkától. Azután beviszlek (בִּרְא) benneteket arra a földre, amelyről megesküdtem (נִשְׁבַּח אֲתֵי־יְדִי), hogy Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak adom (נָתַתִּי), és nektek adom majd azt örökségül. Én vagyok az ÚR!*” Azok az igék, amelyek ebben a narratív önvallomásban elénk kerülnek, úgy tanúskodnak JHWH identitásáról, mint aki Izraellel kapcsolja össze határtalan létezését. Nyilvánvaló tény, hogy az

⁴¹⁹ BRUEGGEMANN 2012, 193–274.

igék alanya itt, ezekben a szövegekben szinte kizárólag JHWH.⁴²⁰ Izrael csupán Isten aktivitásainak következtében válik képessé arra, hogy fölismerje, „megtudja” (יָדַע), hogy ki is ő; illetve, hogy megértse, miért részesülhet azokból a javakból, amelyet Isten ad neki. A narratíva JHWH alanyiságát emeli ki: erre a közös szátra fűződnek föl az igei állítványok, amelyekkel a szöveg Isten karakterét és identitását igyekszik bemutatni.

Érdekes megfigyelnünk az éles kontrasztot, amely az Exodus-történetben Isten szabadító munkája és Izrael szolgálai (kényszer)munkája között áll fenn. Mindkét fél aktív: azonban ezek között az aktivitások között óriási minőségi különbség áll fenn. JHWH szuverén a cselekvésében; Izraelről (pontosabban a héberekről) itt csak az mondható el, hogy méltatlan, embertelen körülmények között kizsákmányolói kényszerítik munkavégzésre.⁴²¹

Mindaddig, amíg JHWH nem lép közbe népe érdekében, ez a kontraszt megmarad. Amikor azonban megtörténik a szabadítás aktusa, Izrael fiai végre kikerülnek ebből a passzív (szenvedő, elnyomott) „aktivitásból”, a kvóták szolgálai teljesítésének világából, és elindulhatnak egy olyan jövő felé, amelyet egészen más karakterű igék határoznak majd meg. A szövegegység a „kihoz”/megszabadít”, illetve „megment” (יִצֵא/נִצַּל) predikátumai mellett a többi erős igét is bevonja JHWH szabadító cselekedetének körébe. Amikor a szentíró – nyomatékosan, kétszer is – Isten forradalmi, szabadító tettét hangsúlyozza, ehhez szorososan hozzákapcsolja az önmagának népet teremtő, Izraelnek ígéretet adó és népét vezető, törvényeivel tanácsoló JHWH aktivitásait.⁴²²

Az Exodus-narratívában ilyen módon sűrítve találkozunk a Tóra teljes történeti ívének „alapigéivel”. A *teremtés* itt Izrael népének megteremtődésére vonatkozik: ez a folyamat a kivonulás élményével veszi kezdetét és a Sínai-hegynél történő törvényadásban és szövetségekötésben csúcsonyul ki. Az *ígéret*, az atyáknak tett *eskü* beteljesedése pedig az a távlat, amelyben a szabadulás tapasztalata, majd a pusztai vándorlás köztes állomásoknak tekinthető. Ugyanakkor azonban fölöttébb érdekes, hogy a „nagy nép” és a „tejjel-mézzel folyó föld” majd csak a jövőben megvalósuló ígérete mellett a történet magában foglal ott, akkor, „helyben” megvalósuló, rövid távon kibontakozó ígéreteket is (pl. manna, fürjek). A vezetés és tanácsolás az egész elbeszélte vándorút, néppé válási folyamat alapeleme: Izrael az engedelmességében formálódhat JHWH méltó szövetségi partnerévé.

Izraelnek JHWH-val kapcsolatos, főnévi és melléknévi formában elhangzó kijelentései az isteni aktivitás ígéire épülnek rá. JHWH-t az ószövetségi szövegek azért nevezik teremtőnek, mert ő valóban teremtett és teremt mind a mai napig. Királynak, pásztornak, bírónak, irgalmasnak, gyógyítónak és féltékenynek is azért vallja őt Izrael közössége, mert történeti és hitbeli tapasztalatai vannak arról, hogy Istene tevékenyen részt vállal életében, boldogulásában, sőt ő maga cselekszik érte – és olykor helyette is.

JHWH főnévvel és melléknevekkel leírt karakterjegyei ilyen módon az igei állítások derivátumainak tekinthetők. Ugyanakkor arra is rámutatnak, hogy JHWH nem csupán esetlegesen, punktuális aktusok révén munkálkodik és mutatja meg hatalmát a világban és népe életében, hanem állandó és megbízható alakítója, irányítója és részese ezeknek az eseményeknek. Isten hosszú távon Isten: változatlan, szilárd léte folyamatosan változó, alakító és átalakító, újjáteremtő és innovatív tevékenységeiből, aktivitásaiból áll össze.

⁴²⁰ A peszach-haggáda liturgiájában ez a textus fontos szerepet kapott. A négy pohár bor neve JHWH négy ígéretéhez kapcsolódik: kihozlak, megmentelek, megszabadítalak és népemmel fogadlak. (Vagyis a megszentelő, a szabadítás, a megváltás és a hálaadás pohara.) Jó összefoglalást nyújt erről: TABORY 2008; SICKER 2004, 16–18.

⁴²¹ Helmut Utschneider az עָבַד kulcsszó előfordulásait vizsgálva az Exodus-narratívában szintén erre a két – karakterében teljesen különböző – jelentésre mutat rá. UTSCHNEIDER 1996, 54–56.

⁴²² Lásd CHILDS 1974, 111–210; DOZEMAN 2009, 161–168; UTSCHNEIDER 1996, 17–66.

Az Ószövetség egészét tekintve az Exodus-hagyomány minden bizonnyal a legmarkánsabban, a legerősebb kontúrokkal rajzolja meg JHWH „személyiségképét”. Itt látszik a leghatározottabbnak az a teológiai elv, miszerint az egyszeri és egyedi cselekvésében megragadható JHWH-t egyidejűleg „konstans” cselekvőnek is mutassa, mint aki mindig *ilyen, így* cselekszik, és ehhez hasonló tettekre képes.⁴²³ Izrael tanúságtételében az ÚR az, aki létezésében mindenekfölött dinamikus, és soha nem szűnő aktivitásával újra és újra beindítja és fenntartja népe aktivitását is: vagyis felelős jelenlétét a világban. Ilyen Isten csak egy van.

10. 3. 3. Az önkritikus hang

Az Exodus narratíva „normativitása”, vagyis érvényessége, hitelessége megküzdött és „kiizzadt” minőség. Olyan érték, amely talán leginkább a történetmesélésnek e puritánul lényegre koncentráló jellegében ragadható meg. Ennek az elbeszélésnek a „veszélyessége” főként abban áll, hogy a végleteleg őszinte, önkritikus hangon szólal meg. Izraelnek ez a tulajdonképpeni eredetmondája nem egy alaposan retusált ősi, mítikus történet vagy egy esztétikus-didaktikus alapítólegenda. Ez a történet nem takargat semmit, sőt egészen transzparens.

Izrael hitének „nomád” karakterét a folyamatos vándorlás, változás összefüggésében a megakadások, törések, krízisesemények árnyalják. A narratíva ezeket az elakadásokat a JHWH-ba vetett hit és Izrael istenkapcsolatának összefüggésébe helyezi bele. A szentírók nem hagynak kétséget afelől, hogy az Ex 14–15-ben elkezdődő zarándoklat a JHWH által felkínált és megígért alternatív jövő felé a hit rizikóját hordozza magában. Ennek illusztrálásához most néhány mozzanatot szeretnék kiemelni ebből az elbeszéléskörből.

Lényegében már a vándorút első mérföldkövénel elérkezünk ahhoz a ponthoz, amikor egyszeriben megszépülnek az egyiptomi emlékek. A zúgolódó nép kifejezésre juttatja azt a nézetét, hogy végeredményben a szolgaság a garantált táplálékot jelentette: *„Bárcsak meghaltunk volna az ÚR kezétől Egyiptomban, amikor a húsos fazekak mellett ültünk, és jóllakásig ehettünk kenyeret!”* (Ex 16,3)⁴²⁴ A népnek ez a végeláthatatlan panaszkodása arra indítja Mózeset, hogy JHWH elé vigye követeléseiket. Egyértelműen jelzi Isten felé, hogy most már nem a fáraó, hanem ő, JHWH felelős népéért.

Az egész Exodus-narratíva valójában józan, hétköznapi történéseket ír le, de itt-ott megjelenik benne a csodajel (אֵיטָה/פֶּלֶא): a váratlan, minden képzeletet felülmúló isteni nagyvonalúság. Ez az isteni bőség a válasz a hiánytapasztalatokból adódó félelmekre és lázadásokra, és egyben a garancia arra, hogy JHWH ígérete szerint gondot visel a vándorokra. A következő „méröldkőnél” éppen ezért manna hull az égből. Az égi kenyér az ismeretlen és érthetetlen csodajel, amely a gondviselés „evangéliuma”, és amely lehetővé teszi a puszta transzformálódását a bizalom földjévé.⁴²⁵

Mózes utasítja Izrael fiait, leányait a manna reggelenkénti összegyűjtésére (Ex 16,15–18). A nép persze úgy viselkedik, mintha még mindig a fáraó régi rendszerében élnének. Továbbra is a régi refle-

⁴²³ JHWH cselekvésének erre a kettős dinamikájára Claus Westermann lett figyelmes. Ez a meglátása az Ószövetség teológiájával foglalkozó kutatásaiban fontos hangsúlyt kapott. Isten egyszerre áldó és szabadító Isten. A történelemben munkálkodó konstans jelenléte az áldás fogalmával írható le, míg punktuálisan bekövetkező beavatkozásai népe életébe és a történelembé a szabadítás tettei. Lásd WESTERMANN 1993.

⁴²⁴ Num 11,4–6 tanúsága szerint a hosszú vándorlás alatt Izrael fiai panaszkodásukban odáig jutnak, hogy a szolgaság diétáját egészen gusztusos tálalásban adják elő: *„Ki ad nekünk végre húst enni? Emlékszünk, hogy Egyiptomban ingyen ettünk halat, uborkát, dinnyét, póréhagymát, vöröshagymát és fokhagymát. Most pedig elepedünk, mert semmit sem látunk a mannán kívül.”* Gordon Wenham így fogalmaz: *„With these nostalgic remarks the people express their opposition to God’s purpose that they should settle in Canaan.”* WENHAM 1981, 10.

⁴²⁵ A manna kifejezés a héber nyelvben az ismeretlen jelenséggel szembeni bizonytalansággal, zavarral van összefüggésben. Ex 16,15 szerint Izrael fiai tanácstalanul kérdezték egymástól: *„Vajon mi ez?”* (מַה הָאֵלֶּה) Lásd CHILDS 2004, 289; MAILBERGER 1984.

kek működnek. Mózes nem győzi inteni őket: Vegyetek annyit, amennyire szükségetek van, egyétek és élvezzétek! Nem kell megtölteni a zsebeket, kamrákat, nem kell készletezni, bespájzolni a szűkösebb időkre. Itt nem ez a rend. A mennyei kenyér természetesen más, mint a szolgaság kenyéréé. A készletezett manna megromlik, ehetlenné válik. (Ex 16,19)

Az étel a pusztában szabadon adatik – ez a territórium: JHWH felségterülete gyökeres ellentéte a fáraó által működtetett ökonómiai rendszernek, amelyben csak a leggazdagabbak, leghatalmasabbak lakhatnak jól. A Szentírás éppen ezért nagy hangsúlyt helyez ennek a JHWH által garantált bőségnek a bemutatására.⁴²⁶ A bibliai kenyércsodák mind arról tanúskodnak, hogy az igazi gondviselés az eleget adja meg az embernek, nem a felesleg felhalmozására, hanem a javak megosztására készítet. Ezek a történetek Isten országának alternatív ökonómiájára mutatnak rá.⁴²⁷

A Szentírás szerzői önkritikus hangvétellel beszélnek el ezeket a történeteket. Mindezzel arra figyelmeztetnek, hogy az elakadások, zökkenők, krízisélmények Izrael vándorútján elsősorban a gondviselő Istennel szembeni bizalmatlanságból következnek. Nem csupán a történet, hanem mindeneke-lőtt a kapcsolat törik meg e töréspontoknál. Ezek a történetek ugyanakkor kifejezésre juttatják azt is, hogy a „csodák Istene”: JHWH képes felbontani az emberi történelembe és a személyes életsorsokba mélyen beleszövődött aggodalom mintázatát.

10. 3. 3. A csodák és a maradandó csodálkozás

Az Exodus-narratíva azt az Istent mutatja be nekünk, aki minden emberi várakozással, elképzeléssel szemben mindig nyitva hagyja a történelem, az emberi élet lehetőségeit. Ez a narratíva a csoda: „pela” (פלא) eseménye.⁴²⁸ Ebből a csodából: a váratlanból, lehetetlenből születik meg Izrael közössége, a „novum” az ókori Kelet világában. Izrael népe az Exodus nyomán szabadabbá vált a szövetségi kapcsolatra, a Tóra iránti engedelmességre. Ez a szövetségi elköteleződés pedig az embertársiasság gyakorlataival fonódik össze a megélt hit útján.

Martin Buber az Exodusnak ezt a megmagyarázhatatlan történést „maradandó megdöbbenésnek/csodálkozásnak” nevezi.⁴²⁹ Ez a „pela” a történelem motorja, a „létbátorsághoz” adatott erő. A forradalmian új a világban ebből az élményből: a konstans csodálkozásból ered. Éppen emiatt állhat szemben minden olyan tendenciával, amely a történelmet pusztá hatalmi kérdéssé, a győztesek történetévé redukálja, vagy éppen a szupernaturalizmussal takarózik.⁴³⁰

JHWH megesküszik arra, hogy kivezeti Izraelt Egyiptomból, de Mózesre és Áronra bízta ennek az esküjének történeti megvalósítását (Ex 3,10.12; 6,26). Isten szuverén hatalmát emberi mediátoro-

⁴²⁶ Ex 16,29–30 értelmében a mannából a hatodik napon szombatra dupla mennyiséget lehetett gyűjteni. Így vált lehetővé a pihenés a hetedik napon. Milyen meglepő: a pusztaságban, ahol nincs extra élelem, a szombatra tekintettel mégis adatik plusz mennyiség. JHWH azt szeretné, ha az ünneppon Izrael közösségének minden tagja felszabadulna a teljesítménykényszer alól, és így felszabaduló idejében a családdal, a szomszédsággal, a társakkal való jó kapcsolat fenntartásába és megerősítésébe fektetne be energiát. BRUEGGEMANN 2010, 16–17; 26–27.

⁴²⁷ Lásd 2Kir 4,1–7.42–44; 6,22–23; Mt 14,13–21; 15,29–39; Mk 6,34–44; 7,31–37; 8,1–10; Lk 9,10–17; Jn 6,1–15.

⁴²⁸ Lásd Ex 15,11: „Kicsoda olyan az istenek között, mint Te, URam? Kicsoda olyan felséges szentségében, félelmetes dicső tetteiben, csodákat cselekvő, mint Te?” (Vö. Zsolt 78,12; Ézs 25,1) A פלא kifejezés jelentésmezéjébe beletartozik a rejtély, a lehetetlen, megmagyarázhatatlan, a különös, a csodajel és a csodálatos. GESENIUS 1987–2013, 4: 1051–1052. A héber nyelvben két másik szinonimát is ismerünk a csoda/csodajel kifejezésére (pl. Deut 4,34; Neh 9,10): אֵת/מוֹפֵת.

⁴²⁹ Martin Buber így fogalmaz: „The concept of miracle which is permissible from the historical approach can be defined at its starting point as an *abiding astonishment*. (...) The great turning points of religious history are based on the fact that again and ever again an individual and a group attached to him wonder and keep on wondering; at a natural phenomenon, at a historical event, or at both together; always at something which intervenes fatefully in the life of this individual or this group. They sense and experience it as a wonder.” BUBER 1958, 75–76. Lásd még ehhez a témához: BRUEGGEMANN 1991a.

⁴³⁰ BRUEGGEMANN 2000, 37.

kon keresztül mutatja meg és közvetíti. A „szent elhatározás” és az emberi bátorság konvergenciája, együtt munkálkodása eredményezi azt, hogy az elnyomó birodalom végül nem tud ellenállni az „Új” erejének.

Az Exodus-történet retorika és fantázia különleges szövedéke. Abszolút történeti hitelessége az ószövetségi szentírók és olvasóik számára igazából nem volt lényegi kérdés. Annál inkább fontos a történet jelentése és jelentősége a bibliai Izrael és a zsidóság számára: ezért őrződött meg az évezredek alatt egymást követő nemzedékek emlékezetében.

A kivonulás emléknyma szimbolikus és metaforikus. Ebből a képi világból – pontosabban a szabadulás képeiből – teremődik meg a textus a „fantázia” révén, és e köré a textus köré szerveződik a közösség, amely retorikájában a „maradandó csodálkozás” liturgikus nyelvét használja. Ahányszor csak felidézi a történetet, egyidejűvé válik azzal, és részese lesz a csodának és az újnak – JHWH jelenlétének.

Az Exodus-hagyományhoz szorosan kapcsolódik – vagyis abból ered – a vándorlásnarratíva. Már maga a kivonulás szó is a mozdulást, mozgást írja le. JHWH elindítja népét, véget vet a statikus és kiszámítható, ám az élet dinamikáját teljesen elfojtó egyiptomi vegetálás időszakának. A kivonulás eseménye dinamikával telített: ezt az erőteljes lüktetést azok az igék indikálják, amelyek kulcsszavaként kerülnek elénk ebben a történetben: יֵצֵא נֶצַל גֹּאֵל לְקַח יֵצֵא בְּרֹא נִשָּׂא אֶת־יַד נָתַן.⁴³¹ A kivonulás éppen ezért természetesen egy olyan útra kelést jelent, amely maga után vonja, sőt egyenesen indikálja, „bemozdítja” az úton járás megannyi egyéni és közösségi tapasztalatát is.

Az ezeket az emlékeket magába ölelő elbeszélés a Biblia legfontosabb vándorlástörténete, utaztató elbeszélése. Ugyanakkor ez a történet mindannyiunké is, mert a növekvő emberség, a „Te” iránti elköteleződés kiteljesedése felé vezet. Erre az úton járásra vállalkozunk a bibliai Izraellel minden újabb és újabb nemzedékben. Ha nem ezt tennénk, egy-kettőre visszajutnánk Egyiptomba.

11. A még veszélyesebb folytatás: Ex 32–33

11. 1. A lázadás drámája és az irodalmi struktúra

Az Exodus és a pusztai vándorlás hagyományának mozgalmas jellegét a bennük foglalt egyes epizód-történetek dinamikussága adja. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a „Nagy Vándorlás” koncepciójának összetett mintázatát kisebb-nagyobb mozdulatsorelemek alkotják. Ezek a történetek útszakaszokat jelölnek, és mindegyikben felfedezhető a mozgás lendülete vagy éppen a mozdulás-megtorpanás sajátos lüktetése – egészen hasonlóan a nomád népcsoportok életmódjához. A következőkben most egy ilyen dinamikával telített epizódot vizsgálunk meg részletesebben.

Az Exodus könyvében a jövőbeli szentély terveinek leírása és a hozzájuk kapcsolódó rendelkezések (Ex 25–31) beékelődnek a Sínai-hegyi eseményeket elbeszélő narratívába, és megtörik a cselekmény menetét éppen ott, amikor Mózes fölmege a hegyre, és a felhő közepében marad negyven napon és negyven éjjelen át (24,18).

A szerkesztő számára bizonyára jó alkalmat teremtett ez az „elidőzés”, Mózes negyvennapos, rejtett küldetése arra, hogy ezen a ponton felfüggeszse a történetmesélést, és beleillessze ide a szent sátor és berendezési tárgyainak elkészítésével kapcsolatos instrukciókat.⁴³² Ez a szerkesztői koncepció mássutt is megfigyelhető a könyvben: többek között a kilencedik csapás elbeszélése után, amikor Ex 12,1–20-ban a páskabarányal és a kovásztalan kenyerekkel kapcsolatos rendelkezések szakítják meg

⁴³¹ UTSCHNEIDER 1996, 17–66.

⁴³² CHILDS 2004, 564.

a történetet. A narratív és legiszlatív szövegek ilyen összekapcsolása mindenestre sajátos dinamikát teremt Exodus könyvében: lehet a drámai feszültség fokozásának irodalmi eszköze, ugyanakkor pusztán praktikus szempontok is vezethetik a szerkesztőt, aki így tudja legjobban a tematikusan összetartozó hagyományokat egymás mellé helyezni.⁴³³

Ex 32-ben – az elbeszélő szándéka szerint – egy időre megakad a vándorlás menete, mivel Mózes visszaérkezésére kell várni. Egy ilyen egy helyben várakozás, mint amelyről ez a fejezet beszél, úgy tűnik, épp úgy veszélyeket rejt magában, mint az úton lét idején bekövetkező események, a vándorlás közben megélt tapasztalatok. Ugyanakkor azonban ez a fejezet egy komoly intellemként is olvasható, hiszen a szent sátor és berendezési tárgyainak elkészítési instrukciói közé ékelődik.⁴³⁴

Az „aranyborjúeset” elbeszélése a Sínai-szövetség Izrael részéről történt megsértéséről, felrúgásáról tudósít: ez a bibliai kronológia szerinti első ilyen atrocitás, amelyet számtalan hasonló eset követ még Izrael történetében. Természetesen, az egyiptomból való kivonulás elbeszélése után közvetlenül máris tanúi lehetünk a nép zúgolódásának, lázadásnak (Ex 16; 17), azonban ekkor még előtte vagyunk a Sínai-hegyi törvényadásnak. Itt viszont, Ex 32-ben már konkrétan a szövetségszegés témája kerül elénk. Mivel ez az első ilyen cselekedet a sorban, különösen nagy hangsúly kerül a történet részletes és árnyalt kibontására. A fejezet mozgalmas cselekménysort tár elénk, amely egymással gyakran kontrasztban álló, eltérő dinamikájú szövegrészek, jelenetek sora.⁴³⁵

Egy rövid tanulmányában Ralph E. Hendrix Ex 32,1–33,6 irodalmi struktúráját vizsgálta.⁴³⁶ Rámutatott arra, hogy a kanonikus szerkesztés nyomán egy kiegyenlített, koherens egység állt elő. Az igeszakasz középpontjában egyetlen mondat áll, amely az egész szöveg teológiai mondanivalóját fejezi ki, és e köré a gondolat köré szerveződik az egész cselekménysor. Ez a felszólítás így hangzik Mózes szájából: „*Ide hozzám, aki az ÚR!*” (מי ליהוה אלי)

3. táblázat. Ex 32,1–33,6 irodalmi struktúrája

A 32,1–6: A nép akciója, Áron reakciója (ékszerek)

B 32,7–10: JHWH két kijelentése – וידבר ויאמר

C 32,11–14: Mózes közbenjárása

D 32,15–20: Mózes lejön a hegyről (ירד)

E 32,21–25: Ítélet – vizsgálati fázis

F 32,26a: Ki tartozik JHWH-hoz? (lehetőség a megtérésre)

E' 32,26b–29: Ítélet – megvalósítási fázis

D' 32,30: Mózes fölmege a hegyre (עלה)

C' 32,31–32: Mózes közbenjárása

B' 32,33–33,3: JHWH két kijelentése – וידבר ויאמר

A' 33,4–6: JHWH akciója, a nép reakciója (ékszerek)

⁴³³ A történetnek és a törvénynek a Tórában megfigyelhető dinamikus összekapcsolódásáról már volt szó a 8. 2. fejezetben.

⁴³⁴ Nahum M. Sarna így fogalmaz: „The literary arrangement conveys the impression that the apostasy of the people – that is, their alienation from God – interfered with the building of the intended sanctuary that was to be the „Tent of Meeting” between God and Israel. The work could begin only after their reconciliation through the mediation of Moses.” SARNA 1991, 202.

⁴³⁵ A fejezet töredezettségéről, inkonzisztenciájáról részletesen olvashatunk: CHILDS 2004, 558–562.

⁴³⁶ HENDRIX 1990.

A narratíva keretét alkotó A és A' részekben a közös motívum az ékszerek levétele, illetve összegyűjtése. Az A egységben a nép „istenkészítésre” vonatkozó iniciatíváját Áron reakciója követi. Az A' szövegegységben a nép végrehajtja JHWH-nak az ékszereik viselését megtiltó rendelkezését, bár maga a beszámoló fordított sorrendben hozza ezt (reakció – akció).

A B és B' részek belső rendezőelve JHWH két megnyilatkozása, amelyet mindkét esetben ugyanaz a két ige (וידבר ויאמר) vezet be. A B-ben először egy felhíváshoz kapcsolt ténymegállapítás („Menj, eredj le, mert elromlott a néped”), majd pedig egy felszólítás („Hagyd, hogy fellángoljon ellenük haragom!”) hangzik Mózesnek. B'-ben – B-hez hasonlóan – JHWH beszéde újra egy felhívás: „Most azért menj, vezesd a népet!”. Ezt azonban egy kijelentés követi: „Íme, az én angyalom megy majd előtted.” JHWH második megnyilatkozása tartalmilag megismétli az előbbieket, és követi ezt a struktúrát. Először a felszólítás („Eredj, indulj tovább a néppel!”), majd a hozzá kapcsolódó tényközlés („Angyalt küldök előtted...”) hangzik el.

A C és C' szövegegység Mózes közbenjáró beszédét tárja elénk. Az első esetben Mózes esedezése (לִיחַ Pi) valójában teológiai érvelésnek fogható föl. Először JHWH presztízsvesztésére hivatkozik az egyiptomiak szemében, az Exodus kudarca miatt, másodszor pedig az atyákkal kötött szövetségre emlékezteti JHWH-t, és ez alapján kéri őt izzó haragjának megfékezésére. A C' részben Mózes már nem érvel, csupán alázatosan Isten bocsánatáért könyörög. Arról biztosítja Istent, hogy kész népéért szolidaritást vállalni, és hasonló sorsra jutni a bűnösökkel: „Törölj ki engem könyvedből, amelyet írtál!” (32. v.)

D és D' Mózes két, ellentétes irányú útjára reflektál – előbb a hegyről lefelé, majd újra fölfelé a hegyre. A szimbolikus mozgás azt a távolságot is szemléleti, amely JHWH és népe között fennáll. Az első esetben Mózesnek meg kell győződnie Izrael eltévelyedéséről a hegy aljában, a második esetben pedig újra föl kell mennie Isten közelébe, hogy képviselhesse a rábízottakat, és könyörögjön megmenekülésükért. D egy mozgalmas eseménysort tár elénk Mózes megrökönyödésétől, haragján és a kőtáblák összetörésén át az aranyborjú porrá töréséig és a néppel való megítatásáig. D' viszont csupán egyetlen mondatból áll, amelyben Mózes saját döntését fogalmazza meg a népnek: „Fölmegyek most az ÚRhoz.” (30. v.). Ezt az elhatározását a következő C' egység elején a שׁוּבוּ („visszatér”) igével erősíti meg az elbeszélő.

E és E' szövegrészei egy koherens elbeszélésegyeséget alkotnak, amelyet a szerkesztési elv értelmében csupán a középen elhelyezkedő kulcsmondat („Ki JHWH-é?”) tör meg, és oszt két részre. A két egység közül az első az ítéletet megelőző vizsgálódás, Mózes Áronnal folytatott beszélgetése, a második rész az előzőkre épülő tudósítás, amely már az ítélet léviták általi végrehajtásáról értesít bennünket.

F, a középen álló 26a vers egyetlen mondat, amely kérdést és felszólítást is magába foglal. A mondat teológiai súlyát centrális helyzete is erősíti. Exodus könyvében – de az egész ószövetségi hagyományban is –, ez a téma alapvető jelentőséggel bír. A Sínai-szövetség Isten kezdeményezése nyomán erre a JHWH iránti elköteleződésre épül. A végső kérdés tehát mindig ez: Ki tartozik JHWH-hoz? És ebből következően minden időben kritikus vizsgálat alá tartozik, hogy Izrael valóban JHWH népének számít-e.

11. 2. Khiazmus, kontraszt, párhuzam

Az elbeszélés szimmetrikus struktúráján belül khiasztikus és párhuzamos, inverz, kontrasztos vagy éppen egymással szukcesszív viszonyban álló elemeket fűz egybe a szerkesztő. Egy izgalmas példa a narratíván belüli khiasztikus struktúrára 32,13 és 33,1 a B és B' szövegegységekben. A két vers JHWH ósatyáknak tett ígéreterre reflektál. 32,13 felépítésében az alábbi frazeológiai sorrendet figyelhetjük meg: 1. Ábrahám, Izsák és Jákób – 2. akikkel kapcsolatban megesküdtél – 3. nekik adod a földet. 33,1-

ben a gondolatmenet pont fordított: 1. indulj tovább arra a földre – 2. megesküdtem – 3. Ábrahám-nak, Izsáknak és Jákóbnak. A szerkesztői elv tehát az a, b, c – a', b', c' khiasztikus struktúrát követi.

A narratíván belüli kontrasztpár tudatos alkalmazására pedig az E és E' részek szolgálnak példát. 32,21–25 és 32,26b–29 szembeállítja egymással a lévita Áront és a lévíták csoportját. Míg Áron, a pap erkölcsileg elbukik az aranyborjú fölállításáért, a lévíták – az ítélet végrehajtásának eszközeiként – megszentelődnek és áldásban részesülnek.⁴³⁷

Egy másik példa is hadd álljon itt, amely Mózes és Áron személyének és belső motivációinak kontrasztját mutatja meg. 32,12b-ben Mózes így könyörög JHWH-hoz: „*Fékezd meg izzó haragodat, szánd meg népedet...!*” 32,22-ben hasonló szavakkal Áron esdekel Mózeshez: „*Ne lobbajon haragra az én uram! Magad is tudod, hogy milyen gonosz ez a nép.*” Míg az első esetben Isten az autoritás Mózes számára, és ő a bűnbocsánat legfelsőbb fóruma, addig a második esetben Áron számára Mózes az úr, őhöz a folyamosan alázattal.

Egy másik nagy különbség ugyanakkor abban ragadható meg, hogy míg Mózes népéért könyörög, addig Áron csupán saját magáért teszi ezt. A nép az ő szemében méltó Isten haragjára. A narrátor a két testvér jellemének ábrázolását kettejük verbális megnyilatkozásaiba szövi bele.⁴³⁸

A narratíván belül van még egy komoly belső feszültséget indikáló kontrasztkijelentés. 32,14 értelmében JHWH szájalomra indul népe iránt, helyet adva Mózes közbenjárásában a meggyőző érveknek. Isten döntött a kapcsolat fenntartása mellett, és „*nem hozta rá népére azt a bajt, amit mondott*”. Az olvasó megkönnyebbülten sóhajt az elbeszélésnek ezen a pontján. Minden rendben tehát, a lázadók megmenekültek.

Amikor azonban tovább olvasunk, és eljutunk a 25. versig, hirtelen sötét sejtéseink támadnak. Szó sincs ebben a 25–29. versig terjedő szövegegységben irgalomról, megmenekülésről. JHWH haragja mintha a közbenjáróba, Mózesbe ment volna át, aki kezébe veszi az irányítást, és arra utasítja a lévítákat, hogy gyilkoljanak le mindenkit, aki szembe jön velük a táborban. Az „*elvadult nép*” (32,25) köréből háromezren elpusztultak. Kérdés persze, hogy itt egyértelműen büntetésvégrehajtásról vagy inkább a közösség megtisztításáról van-e szó?⁴³⁹

Mindenesetre, az elkövetett vétek súlyos következményekkel jár a közösség életére nézve. Ezt erősíti meg a fejezet utolsó verse (32,35), amelyben a szentíró tárgyilagosan megjegyzi: „*És megverte az ÚR a népet, amiért azt a borjút csináltatta, amelyet Áron készített.*” Itt azonban egyértelműen látjuk, hogy nem Mózes, hanem kizárólag JHWH a cselekvő, vagyis ő a büntetés végrehajtója.

⁴³⁷ Lásd DOZEMAN 2009, 710–713; SMITH 1997, 248–263.

⁴³⁸ E helyen érdemes még megjegyeznünk, hogy Ex 32–33 nem beszél arról, hogy Áronnak bármilyen kára is származott volna lázadásából; az elbeszélő egy szóval sem említi, hogy a néppel együtt ő is büntetésben részesült volna. Vajon lévita származása okán úszta volna meg mindezt? A kérdést a szöveg alapján nem tudjuk megválaszolni. Ugyanakkor szembevetendő, hogy Num 12-ben, amikor Áron Mirjámmal együtt Mózes ellen lázadt, hasonlóképpen mentesült a büntetés alól, hiszen csupán Mirjám lett poklos (12,10). Később, Num 18,1-ben viszont arról olvashatunk, hogy Áron és háza, a lévíták fognak bűnhődni minden, a szentély körül, a papi szolgálat közben elkövetett bűnökért. Ina Willi-Plein Ex 32 kapcsán, Áronnal összefüggésben arról ír, hogy a későbbi főpapnak valószínűleg itt nem is volt felhatalmazása egy JHWH-ünnepet összehívni. Ezzel az egyéni kezdeményezéssel nemhogy megmentette a helyzetet, ellenkezőleg: döntése éppen a legrosszabbat váltotta ki; ez a döntése 3000 ember pusztulását okozta. WILLI-PLEIN 1988, 214. Willi-Plein azt is megjegyzi, hogy Áron mentegetőzése Mózes előtt viszont erős párhuzamot mutat Ádám (és Éva) édenkertbeli viselkedésével (Gen 3,11–13): „...mit ganz sparsamen Mitteln eine Art von zweitem Sündenfall geschildert wird: Aaron sagt zwar, ähnlich wie Adam in der Paradiesgeschichte, was passiert ist – doch wie er es sagt und was er nicht sagt, ist entscheidend.” Uo. 214.

⁴³⁹ CHILDS 1974, 570–571. Ina Willi-Plein véleménye szerint a lévíták a vétek következményei miatt tisztátalanná vált közösség szakrális helyreállítását, megtisztítását végzik. Már az elégetett bálványoszor vízbe kevert porának megitatása is ebbe a tisztítási szertartásba illeszkedik bele 32,20-ban. (Vö. a „tisztító víz” alkalmazásával a féltékenységi törvény értelmében, Num 5,17 szerint.) „Es geht nicht mehr um die Rechtsfindung, aber auch noch nicht um die Strafe, sondern um die Reinigung des Lagers, ja, des ganzen Lebensraumes, von den Überresten des Fehltritts.” WILLI-PLEIN 1988, 216.

33,1–6 elbeszélője újra fölveszi a szálát: JHWH itt azt jegyzi meg Mózesnek, hogy nem megy a néppel, hiszen elpusztítaná őket az úton (33,3).⁴⁴⁰ Ugyanezt a gondolatot idézetként az 5. vers is elismétli majd. A feszültség itt abban áll, hogy nem lehet bizonyosan tudni a szöveg alapján, hogy JHWH szent jelenléte Izrael körében eleve egyet jelent-e a nép pusztulásával; illetve, hogy ez a megsemmisülés mindenképpen a korábban elkövetett vétkek következményeként magyarázható-e?⁴⁴¹

Az elbeszélés belső logikáját követve kijelenthetjük, hogy a 32,11–14-ben elhangzó mózesi közbenjáró imádság lényegében feleslegessé teszi a 32,30–32-ben található második mediációt, közbenjárást. Mégis: azt látjuk, hogy a 31,18–34,9-ig tartó nagyobb szövegegységben makacsul, szinte refszerűen tér vissza ez a motívum. Úgy látszik, JHWH és Izrael törékeny kapcsolatában folyamatosan szükség van kiegyenlítődesre a kommunikáció terén: ezért elengedhetetlen szerepet tölt be Mózes mint közvetítő és közbenjáró. A következő szakaszokban jelenik meg ez a motívum: 1. 32,11–14: „a te néped, akit kihoztál”; 2. 32,30–34: „Nagy vétket követett el ez a nép (...) mégis bocsásd meg vétkeiket”; 3. 33,12–17: „Nézd, ez a nép mégiscsak a te néped!”; 4. 34,8–9: „Járj közöttünk, URam! (...) bocsásd meg mégis bűnünket és vétkeinket, és tégy tulajdonoddá bennünket!”

Minden bizonnyal különböző hagyományok, eltérő koncepciók összedolgozásából állt elő a fejezet, az azonban itt is fölöttébb érdekes, hogy a szerkesztő(k) egyáltalán nem kísérli(k) meg összehangolni egymással az ellentétes tartalmakat, kiegyenlíteni az egyenetlenségeket.

11. 3. Ki is a szabadító?

Ami a történet menetét illeti, 32,1-ben vesszük újra föl azt a cselekményszálát, amelyet 24,18-ban hagytunk el. Mózes, JHWH reprezentánsa és a nép első számú vezetője épp a hegyen időzik JHWH-val, fölkészülve a törvényadás felelősségteljes feladatára. Ebbe a spirituális elmerülésbe szinte hidegzuhanyként érkezik, erőteljes robbanásként hasít bele Isten Mózeset mozgósító, két imperatívusszal induló kijelentése: „*Indulj, menj le (לך-הורד), mert elromlott a néped...*” (v. 7–8)

Mózes – a nép vélekedése szerint – túl hosszú ideig maradt a hegyen. A vezető távolléte zavart és bizonytalanságot idézett elő a táborban. Annak, aki JHWH reprezentánsa és jelenlétének garanciája Izrael körében, nehezen tolerálható a hiánya. A nép türelmetlensége Mózes késlekedése miatt odáig vezetett, hogy Áron vezetésével egy aranyborjút öntöttek, amely mellé egy oltárt is építettek, ahol áldozatokat mutattak be „JHWH ünnepén” (32,5). Izraelnek szüksége volt egy istenre, aki „előttük jár” (ילכו לפניו), és ilyen módon átveszi a távollévő Mózes funkcióját.

Érdekes módon, ezzel együtt Áron is igényt tart arra, hogy átvegye Mózes feladatkörét. A JHWH-ünnep meghirdetése és a borjú körül zajló kultuszi cselekmény vezetése jó alapot adhat neki arra is, hogy a népet instruálva annak szellemi vezetőjévé lépjen elő. Valójában Mózessel való rivalizálása válik nyilvánvalóvá ezzel. Ezt a feszültséget a két testvér között maguk a szöveghagyományok tükrözik: Exodus könyvében – amint azt W. Brueggemann is kiemeli – a mózesi tekintély mellett vagy inkább azzal szemben (?) az ároni papság jelentőségét kiemelő, „ideologikus” textusokkal is találkozunk (Ex 28–29; 39).⁴⁴² Ezek a papi feladatkör ellátására vonatkozó előírások szinte „körbeölelik” Áron lázadását.

A szövegegység a nép szavait idézve úgy említi először Mózeset, mint aki „felhozott bennünket Egyiptomból” (32,1). A 4. versben viszont ez a hősi feladat átruházódik a szoborra, amelyet ezekkel a szavakkal vesznek használatba: „*Ez a te istened, Izrael, aki felhozott Egyiptom földjéről.*” A két megállá-

⁴⁴⁰ Brueggemann így fogalmaz: „There will be an Exodus; Israel will 'go up'. But Israel must go alone. Its obduracy has cost the full presence of God.” BRUEGGEMANN 1994, 937.

⁴⁴¹ Lásd erről a kérdéskörrel: CHILDS 1974, 587–588; SCHARBERT 1989, 124–125.

⁴⁴² BRUEGGEMANN 1994, 682. Ehhez a témakörhöz lásd még: CROSS 1973, 195–215; SMITH 1997, 180–263; WATTS 2011.

pításban az a közös, hogy végső soron egyik sem tekinti JHWH-t az Egyiptomból való szabadítás alanyának.

Az első mondat kapcsán természetesen gondolhatunk arra, hogy Mózes valójában JHWH földi reprezentánsa, a láthatatlan Isten akaratának cselekvője, így – történeti értelemben – ő viszi végbe a szolgaság házából kivezetés nagy tettét. A második megállapítás esetében azonban erős iróniával van dolgunk. JHWH népét teljesen összezavarta a tekintélyszemély távolléte, elveszítette orientációját. Az elbeszélés szerint a JHWH-val még kezdeti stádiumban lévő szövetségi kapcsolatában máris krízist él meg.

A 8. vers szerint maga JHWH „kommentálja” így a nép tőle való elfordulását: *„Hamar letértek arról az útról, amelyet megparancsoltam nekik.”* Mózes, a kivonulás véghezvivője távolléte miatt helyettesítésre szorult; és ezzel valójában magát JHWH-t is pótolni kellett. Mózes eltűnése egyet jelentett JHWH eltűnésével.⁴⁴³ A szentíró plasztikus képben láttatja velünk, hogy Izrael kultuszi gyakorlatában miként elégszik meg egy istenpótlékkal, amelyet felruház a szabadító attribútumával.

Az mindenképpen figyelemre méltó, hogy az Ószövetség hagyományában meglehetősen ritkán fordul elő az a megállapítás, hogy Mózes maga vitte volna végbe a kivezetés tettét; sokkal gyakoribb az a szemlélet, hogy rajta keresztül valósul meg a szabadítás.⁴⁴⁴ Itt, a 32. fejezetben, az első, a 7. és a 23. versben, valamint a 33. fejezet első versében viszont négyszer is olvashatjuk ezt a Mózesre fókuszáló kijelentést. Először a sokaság beszél így Mózesről, majd 32,7-ben és 33,1-ben JHWH szájából hangzik föl, mintegy az első megállapítás idézeteként, a 23. versben pedig Áron mentegőzésébe ágyazva kerül elénk.

Ugyanakkor a másik „olvasat” is megjelenik a 32. fejezetben, sőt egyenesen a hagyományos, „klasszikus” megfogalmazásban kerül elénk. Mózes, még mielőtt lemenne a hegyről, azért esedezik Istenhez, hogy csillapuljon népe iránti haragja: *„Miért gerjedsz haragra, URam, néped ellen, amelyet nagy erővel és hatalmas kézzel hoztál ki Egyiptomból?”* (32,11) A finom irónia nyilvánvaló: Mózes udvariasan, de határozottan „visszautalja” Izraelt JHWH tulajdonába és felelősségi körébe.

Ami pedig az „Egyiptomból kiszabadítónak” titulált borjúsobrot illeti, vele kapcsolatban még néhány izgalmas párhuzamra figyelhetünk föl az ószövetségi hagyományban. Érdekes módon 1Kir 12,28-ban, a „Roboám vétkeként” emlegetett két bikaszobor felállítására kapcsán is találkozunk ugyanezzel a mondattal; minden bizonnyal a két „bűnbeesés-történet” tudatos összekapcsolásáról van szó.⁴⁴⁵

Neh 9,18-ban pedig, Izrael bűnbánati imádságában ismét szó szerinti idézetként szerepel a mondat a történeti visszatekintés keretében. Az aranyborjúeset teológiai recepciója, hatástörténete az Újszövetségben is megjelenik: Apcsel 7,40-ben is megemlékezhetünk az eseményről, mégpedig István védőbeszédének keretében, amely – természetesen – a LXX szöveghagyományát idézi.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Lásd SCHARBERT 1989, 120–121: „Die Verbindung zwischen Jahwe und Mose schien dem Volk so eng, daß mit dem Verschwinden des Mose auch dessen Gott verschwunden sein könnte. Darum suchen sie sich einen neuen Gott als Führer durch die Wüste.”

⁴⁴⁴ Lásd pl. Deut 9,12 megjegyzését. Ezzel kapcsolatban Ina Willi-Plein így fogalmaz: „Menschen sehen nicht die starke Hand, sondern nur, was sie durch Menschen bewirken läßt.” WILLI-PLEIN 1988, 213.

⁴⁴⁵ A Jeroboám által felállított bikaszobrok Bételben és Dánban a jeruzsálemi kultusz kontrasztjaként funkcionálnak: *„Ezért elhatározta a király, hogy készített két aranyborjút. Majd ezt mondta: Eleget jártatok már Jeruzsálemben! Itt vannak Isteneid, ó, Izrael, akik fölhoztak téged Egyiptomból.”* (Vö. 2Kir 10,29) Lásd ABERBACH–SMOLAR 1967; NOTH 1959; COATS 1968, 189–191.

⁴⁴⁶ Lukács értelmezése ehhez még hozzáteszi: *„Elkészítették a borjút azokban a napokban, és áldozatot vittek a bálványoknak, és gyönyörködtek kezük munkájában.”* (Apcsel 7,41) Az István szájából elhangzó történelmi lecke szerint az Ex 32-ben elbeszélte esemény egy olyan végzetes út kiindulópontja, amelyen Isten kiszolgáltatta Izraelt bálványainak, hogy a csillagok seregét imádják. A hűtlenség bűnének végső következménye pedig ez az isteni döntés lett: *„számútlek ezért titeket Babilon túlra.”* (7,43b)

11. 4. Exkurzus: Izrael hűtlensége

Leggyakrabban a deuteronomista hagyomány történetértelmezésében találkozhatunk azzal a didaktikus narratív koncepcióval, amely két, egymással szemben feszülő teológiai pólusként mutatja be egyrészről JHWH kegyelmes tettét, másrészről Izrael hűtlenségét. Néhány szöveget érdemes közelebbről is megnéznünk.

Deut 9 pareinézisében a 8–21. versek reflektálnak a Sínai/Hóreb lábánál történt gyászos eseményre. Szinte szóról szóra ismétlődik Ex 32 gondolatmenete, ám, érdekes módon, Áron felelősségét a szerző itt nem domborítja ki. A szövegegység legfontosabb üzenete talán így ragadható meg: Mózes Izrael népét arra emlékezteti, hogy miután lejött a hegyről, és látta, hogy milyen hamar letértek Isten útjáról, újabb negyven napig böjtölt, hogy közbenjárjon Izraelért és Áronért is.⁴⁴⁷

2Kir 17,7–23-ban egy nagy ívű „történeti áttekintést” olvashatunk Izrael bűneiről. Ez a szövegrész közvetlenül Izrael asszírok általi fogságbavételének elbeszéléséhez kapcsolódik. A szerző ezzel a narratívával igyekszik bemutatni a tragikus történeti eseményhez vezető utat, és megindokolni a bukás tényét. Visszatérő refrénként szerepel JHWH szabadító tetteinek említése, az ő megbocsátása és irgalmassága, valamint a másik oldalon Izrael nyakassága és engedetlensége.

A szövegegység után közvetlenül a samaritánusok eredetéről olvasunk egy hosszú epizódot (17,24–41), így kézenfekvőnek látszik, hogy JHWH népének hűtlenségét a bálványimádás témájával kapcsolja össze a szentíró. Ez a „történelmi lecke” a 17. fejezet 7. versében az Egyiptomból való szabadulás emlékezetével indul, rögtön utána viszont már arról beszél a szerző, hogy Izrael tettei nem voltak méltók Istenükhöz. A bálványokhoz fordulás egyet jelent a hitetlenség bűnével.

A 106. zsoltár is méltán tarthat számot – a 105. zsoltárral együtt – a „történelmi lecke” megnevezésre, hiszen ugyanezzel a gondolatmenettel találkozhatunk benne, annak ellenére, hogy más hagyományforráshoz tartozik.⁴⁴⁸ A 106. zsoltár az Exodus-eseménynél veszi föl az előző zsoltár elbeszélés-szálát.

Érdekes módon a 7. versben arról beszél a szentíró, hogy Izrael ősei már Egyiptomban értetlenkedve álltak JHWH csodái előtt, és a tengeren való átkelésnél is engedetlenek voltak. Itt Izrael lázadása Istennel szemben mintha jóval előbbre datálódna, és a csodálatos szabadulás eseményei közben sem tudnak „Isten szeretetére gondolni”.⁴⁴⁹

A 19–23. versek elevenítik föl az aranyborjúesetet: ebben a szövegegységben a hangsúly a feledésre kerül. Izrael fiainak emlékezetvesztése abban áll, hogy „fölcserélték dicsőséges Istenüket növényevő bika képmásával” (Zsolt 106,20). Vagyis az „istenségcsere” most ellentétes irányú folyamatban játszódott le, mint annak előtte a Sínai-hegynél, ahol Izrael a fáraó rendszerével szemben alternatívát kínál JHWH mellett köteleződött el. A zsoltárszakasz Mózes közbenjáró szerepét is kidomborítja (23. vers), aki itt nem csupán a lázadások „élet” tudta tompítani mediációjával, de a zsoltáros szerint a kialakult konfliktushelyzetben közbelépésével el is tudta fordítani népéről JHWH izzó haragját.

A zsoltár egy erőteljes és önkritikus vallomás. A hűtlenség különféle formákban jelenik meg Izrael történelme során: hitetlenség, kétely JHWH szabadító és gondviselő munkáját illetően; készség és elköteleződés hiánya Isten akaratának követésére; más istenségek kultuszának preferálása. A biza-

⁴⁴⁷ James Watts tanulmányában így ír ezzel kapcsolatban: „In comparison with the version of the golden calf story in Deuteronomy 9, Exodus 32 also places greater emphasis on differentiating individual responsibility (20,28), something Aaron escapes. The postexilic community in Jerusalem had internalized both corporate guilt and individual responsibility by accepting the prophetic judgment that the kingdoms’ disastrous histories were punishment for the people’s sins.” WATTS 2011, 428.

⁴⁴⁸ Lásd GOLDINGAY 2008, 222–240.

⁴⁴⁹ Uo. 227.

lomhiány és makacsság, a hamis öntudat és engedetlenség megannyi megnyilvánulása ennek a feszültségteli viszonyoknak.⁴⁵⁰

A zsoldár egy olyan liturgikus intelem sűrített, költői-mitikus nyelvi megformáltságával, amely az élhető, a még mindig választható alternatív utat mutatja fel Izrael számára.

11. 5. Narratív dinamika: a szereplők interakciói

Ex 32-ben különösen érdekes narratív dinamikát fedezhetünk föl. A történet tengelyében három főszereplő áll. Az első és legfontosabb szereplő természetesen maga JHWH, aki mindentudásával és kizárólagos tiszteletének igényével lép elénk. Azután Mózes, aki az elbeszélés elején épp távol van, de később őt már mint közbenjárót látjuk magunk előtt. Majd végül Áron, aki a történet elején kezébe veszi az irányítást, majd számonkérésekor elhárítja személyes felelősségét.⁴⁵¹ Az elbeszélő a hűtlenség bűnébe eső népet kétféle árnyalatban festi le. A történet elején Izrael fiai aktív, kezdeményező szerepet vállalnak, Isten és Mózes haragjával szembesülve azonban passzívvá válnak, mivel egyrészt rászorulnak Mózes engesztelő közbenjárására, másrészt ők a büntetés elszenvedői is.

A konfliktushelyzet több fronton bontakozik ki. Mózes tulajdonképpen mindegyik szereplőtársával feszültséggel teli viszonyba kerül.⁴⁵² Először a nép és közte (pontosabban távolmaradása között) érzékelhető ez a konfliktus, amely – visszatérése után – végighúzódik a történet egészén. Mózes kapcsolata ugyanakkor JHWH-val is feszültté válik, hiszen népe érdekeit kell védenie Isten iránti feltétlen lojalitása ellenére. Végül nyílt konfliktus bontakozik ki Mózes és Áron között is, aki erőszakosan betört Mózes autoritásának körébe, és vele szemben egy alternatív utat kínált föl a népnek. Ez a konfliktusforma már inkább tekintélyharcnak fogható föl kettejük között.⁴⁵³

A történetmesélés kisebb monológokba és dialógusokba torkollik, és – mint ahogyan más esetekben is – ezek adják a tartalmi súlyát az elbeszéléseknek. Igencsak izgalmas a narratíván belül a JHWH és Mózes közötti párbeszéd: a szöveg megfogalmazása igazi „vérré menő” játszmát sejtet kettejük között. Érdekes kicsit közelebről is szemügyre vennünk ennek a dialógusnak egy-egy elemét.

Mózes Istennel való szoros kapcsolatának gyökere az engedelmisség. Ez a hűség és lojalitás teszi őt hiteles vezetővé, referenciaszemélyvé mind JHWH, mind pedig Izrael szemében. Isten és ő azok, akik jogot formálhatnak Izrael „rendszabályozására”, megleckéztetésére. Különös szóhasználatra lehetünk figyelmesek a narratíva elején: 32,7-ben így utasítja JHWH Mózeset: „Menj, eredj le, mert megromlott a néped...” Nem lehet nem észrevenni, hogy ezzel a megfogalmazással a szerző azt sugallja: JHWH átadta népét Mózes kezelésébe, lemondott a szövetségi kapcsolatról, amelyet a sg. 1 birtokos személyrag kerülése jelez. Izrael immár Mózes népe, így őt terheli érte a felelősség. Két verssel később

⁴⁵⁰ Uo. 239.

⁴⁵¹ C. Meyers így fogalmaz: „Moses decries the complicity of Aaron, who in turn shifts blame to the evil intents of the people. This is hardly the kind of leadership one would expect from the exalted priest of the tabernacle texts and surely a signal that ancient Israel has divergent priestly traditions.” MEYERS 2005, 260.

⁴⁵² Lásd ezzel kapcsolatban: CHILDS 1974, 563.

⁴⁵³ A narratívában tetten érhető dinamikát általában három elem határozza meg: egyrészt a konfliktushelyzetek kibontakozása, másrészt a megoldásukra tett kísérlet(ek) és végül a konfliktus sikeres felszámolása vagy adott esetben az ebbe való belebukás és kudarc. Ebben a szövegegységben a Mózes és Áron közötti autoritáskonfliktus nem számolódik föl. Áron – Mózes számonkérésére adott mentegetőzésében – elhárítja a személyes felelősségét, és ezzel a fejezetben már nem jut többé szóhoz. Majd csak Num 12,1-ben vesszük föl újra a szálát, amikor is Áron és Mirjám Mózes tekintélye ellen lázad. James Watts fent említett tanulmányában azt a kérdést járja körül, hogy miként maradhatott fenn egy Áronnal szemben ilyen kritikus hangot megütő szövegegység a fogság utáni papi hagyomány szerkesztésében, hiszen egyértelmű, hogy Ex 32 kontextusa: Ex 25–40 P-hagyományanyag. Ezt írja: „The golden calf story seems to vilify Aaron by placing at the center of the idolatrous event, while the ritual texts celebrate Aaron and his sons as divinely consecrated priests.” WATTS 2011, 417.

azonban mintha JHWH kissé finomítana előbbi kijelentésén: „Látom, hogy ez a nép kemény nyakú nép.” A megfogalmazás itt teljesen neutrális, ami éppen sugallhatja azt is, hogy Isten közömbös Izrael sorsa iránt. Mózes számára ez viszont megkönnyebbülést jelenthet: így mégsem annyira megterhelő ez a kapcsolati felelősség.

JHWH monológja után fölöttébb izgalmas a következő beszélgetésegység, amikor a hú Mózes végül válaszolhat JHWH-nak. Elsőre azt gondolhatnánk, hogy Mózes nem meri nyíltan visszahelyezni a népet JHWH felelősségi körébe, ám csodálhatjuk bátorságát: „Miért lángolt fel a haragod, URam, a te néped ellen...?” (32,11) Egy verssel később, nyomatékosítva előbbi véleményét, ehhez még hozzáteszi: „Fékezd meg izzó haragodat, szánd meg népedet...!” A 14. versben a narrátor is ugyanezzel a megfogalmazással folytatja: JHWH „nem hozta rá népére a bajt” – így végül helyreáll a birtokos szerkezet Isten és népe között.

E vitahelyzet, illetve játszma keretén belül még egy érdekes mozzanatra érdemes odafigyelnünk. JHWH a B szövegegységben (32,7–10), második megnyilatkozásában „szinte” engedélyt kér Mózes-től haragjának kitöltésére. A szövegben egy odavetett mondatban azonban kárpoztást igyekszik nyújtani közvetlen munkatársának, amiért innentől kezdve fölöslegessé válik megbízatása. JHWH így fordul Mózeshez: „Most azért hagyd, hogy fellángoljon ellenük haragom, és végezzek velük! Téged azonban nagy néppé teszek.” (32,10) Nem nehéz fölfedezni az áthallást, s a szerzőnek azt a szándékát, hogy Mózes személyét Ábrahám különleges minőségével ruházza föl.⁴⁵⁴

A Tóra két kulcsfigurájának ez az összekapcsolása már elővételezi a következő, C részben Mózes közbenjárásának azt az elemét, amikor érvelésében JHWH három ősatyának adott ígéretére hivatkozik. Mózes egyértelműen visszautasítja JHWH-nak azt az indítványát, hogy ősatya váljon belőle. A „nagy néppé teszek” ígérete egyrészt visszalépés lenne a történetben, másrészt pedig Mózes népével való teljes szolidaritását kérdőjelezné meg.

Mózes csakis egy olyan ígéretben tud gondolkodni, amely őt nem elkülöníti, hanem sokkal inkább összekapcsolja a rábízott néppel, és az egész közösség számára jótékonyan bontakozik ki. Ezt erősíti meg Mózes második közbenjárásában (a B' egységben) az a felvetése is, miszerint inkább törölje ki őt Isten a könyvből, ha úgy dönt, elpusztítja Izrael fiait. Mózes és egész szolgálata az Exodus előre mutató elbeszélésívébe illeszkedik bele; ez a közös történet tehát nem visszafelé, hanem mindig előrefelé halad.

A következő, 33. fejezetben (a B' egység második felében) tovább folytatódik a vita JHWH és Mózes között, hogy végül is ki vezesse Izraelt a pusztában a megígért ország felé. Rögtön 33,1-ben Isten arra szólítja föl vitapartnerét, prófétáját, hogy keljen útra a néppel az ígért földje felé. Ahogyan azt már korábban említettük, meglepő módon itt Mózes iniciatívájaként áll előttünk az Egyiptomból való kivezetés – és erre a cselekedetére épülhet rá az út további szakasza is, ahol szintén Mózesé lesz a vezető szerep. Ebben a gondolatban benne rejtőzik a narrátor koncepciója: JHWH az őt ért sérelem miatt a vezetés teljes felelősségét most Mózesre hárítja át.⁴⁵⁵ Így hangzik a felhívás Mózes számára: „Eredj, indulj tovább (לך עלה) a néppel!” JHWH-t köti az atyáknak adott ígért, tehát folytatódnia kell a vándorútnak Kánaán földje felé. Ám ettől a ponttól kezdve – ahogyan az már 32,34-ben megfogal-

⁴⁵⁴ Benno Jacob kommentárjában így fogalmaz: „Er (Gott) gibt dem Mose nicht bloß Selbstvertrauen und Mut, als Fürsprecher aufzutreten, sondern geradezu ein Argument an die Hand. Es ist derselbe Satz, den Gott am Anfang der ganzen Volksgeschichte zu Abraham gesprochen hat (Gen 12,2). Also denk Gott doch an die Erväter und an das, was er ihnen zugesagt, will er die Verheißungen nicht widerrufen, sondern nochmals von vorne anfangen, und Mose kann v. 13 aussprechen.” JACOB 1997, 931–932.

⁴⁵⁵ Mózesnek mint közbenjárónak itt most egy másik szerepkörbe kellene behelyezkednie, amely idegen a mediátor szereptől: erre azonban nem hajlandó, így JHWH és Mózes között egy dinamikus párbeszéd kezdődik. A mózesi közbenjárás témájában lásd WIDMER 2008.

mazódott – személyes jelenlétét és közvetlen vezetését egy angyal mint közvetítő veszi át.⁴⁵⁶ Ahogyan Mózes a közbenjáró könyörgéseiben, úgy az angyal is egyfajta mediátor szerepet tölt be Isten és a nép között.

JHWH kategorikus kijelentése így hangzik a néphez a 3. versben: „*Bemegy a tejjel és mézzel folyó földre, de én nem megyek veled, mert keménynyakú nép vagy, és elpusztítanálak az úton.*” Ez a gondolat – ahogyan azt már korábban említettem – még egyszer megismétlődik az 5. versben, amely közbevetésként áll a nép bűnbánatáról, gyászáról beszámoló 4. vers után. Itt azonban JHWH már „engedetlenebb” hangot üt meg: „... mivel kemény nyakú nép, megsemmisíteném, ha velük mennék csak egy pillanatra is. Azért rakják le magukról ékszereiket, és majd meglátom, hogy mit tegyek velük.” Úgy tűnik, a nép megbánása, a teljesen puritán gyász – mint már annyiszor az Ószövetségben – JHWH-t is megbánásra, döntésének megváltoztatására indítja.⁴⁵⁷

33,3.5 értelmében JHWH jogosan büntethetné Izraelt, kemény nyakúsága (עם־קשה־עַרְף) miatt. Ez a kifejezés öntörvényűsége, dacra, engedetlenségre utal. Ám az is kiderül ezekből a versekből, hogy JHWH maga védelmezi meg a népet pusztító haragjának kiáradása ellen azzal, hogy közvetlenül nem megy vele. Izgalmas áthallást fedezhetünk föl ennek a fejezetnek a 22–23. versével, ahol arról van szó, hogy JHWH fenségének (כבוד) az ember számára elviselhetetlen volta miatt Mózes egy sziklahasadékba rejtje.⁴⁵⁸

A B' (Ex 32,33–33,3) és A' (Ex 33,4–5) egységek ugyanazt a sémát hozzák, csak fordított sorrendben, mint A és B: JHWH kijelentése (B'), majd cselekedete, illetve a nép reakciója (A') kerekíti le az elbeszélést. Az ékszerek levetése a bűnbánat jele, ugyanakkor ez a cselekedet JHWH kijelentett szándékaira adott egyfajta válaszlépésnek is felfogható: Izrael ezzel a tetteivel Isten elhatározásának megváltoztatására tesz kísérletet.

A következő szövegegység: 33,7–11 megakasztja a történet menetét; jó lenne már indulni tovább, de ehelyett itt arról olvasunk, hogy Mózes a kijelentés sátrát a táboron kívül állítja föl.⁴⁵⁹ Az angyal mediátor szerepéhez kapcsolódva a szerző most Mózes közbenjáró feladatkörét mutatja be ezzel a plasztikus epizódtörténettel.

Isten embere ki-be jár a táboron kívül álló sátor és az ideiglenes táborhely között. Az idő mintha megállna, a kép kimerevedik, kilépünk az újabb útszakaszra indulás – néhány verssel korábban leírt – készülődési fázisából. A narrátor a késleltetés módszerét alkalmazva növeli a várakozás feszültségét. Arról nem hallunk itt, hogy pontosan miért is járt közben Mózes, de arról viszont értesülünk, hogy vele színről színre beszélt Isten (33,11).⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ C. Meyers megjegyzi: „The angel here is not a manifestation of God but a separate emissary, for God’s direct presence would be lethal rather than protective.” MEYERS 2005, 262.

⁴⁵⁷ Lásd pl. Jón 3,10; Jer 18,8; 26,3. A szentíró Ex 33 párbeszédinamikájában inkább csak árnyaltan utal JHWH megbánására. Ám amíg a narratíva folyamatában idáig eljutunk, érdekes módon Mózes jobb példát mutat irgalmasságból, mint maga Isten. Lásd MEYERS 2005, 260.

⁴⁵⁸ Az, hogy JHWH megvédi jelenlétének erejétől Mózes, az általános vélekedéshez kötődő teológiai látásmód. C. Meyers így fogalmaz: „This anthropomorphic tradition mentioning the hand, back, and face of God is intertwined with a more abstract notion of God’s presence manifest in a cloud and in ‘goodness’ (v. 19), a term denoting the manifold positive attributes of Israel’s God as well as the beneficence of God as partner in a covenant relationship.” MEYERS 2005, 264.

⁴⁵⁹ Brevard S. Childs is hangsúlyozza, hogy a 33. fejezet irodalmi hagyománya különösen összetett: a kritikai elemzés kimutatta, hogy különálló történetek laza szövedékéből áll, amelyeket a szerkesztők egymáshoz illesztettek. CHILDS 1974, 584. Lásd még: DAVIS 1982.

⁴⁶⁰ A színről színre látás koncepciója feszültségben áll a fejezet 20. és 23. versének „általánosabb” teológiai látásmódjával, miszerint JHWH-t senki emberfia nem láthatja meg: csupán a dicsőségét, és azt is csak hátulról. A „kedvezményezett” személy pedig kizárólag Mózes lehet. Lásd MEYERS 2005, 263.

A következő szövegrészben: 33,12–17-ben a szentíró újra egy konkrét dialógusba enged belehallgatnunk, amely JHWH és Mózes között történik.⁴⁶¹ Isten embere tudni szeretné, hogy kit kap maga mellé segítőként az útra. Mintha ez a szövegegység nem tudna az angyalról: annál inkább Isten orcájáról, amely itt JHWH teljes, népe felé forduló jelenlétének kifejezése.⁴⁶² Ez az orca (אָרְצָא) kell hogy vezesse, erősítse a vándorlókat, másképp nincs értelme a továbbhaladásnak. Valójában Isten maga ajánlja föl ezt az „opciót” Mózesnek; aki ezt habozás nélkül elfogadja, sőt még rá is „erősít”: „*Ha nem jön velünk a te orcád, akkor ne is vigyél tovább bennünket!*” (33,15) Észrevehetjük azt a retorikai fogást is, hogy a narratívának ezen a pontján újra visszarendeződik az eredeti állapot: JHWH viszi, hordozza népét.

Ex 34,1–8 arról számol be, hogy JHWH parancsára Mózes még egyszer fölmegey a hegyre, hogy a kőtáblák új verzióját elkészítse. Miután Isten fensége egy felhőben elvonult előtte, Mózes segítségül hívta JHWH nevét, JHWH pedig kijelentette magát neki az „öt melléknév krédójával” és annak kibővítésével.⁴⁶³ Ám még mielőtt a szerkesztés értelmében újra a szövetségkötés és a rendelkezések következnenek – a 10. verstől kezdődően – előbb Mózes közbenjáró imádságát olvashatjuk: „*Ó, URam, ha elnyertem jóindulatodat, járj közöttünk, URam! Mert bár kemény nyakú nép ez, bocsásd meg mégis bűnünket és vétkeinket, és tégy tulajdonoddá bennünket!*” (34,9) Ez a közbenjáró könyörgés lényegében az egész pusztai vándorlás teológiai koncepciójának esszenciája: Isten folytonos jelenléte és nem szűnő megbocsátása a garancia arra, hogy Izrael egykor majd megérkezhet az ígért földjére.

Érdekes módon ezek után már nem értesülünk arról, hogy JHWH hogyan is megy bele végül az egyességbe, és hogy miképp valósul meg a vándorlás. A 34. fejezettől ugyanis egészen Num 10-ig nem mozdulunk még a Sínai-hegy tövéből. Egyetlen rövid szövegegység utal csupán a vándorlás tényére Exodus könyvében, ez pedig az utolsó fejezet néhány záró verse: 40,34–38, egészen konkrétan is az utolsó szó: וַיֵּצֵא.⁴⁶⁴

12. Az Exodus- és pusztai vándorlás-hagyomány egyes motívumainak „utóélete”

12. 1. Áthallások: Az Exodus- és vándorlásnarratíva motívumai a Biblia más szövegeiben

12. 1. 1. Kivonulás és vándorlás a Genézis könyvében

Az Exodus-történetben megjelenített „szolgaságból való szabadulás”, illetve a „vándorlás” szimbolikussá sűrített motívumai, témái spóraszerűen oszlanak szét a Biblia hagyományaiban, és meglepő módon már Genézis könyvében is ott vannak. Itt most nincs lehetőségünk arra, hogy minden egyes

⁴⁶¹ Mózes mediátorszerepe általában abban nyilvánul meg, hogy JHWH jogos ítéletével szemben a korábbi ígéreteire és ezzel együtt megbocsátására apellál. Itt most érdekes módon személyes istenkapcsolatára utal, hiszen JHWH név szerint ismeri őt. Abban bízunk, hogy kettejük szoros viszonya lehet az alapja annak, hogy Isten végül meggondolja magát, és népével továbbindul az úton. Brevard S. Childs így ír ezzel kapcsolatban: „The Old Testament rather runs the risk of humanizing God through its extreme anthropomorphism – God changes his mind, v. 5 – than undercut the absolute seriousness with which God takes the intercession of his servant. Moses, on his part, refuses anything less than the full restoration of Israel as God’s special people.” CHILDS 1974, 599.

⁴⁶² Az Isten „orcája” („színe”) antropomorf koncepciója JHWH személyes, Izrael számára tapasztalható jelenlétét, odaforulását fejezi ki. Az ároni áldás (Num 6,22–24) szövegében ugyanennek a teológiai látásmódnak liturgikus megfogalmazásával találkozunk. Lásd HAMORI 2008.

⁴⁶³ A kifejezés Walter Brueggemanntól származik. BRUEGGEMANN 2012, 277–279. Itt, Ex 34,6–7-ben a rabbinikus hagyomány JHWH 14 attribútumának „katalógusát” fedezi föl. Lásd MEYERS 2005, 264.

⁴⁶⁴ A kifejezés ’sátorbontást’, ’útra kelést’, ’vándorlást’ jelent (Ex 40,36.38; Num10, 6.12.28; 33,1–2; Deut 10,11). Lásd GESENIUS 1987–2013, 5: 495; CLINES 1993–2011, 5: 369.

szöveggel részletesen foglalkozunk, csupán a legjelentősebb és legérdekesebb szövegpárhuzamokra, áthallásokra koncentrálok.

Kezdjük vizsgálódásunkat Genézis könyvével, az ősszülők elbeszéléseivel! **Ábrahám** személyes tapasztalatai a vele kapcsolatos narratívákban többször is előre mutatnak a kivonulás és a pusztai vándorlás történetfolyamának egyes elemeire. Ez a tematikus összefűzés a Tóra szerkesztőinek munkáját dicséri, és egy erőteljesebb tartalmi koherencia megteremtésére irányul.

Elsőként Gen 12,10–13,4 szövegegységét vesszük vizsgálat alá. Az ősszülők narratívájában három variációban is megőrződött az a történet, amelyben a férj feleségét a hűgának adja ki, és az asszony révén gazdasági előnyökhöz jut. A hazugság azonban kiderül, és az ősatya – kérdőre vonása után – végül visszakapja feleségét.⁴⁶⁵ A Genesis 12,10–13,4-ben leírt történet szerint a nagy éhínség idején Ábrahám Sárával lement Egyiptomba. Ez a motívum már „sejteti” a néhány nemzedékkel későbbi eseményeket, amikor Jákób és családja költözik ki – emigrál – Egyiptomba. Egyiptom földje a menedék, amely a megmaradás lehetőségét kínálja a házaspárnak.⁴⁶⁶

A szöveg szerint az uralkodó főemberei hívják föl a figyelmet a szép asszonyra, akit a fáraó – teketóriázás nélkül – a háremébe vitet. Nem olvasunk arról, hogy a férj bármiféle ellenállást tanúsított volna; sőt inkább azt emeli ki a szentíró, hogy Ábrahámnak Sára révén „jó sora lett” (12,6). Ugyanakkor a fáraót és házát épp Sára miatt, pontosabban a vele való törvénytelen viszonya miatt JHWH csapásokkal (עַרְפָּל) sújtotta. A csapások mibenlétéről itt nincs konkrét információnk, de az elbeszélésnek ez a momentuma is erős áthallásnak tekinthető az Exodus-narratívával.

A fáraó hívatta Ábrahámot, és kérdőre vonta az események miatt; ez a dialógusmotívum is fölöt-
több ismerősnek tűnhet számunkra. Miután kiderült, hogy mi a baj forrása, a fáraó elbocsátotta Ábrahámot és Sárát, és jóvátételül ajándékokat is adott nekik. A következő fejezetben, Gen 13,2-ben arról olvasunk, hogy a csordáin, nyáján kívül aranya, ezüstje is lett Ábrahámnak. Ez a motívum Ex 12,31–36-ban is megjelenik, amikor arról olvasunk, hogy a héberék az Egyiptomból való elindulás előtt egyiptomi szomszédaiktól ezüsttárgyakat kapnak ajándékba.

Ábrahám és Sára Egyiptomból való hazatérése tehát „modellezi” Izrael fiainak szabadulását az elnyomó hatalom igájából.⁴⁶⁷ Bár a két történet kiindulópontja különböző, de a bennük tükröződő gondolat: Egyiptom elhagyásának koncepciója közös. Ábrahám és Sára történetében a fáraót a „tudtán kívül” elkövetett vétke és az emiatt bekövetkező csapások motiválják abban, hogy megszabaduljon a házaspártól; az Exodus-narratívában a fáraót tudatos ellenkezése és az emiatt egyre brutálisabbá váló csapások készítetik a héberék elűzésére.

Gen 15,7-ben is felismerhetünk egy „rejtett kódot”, amellyel a szentíró „átkapcsol” a kivonulásnarratívához. A P-hagyományhoz tartozó szövegegységben⁴⁶⁸ így mutatkozik be Isten Ábrámnak: „*Én az ÚR vagyok, aki kihoztalak téged Úr-Kaszdimból, hogy neked adjam örökségül ezt a földet.*” Nem kérdés, hogy a szöveg nyelvezete előkészíti a nép kivonulásának alapeseményét, amelyet aztán a hagyomány a Tízparancsolat bázismondatában is rögzít (Ex 20,2; Deut 5,6). A két vándorlás: Ábrahámé és Izrael népéé tehát összekapcsolódik. Ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy az engedelmesség motívuma is szorosra fűzi egymással e két kijelentés kontextusát. Ábrámnak és Izraelnek is

⁴⁶⁵ A három történet közül Gen 12,10–20 és 20,1–18 Ábrahám és Sára, 26,1–11 pedig Izsák és Rebeka személyével kapcsolódik össze. Egyiptom mint a vándorlás célállomása csak az első szövegben kerül elő, a másik két történet helyszíne Gerár, és a konfliktus Abimelek királlyal bontakozik ki. E típus-történettel kapcsolatban lásd ALTER 1981, 47–62; COATS 1983, 109–112; FISCHER 1994, 119–136, 190–258; OSWALD 2001, 79–89.

⁴⁶⁶ Thomas Staubli e három szövegvariációban fennmaradt történet háttérében két általános veszélyhelyzetet lát a nomádokra nézve: az éhínség állandó fenyegetését és a vándorló csoportoknak – közöttük elsősorban is a nőknek – a városokban élőkkel szembeni kiszolgáltatottságát. STAUBLI 1991, 236–237.

⁴⁶⁷ BRUEGGEMANN 1994, 427.

⁴⁶⁸ Lásd RÓZSA 2009, 325–326; CARR 1996; HA 1989, 205–206.

mindenképpen el kell indulnia ahhoz, hogy átélhessék JHWH jövőre vonatkozó ígéreteinek beteljesedését.

Van egy „mellékszála” az Ábrahám-narratívának, amelyre érdemes még egy pillantást vetnünk. Hágárnak, Sára egyiptomi szolgálóleányának történetében is találunk olyan mozzanatokot, amelyek kapcsolódnak az Exodus és a pusztai vándorlás egyes elemeihez. A „szolgaság háza” Hágár számára a rivális asszony szerepéből következő megaláztatást jelentette. Sára meddősége miatt ő szült Ábrahámnak fiút, ám ezzel nemhogy megerősödött volna a pozíciója, sőt méginkább kiszolgáltatottabbá vált. Sára ki is adta az útját, és elüldözte őt a pusztába.

Két történetet is olvashatunk Hágár pusztai vándorlásával kapcsolatban: ezek szerint az első útját még várandósan tette meg, de végül visszatért a pusztából (Gen 16); a második útra viszont már Izmaellel, a fiával együtt indult el, ám erről a vándorútról már nem tért haza (Gen 21). E második történet után nem hallunk már többet Hágárról; talán a pusztában talált menedéket Izmaellel, aki szilaj, nomád ember lett. Érdekes, hogy a víz motívuma mindkét vándorlás-elbeszélésben nagy hangsúlyt kap.⁴⁶⁹

Jákób vándorlásának történetében is találhatunk áthallásokat, kapcsolópontokat az Exodus-narratívával. Bár Jákób nem rabszolga Lábán házában, munkaadója és leendő apósa mégis becsapja, kihasználja őt (Gen 31,5–7). Az ösatya apósa szemére is veti: „... tízszer is megváltoztatta a béremet.” (31,7; 32,41) Jákób összesen húsz évig szolgálja Lábánt leányaiért és juhaiért. Ez egy fáradtsággal, küzdelmekkel teli időszak volt: „Nappal a hőség emésztett, éjjel meg a hideg, szememet kerülte az álom” – fogalmaz Jákób (32,40). Az ösatya leszármazottai épp így szenvednek majd a fáraó országában – igaz, jóval hosszabb ideig (Ex 1,8–11).

Isten megszólítja Jákóbot, és biztosítja arról, hogy segít neki kiszabadulni Lábán házából. Gen 31,12-ben ezt olvassuk: „Láttam, mindazt, amit Lábán tett veled.” Ez a mondat hasonlóságot mutat Ex 3,7 gondolatával: „Megláttam népem nyomorúságát Egyiptomban...” Jákób arra kéri Lábánt, hogy hadd mehessen el tőle feleségeivel és gyermekeivel (30,25–26), mert nagyon megviselte, hogy éveken át mennyire kizsákmányolta őt az apósa. Ez a kérés hasonló Mózesnek a fáraóhoz intézett kéréséhez Ex 10,9-ben. Amikor Jákób végül elhagyja Lábánt, gazdagon, népes családdal indul útra (31,17–18). Majdani utódai szintén „anyagilag megerősödve” hagyják el Egyiptomot (Ex 14,8), a családok birtoktárgyaikkal együtt vonulnak ki a tizedik csapás éjszakáján.

Az Exodus-történetben Egyiptom istenei vereséget szenvednek (Ex 12,12), a Jákób történetben pedig arról esik szó, hogy Lábán házibálványát Jákób elloppja és magával viszi (Gen 31,30–35). Lábán azonnal utána ered a tőle elmenekülő Jákóbnak (31,22–23), mint ahogyan a fáraó is üldözőbe veszi seregével a hébereket (Ex 14). Mindkét esetben azzal ér véget a drámai eseménysor, hogy Isten megvédi a menekülőket.

Egy másik szöveg is kapcsolódik – bár inkább csak szimbolikusan – az Exodus-motívumhoz. Gen 50,4–14-ben arról tudósít minket a szentíró, hogy Jákób földi maradványait hazaviszik Egyiptomból, hogy eltemessék Kánaán földjén, Hebrónnál (Mamré), Sára, Ábrahám, Rebeka és Izsák mellé. A Kánaán földjén, a makpélai mezőn lévő családi sírbolt egyfajta célállomást, a hazatérés egy konkrét úticélját jelzi.⁴⁷⁰

Ilyen módon az Exodus narratív cselekménye összekapcsolódik Genezis ígéreteivel, mégpedig először Jákób, majd József személyén keresztül is, aki fiaival szintén megígérteti, hogy az ő koporsóját is magukkal viszik majd Kánaánba (Gen 50,25). Az Exodus-történet szerkesztője ezt a temetési esküt

⁴⁶⁹ Gen 16,7-ben arról olvasunk, hogy az elbujdosott Hágárra az ÚR angyala rátalál egy forrásnál. Itt kapja az ígéretet, hogy gyermekéből majd nagy nép támad. A másik történetben Ábrám Gen 21,14 szerint egy tömlő vízzel indítja útnak Hágárt a pusztába. Amikor elfogyott a víz, és ő a halált várta gyermekével, az angyal mutatott neki egy forrást.

⁴⁷⁰ A makpélai családi sírhellyel kapcsolatban lásd WESTBROOK 1991, 24–35.

belefoglalja a kivonulás eseményeinek menetébe (Ex 13,19). Élők és holtak tehát hazafelé tartanak az ígéret földje felé. A vándorlás ideje után, a honfoglalás eseményének lezárásaként József 24,32-ben azt olvassuk, hogy József csontjait eltemetik Sikem mezején: ő nem a makpélai barlangban talál végső nyugalomra. Valójában József az utolsó és legtovább halasztott út az ígéret földjére. Ez a nagy vándorút szimbolikusan ott ér véget, ahol egykor a dráma elkezdődött: Sikemben, ahol annak idején a testvérei kútba dobták őt.⁴⁷¹

József alakjában összesűrítődve megtaláljuk a kollektívum: Izrael közösségének sorsdrámáját az egyiptomi szolgaság tapasztalatán át sorsának jóra fordulásáig. József életútja – és ezzel együtt személyiségfejlődése – modellként és paradigmaként állhat a fogság utáni zsidó gyülekezet: a „káhál” önértelmezése számára. Karakterjegyei ugyanakkor etikai útmutatásul szolgálhatnak a JHWH-ba vetett hit és a közösségért vállalt felelősség tekintetében.

12. 1. 2. Áthallások Exodus és Numeri könyveiben

Exodus könyvében az Egyiptomból való szabadulás nagy története, illetve annak egy-egy mozzanata érdekes módon a kronológiailag ezt követő textusokban is visszaköszön. Már közvetlenül a kivonulás elbeszélése, Ex 14 után is találunk egy „visszaemlékező” szöveget, mégpedig Ex 15-öt: Mirjám és Mózes énekét. A hagyomány szerkesztői úgy rendezték egymás mellé ezt a két textust, hogy a költői szöveg a prózai beszámoló interpretációja lehessen; mintegy az események liturgikus felidézését nyújtsa. Ugyanakkor ennek a szövegegységnek híd funkciót is szántak: a két nagy narratíva: a kivonulás és a Sínai törvényadás között teremti meg a teológiai kapcsolatot.⁴⁷² Ez a különleges ének, amely az Őszö-vetség talán legerőteljesebb költeménye, egybefogja a szabadulás és a teremtés nagy teológiai témáit.⁴⁷³ A szöveg JHWH-t ünnepli: azt az Istent, aki a káosz és a pusztítás erőin győzelmet aratva megszabadította választott népét. E győzelem óriási jelentőségű Izrael számára: ez az esemény valójában születésének, néppé válásának origója.

A költemény középpontjában, a 11–12. versben egy doxológia áll, amely JHWH fenségére fókuszál: kicsoda olyan Isten, mint ő? Az ének szerzője JHWH-t militáns karakterű Istenként ábrázolja, aki egyedül képes legyőzni a fáraót, a korabeli világ hatalmas urát.⁴⁷⁴ Az ének JHWH győzelmét ezután kiterjeszti Izrael többi ellenségére is: a környező népek rettegve figyelik, amint Isten népe elfoglalja a neki ígért hazát (15,14–17). Ezután már kitágul a perspektíva: JHWH uralkodik szent helyén – örökön örökké.

A szerkesztő a 19. verset, mint egy rövid narratív összefoglalást kapcsolja hozzá az énekhez, amelyben hangsúlyozza: JHWH csodás szabadítása révén Izrael fiai száraz lábbal mentek át a tengeren.

A Tóra második könyvében arra is találunk példát, hogy történetekbe ágyazódva jelenik meg az Exodus-elbeszélés egy-egy motívuma. Ilyen szöveg Ex 15,22–25, amelyben – mindjárt a kivonulást követően – a keserű víz édessé válásáról olvasunk. Nem nehéz felfedeznünk az első egyiptomi csapásra történő halvány utalást: a Nílus vizének ihatatlanná válását. A kontrasztesemény leírása mellett

⁴⁷¹ A nagy vándorok hazatérnek oda, ahonnan elindultak – utódaik teljesítik temetésükkel kapcsolatos fogadalmukat. A temetési eskük Genézis hagyományában nem az ősök kultuszának az ókori Keleten megszokott formájára utalnak; nincs is említés egy, a későbbiekben rendszeresen folytatódó kultuszról az ősatyák és családjuk sírjánál. A föld ígérete felülírja az ősök kultikus tiszteletét. Az örökül kapott föld Isten ajándéka, és Isten esküjén nyugszik: sokkal inkább, mint egy fiú apjának tett esküjén. Lásd BOORER 1992.

⁴⁷² Lásd RUSSELL 2007, 46; WATTS 1992, 41–62.

⁴⁷³ Lásd BRUEGGEMANN 1994, 799; BRENNER 1991; CROSS–FREEDMAN 1955, 237–250.

⁴⁷⁴ Az éneket a kanonikus szerkesztés a felirat szerint Mózesnek tulajdonítja. Több kutató úgy véli viszont, hogy valószínűleg a Mirjámhoz kötődő hagyomány (Ex 15,21) lehet az eredeti. Lásd többek között: TRIBLE 1994, 169–172; MEYERS 2005, 116–117. Brian D. Russel jó áttekintést nyújt a különböző álláspontokról: RUSSELL 2007, 32–44.

ugyanakkor van még a szövegben egy további áthallás is: mégpedig Mózes botot eldobó mozdulata. Ahogyan itt a Máránál található forrásba veti, hasonlóságot mutat a fáraó előtt tett csodájával, amikor botja kígyóvá változott (Ex 7,10).

A vízfakasztás elbeszélése szorosan kapcsolódik ehhez a történethez, ám nem csupán a víz, illetve a szomjazás közös motívuma miatt. Ex 17,1–7 szövege fölidézi a fáraó előtt Mózesnek a botjával végbevitt első csapást, amikor most így szólítja meg JHWH Mózes: „Vedd kezébe a botot, amellyel a Nílusra ütöttél, és menj!” (17,5)

Természetesen a zúgolódás témájával is találkozunk, amely föleleveníti a nép Ex 14,11–12-ben leírt, számonkérő és követelőző kifakadását. Itt most így hangzik a vád Mózes ellen: „Hát azért hoztál ki bennünket Egyiptomból, hogy szomjan pusztíts minket gyermekeinkkel és jószágainkkal együtt?” (17,3) Érdekes, hogy a kihozás és az elpusztítás igéinek itt nem JHWH az alanya, hanem mindkettőre Mózes tetteként tekint a szöveg írója.

A fejezet második részében, 17,8–16-ban az Amálékkal folytatott harc leírása azt sejteti, hogy az imént még Egyiptom névvel fémjelzett fenyegető hatalom mintha a pusztta világában is jelen lenne. Egy nomád népcsoport agresszív támadása fölidézi az egykori elnyomatás élményét: újabb szabadításra van tehát szükség. Mózes fölfelé emelt – Áron és Húr által megtámasztott – karja fölidézi JHWH erős kezét és kinyújtott karját, amellyel népe szabadítását végbevitte (Deut 26,8). Itt, ebben a történetben Mózes karja lesz végső soron Isten karja.⁴⁷⁵

Ex 18,1–12 Mózes apósának, Jetrónak a pusztában vándorló Izrael táborában tett látogatását beszéli el. A történet szerint Jetró meghallotta mindazt, amit JHWH tett a néppel, ezért aztán fogta a leányát, Cippórát – Mózes feleségét – és két fiát: Gersómot és Eliézert, akiket Mózes korábban „hazaküldött” Jetró házába (18,2), és elindult velük Mózeshez. Amikor végre megtörténhetett a „család-egyesítés”, Mózes elbeszélte apósának mindazt, amit Isten cselekedett Izraelért a fáraóval és Egyiptommal, és beszámolt a pusztán át vezető, nehéz és gyötrelmes útkürről is (18,8). Az Exodus és a pusztai vándorlás emlékezete tehát itt Mózes szavain keresztül elevenedik meg; ebbe a történetbe végül bevonhatja a távollévőket, így közvetlen családját is. Ez az elmesélés-mozzanat mintául szolgál a további Exodus-narrációk számára.

Numeri könyve – ahogyan azt már korábban láthattuk – kitágítja és teológiailag finomítja a vándorlásmotívumot. Az Exodus-élmény sodró lendülete itt, ebben a könyvben már alábbhagy; a szerzők, szerkesztők egy rendezett keretek között vonuló sereg képét tárják az olvasó elé a Sínai-hegytől való elindulással.

A könyv elején, az első vers a kivonulás „dátumához” igazodva teremti meg a kapcsolatot Exodus könyvének narratív egységével. Arról értesülünk, hogy az Egyiptomból való szabadulás után, a második év második hónapjának elsején JHWH arra utasítja Mózeset, hogy számolja meg a népet.⁴⁷⁶

Érdekes módon Num 9,1-ben a páska megünneplése a Sínai-hegynél viszont a második év első hónapjában, mégpedig 14-én vált esedékké. A kronológiai egyenetlenség ellenére nem hagyhatjuk figyelmen kívül a tényt, hogy az Exodus-narratívába beleépített páskarendelkezés (Ex 12,43–49) végrehajtása itt, Num 9-ben megtörtént; ezzel újabb tematikus kapcsolópontot fedezhetünk föl a Kivonulás-hagyománnyal.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Nahum M. Sarna kommentárjában arról ír, hogy bár a felemelt kar mint rituális aktus értelme tisztázatlan, a bibliai hagyományban ez a gesztus a tetterő és a hatalom szimbóluma, valamint a hatalom közvetítésének eszköze. SARNA 1991, 95.

⁴⁷⁶ Exodus és Numeri könyvei meglehetősen kevés kronológiai megjegyzést tartalmaznak, és ezek sem tekinthetők egy koherens történet időbeli támpontjainak. Mindenesetre, a Kivonulás után eltelt két év és két hónap, illetve a Sínai-kijelentés utáni két esztendő azt sejteti, hogy a bibliai szerző, szerkesztő ebbe az időtartamba „belekalkulálta” a szent sátor és berendezési tárgyainak elkészítéséhez szükséges időt is.

⁴⁷⁷ Lásd ASHLEY 1993, 177–178; KNIERIM–COATS 2005, 118–125.

Numeri hagyományában explicit és implicit tipológiai párhuzamokat találhatunk az Ex 16–19-ben leírt Egyiptom–Sínai útszakasszal. A vándorlás Numeri könyvében két nagy egységre tagolódik: a Sínai-hegytől Kádés oázisáig, majd Kádéstól Móáb földjéig. Az út állomásain áthaladva az Exodus könyvéből ismerős motívumokkal találkozunk: a nép elégedetlenkedése és zúgolódása, valamint a víz, a manna és a fűrjek „adománya” köti össze a vándorút e szakaszait az Exodus könyvében leírt eseményekkel – ahogyan erről már korábban, a 8. 2. részben szót ejtettünk.

A Bálák–Bálám-elbeszélés Num 22–24-ben több ponton utal az Exodus-hagyományra. Miután Bálák szembesül Izrael óriási néptömegével, sietve követeket küld Bálám prófétához ezzel az üzenettel: „Íme, egy nép jött ki Egyiptomból, és már ellepte a föld színét, és velem szemben telepedett le. Ezért jöjj el, átkozd meg ezt a népet, mert erősebb nálam. Talán akkor meg tudom verni, és kiűzöm az országból.” (Num 22,5–6) Az a gondolat, hogy Izrael ellepte a föld színét, visszautal Ex 1,7 megjegyzésére, miszerint a héberék Egyiptomban úgy megsokasodtak, hogy megtelt velük az ország. A kiűzetés motívuma pedig az utolsó csapás nyomán a fáraó kétségbeesett intézkedését idézheti föl bennünk (Ex 12,31–33; 14,5.8).

Bálám Izrael népének szóló áldásai között kétszer is olvashatjuk a következő gondolatot: „Isten hozta ki őket Egyiptomból, olyan az ereje, mint a bivaly szarva.” (Num 23,22; 24,8) A próféta jövődö-lése egyértelműen kifejezésre juttatja, hogy az a nép, amelynek erős Istene az ÚR, maga is erős, és legyőzheti ellenfeleit.⁴⁷⁸

12. 1. 3. A Deuteronomium „kis történeti krédója”

A Deuteronomiumban visszaidézett Exodus- és vándorlásmotívumokra már korábban többször is utaltam. Főként hitvallásokba ágyazottan, mégpedig a kulcsfontosságú textusokban jelennek meg ezek az utalások. Olyan igeversekben, amelyek a deuteronomista teológia alapját képezik, mint pl. Deut 5,6; 6,20–23; 26,7–9. Ezen a ponton most egyetlen szövegre térek ki: a „kis történeti krédó” textusára Deut 26-ban.

Amint azt már korábban megállapítottuk, ez a szövegegység a Deuteronomium hagyományában és Izrael életében igen előkelő helyet foglal el: olyan hitvallásról van szó, amely a hagyomány szerint az első zsenge bemutatásának ünnepéhez kötődött. A „kis történeti krédó” számos kutató vizsgálódásának került a homlokterébe.⁴⁷⁹

Martin Buber *The Prayer of the First Fruits (Deut 26)* című tanulmányában⁴⁸⁰ felhívja a figyelmet arra az apró részletre, hogy Deut 26,3-ban a hitvalló hívó így fordul a paphoz, akihez áldozati ajándékát viszi: „Vallást teszek ma az ÚR, az én Istenem előtt, hogy bejöttem (באתי) arra a földre, amelyről meg- esküdött az ÚR atyáinknak, hogy nekünk adja.” A szentíró azt hangsúlyozza, hogy minden egyes nem- zedék – és benne minden egyes ember, aki Izrael közösségének tagja – részese az Exodus és a honfog- lalás alapélményének.⁴⁸¹ A tejjel-mézzel folyó föld, amely az atyák számára még elérendő úti cél volt

⁴⁷⁸ Georg Baudler írt egy érdekes könyvet *El Jahwe Abba* címmel, amelyben az istenkép és az erőszak összefüggéseit is vizsgálja. Az ókori Kelet civilizációi az emberi erőszakot istenivé, istenséggé vetítették ki, hiszen egy erős népnek erős istene van. Ilyen értelemben Él-Saddaj, Él-JHWH mint erős istenség erőt kölcsönöz az ő nevét segítségül hívó népnek is. JHWH harcol Izraelért és Izraellel, aki ezzel maga is biztonságát adja a hatalmának az őt fenyegető ellenségek szeme láttára. BAUDLER 1996, 75–128, Lásd még: DOZEMAN 1996.

⁴⁷⁹ Lásd többek között: MILLARD 1980, 153–155; LIPINSKI 2000. Ez utóbbi szerző könyve 2. fejezetében részletesen tárgyalja Arám és a héberék ősatyjainak kapcsolatát a bibliai hagyomány alapján. Uo. 55–76.

⁴⁸⁰ BUBER 1982c.

⁴⁸¹ Buber így fogalmaz a vallást tévő izraelitával kapcsolatban: „If he were speaking merely for the people he would not need to 'report'. He does so because he is under an obligation to say: 'not merely Israel but also this very person here has come into the land – I as an individual feel and profess myself as one who has come into the land, and every time that I offer its first fruits I acknowledge that anew and declare it anew.'” Uo. 124.

egykor, a hazára talált nemzedék tagjai számára már valóság. JHWH ígérete beteljesedett a Kánaán földjére való megérkezéssel és az ott elkezdett új közösségi léttel. Most pedig ez a haza a babiloni fogás nemzedéke számára is újra elérhető távolságba került. Ezért is fontos, hogy a személyes hitvallás ehhez a kollektív tapasztalathoz tudjon kötődni, és ilyen módon térben és időben összekapcsolja az elmúlt és az eljövendő évszázadok embereinek tanúságtételeit. A hálából felajánlott első termés az otthon földjén kialakíthatott, merőben más minőségű életrend hozadéka. Egy ajándékba kapott haza ajándéka, JHWH gondviselésének jeleként. A szentíró tisztában van azzal, hogy az ember ezzel a felajánlásával csupán szimbolikus jelzést adhat Istennek; az adás és elfogadás ebben a kapcsolatban sohasem kerülhet mennyiségi és minőségi egyensúlyba.

A „tejjel és mézzel folyó föld” (ארץ זבת חלב ודבש) különös terminus technicus sok töprengésre ad okot.⁴⁸² Annak ellenére, hogy a bibliai narratívában ez a kifejezés a letelepült létformához kapcsolódik, és ennek minőségjelzőjévé lett, ez az erőteljes kép földidéli a nomád, pásztorodó életforma kissé idealizált, ám jellegzetes vonásait. Azt az állapotot tükrözi, amelyben az izraeliták mindennapjait „még” nem a terményeket előállító munkavégzés jellemezte. A produktivitás az állatok tenyésztésében és emellett bizonyos gyűjtögető munkákban nyilvánult meg, így a vadmező összegyűjtésében is.

Martin Buber az imént említett tanulmányában megjegyzi, hogy a földműves, ha életterét, termőföldjét jellemezné, bizonyára nem a tejet és a mézet említené, hanem így fogalmazna: íme, gabonával és szőlővel megáldott, fügefákkal és gránátalmafákkal gazdagon benőtt föld.⁴⁸³ A letelepült életforma alapvető szimbóluma a kenyér és a bor. Ahhoz, hogy ezek az ember asztalára kerülhessenek, a gondviselő Isten és az ember együttes munkájára van szükség, amint azt a 104. zsoltár 14–15. verse is kifejezésre juttatja: *„Füvet sarjasztasz az állatoknak, növényeket a földművelő embernek, hogy kenyeret termeljen a földből, és bort, amely felvidíti az ember szívét, és ragyogóbbá teszi arcát az olajnál, a kenyér pedig erősíti az ember szívét.”* Fölöttébb érdekes tehát, hogy a szentíró elképzelése szerint az ígért földje olyan otthon lesz, ahol az ember izzadságos munka és nagy erőfeszítés nélkül tud majd boldogulni. Minderre pedig azért lesz lehetősége, mert JHWH gondoskodik majd népe jólétéről, ahogyan ezt korábban, a vándorlás hosszú ideje alatt is tette. Ez a gondviselésbe vetett bizalom fűzi össze egymással a két életforma, a pásztorok és földművelők életének sajátosságait; az elvégzendő munkát és az ebben való kibontakozás lehetőségeit. Úgy tűnik, mintha a vándorlás időszakára jellemző fűj- és mannahullás élményei folytatódna a letelepedés után is; igaz, nem egészen ebben a formában.

Az első termés bemutatásához kapcsolódó hitvallás ennek a tapasztalatnak a megfogalmazása. Az otthon valójában nem a szűkösség, nem is a robotmunka világa, hanem az a tágas élettér, amely Izrael számára a kiteljesedés lehetőségeként, minőségi élettérként adatott. Erről így vall a zsoltáros: *„Tágas térre (מררחב) vitt ki engem, megmentett, mert gyönyörködik bennem.”* (Zsolt 18,20)

A hitvallás kezdő szavai: *„bolyongó arámi volt az őszám”* (26,5b) Izrael népének kezdeteire irányítják a figyelmet. Ábrahám és Jákób életsorsában látjuk ezt a vándorlétet megvalósulni – annak meggannyi fordulat eseményével, sikereivel és kudarcaival. M. Buber az arámi kötődést Jákób esetében is aláhúzza, hiszen Jákób a bibliai hagyomány szerint húsz évet szolgált Lábánnál, Háránban.⁴⁸⁴

A három héber szó: ארמי אבד אבי egymás mellé rendelése mint alliterációs eszköz egy szójátékhoz vezet, amely bizonyára a kötött szöveg memorizálását is segíthette. Az אבד particípium fordításának lehetőségei – ahogyan erre már röviden utaltam – meglehetősen nehézé teszik a jelentés pontos,

⁴⁸² A deuteronomista hagyomány gyakran használja ezt az állandósult szókapcsolatot (Deut 6,3, 11,9; 26,9.15; Ex 3,8.17; 13,5), amelyben a tejjel és mézzel mint a bőség szimbólumaival kap jelzöt Kánaán földje. Elképzelhető, hogy ez a kánaáni kultuszi nyelvhasználatban gyökerezik. Lásd UTZSCHNEIDER 2013, 124; STERN 1992.

⁴⁸³ BUBER 1982c, 125.

⁴⁸⁴ Uo. 126–127.

adekvát visszaadását. Annál is inkább, mivel az נָדַח ige gazdag jelentésmezéjébe a kóborol, bolyong, vándorol, veszendőbe megy, elveszik, eltűnik árnyalatok is mind beletartoznak.⁴⁸⁵

Gerard Janzen tanulmányában alaposan megvizsgálja az נָדַח kifejezés előfordulásait az Ószövetségben, és végül a fordításnál a „veszendő”, illetve az „éhhalál szélén álló” (ready to perish; starving) jelzők mellett teszi le a voksot.⁴⁸⁶ Jákób Egyiptomba való leköltözésének történetében találja meg a legközelebbi párhuzamot. Az éhínség fenyegetése – akárcsak Ábrahám esetében – jó okot ad a migrációra; ez azonban igen kockázatos vállalkozás. A kóborlás, vándorlás nem biztos, hogy eleve sikerrel végződik: Ábrahám és Jákób azonban a gondviselés szándékai nyomán célba ért.⁴⁸⁷

Ilyen értelemben mindazok, akik első zsengeiket, termésük legjavát kosárban vihetik föl JHWH házába, Ábrahám és Jákób nyomán, az Egyiptomból kivonulók és a pusztában vándorlók nyomán a célba érés fölötti örömet fejezik ki egy liturgikus aktus keretében. A vándorlót kockázatos vállalkozás; többé-kevésbé mindenki osztozik ebben a tapasztalatban. A bolyongás és szétszéledés, az elveszés és kóborlás élményei egyetemesek. Az a tény azonban, hogy van mit betakarítani, van mit megosztani és felajánlani, arra indítja a bibliai idők emberét, hogy érzékeny maradjon a szabadulásélményekre és a gondviselés ajándékaira. A haza, az otthon tehát az a teológiai célpont, amely az erejük határán lévők, az elkóboroltak számára már útközben, a kiszolgáltatottság állapotában megélhető reményt jelenti.

12. 1. 4. Még néhány további ószövetségi textus

Az Exodus és a pusztai vándorlás történeteinek „áthallásait” az előbbieken a Tóra hagyományán belül tekintettük át. A Pentateuchos könyvein kívül is számos szöveg utal vagy emlékeztet erre az alapeseményre, az áthallások, hivatkozások szinte behálózzák az egész Bibliát.⁴⁸⁸

A zsoltárok köréből majd a 78. tanítóköltéménnyel fogunk részletesen foglalkozni a 13. fejezetben, mint amely kiválóan reprezentálja a textusoknak ezt a jelentős csoportját. Mivel pedig korábban már foglalkoztunk a kivonulásemény és a pusztai vándorlás-motívum pozitív olvasatával, a pusztá idealizálásával a prófétai hagyományban (7. fejezet), ezért itt most csupán arra szorítkozom, hogy még néhány „emlékeztető szöveget” emeljek ki ebből a gazdag tárházból, mégpedig a prófétai iratok köréből.

A következőkben egy különleges textusra, Mik 6,1–5-re vetünk egy pillantást, majd pedig Ézsaiás könyvének 40–66. fejezeteit vizsgálom meg közelebbről az Exodus-motívum előfordulása szempontjából.

Mik 6,1–5 szerzője JHWH perbeszédét tárja a nép elé. Isten Izraelt szólítja: „*Én népem, mit vétettem ellened, mivel bántottalak? Felelj nekem! Hiszen fölhoztalak Egyiptom földjéről, kiváltottalak a szolgaság házából. Elküldtem Mózeszt, Áront és Mirjámot, hogy vezessenek. Én népem, emlékezz csak! Mit tervezett Bálák, Móáb királya, mit válaszolt neki Bálám, Beór fia, és mi történt Sittímtől Gilgálig? Akkor megismered az ÚR igaz tetteit!*” (6,3–5)

⁴⁸⁵ GESENIUS 1987–2013, 1: 2–3. Martin Buber így fordítja ezt a három szót: „An Aramaean gone astray was my father.” BUBER 1982c, 26.

⁴⁸⁶ JANZEN 1994, 359–375.

⁴⁸⁷ Janzen a pásztor és nyáj motívumával is összekapcsolta a kis történeti krédó elején elhangzó kijelentést. Ez 34 szövegében a hűtlen pásztorok miatt szétszéledő, az éhhalál szélére sodródó nyáj képe a veszendőbe menő, kiszolgáltatott Izraelt jeleníti meg. Ezt a teológiai összefüggést erősíti Ézs 27,13 is, amely ezt a prófétai üzenetet fogalmazza meg: „... visszajönnek, akik elvesztek (הַבְּרִידִים) az asszírok földjén, és akik szétszóródtak Egyiptom földjén.” Uo. 367–370.

⁴⁸⁸ Az Ószövetségben a bölcsességirodalmon kívül mind a történeti könyvekben, mind a prófétáknál, de a Zsoltárok könyvében is találkozhatunk az Exodus és a pusztai vándorlás egyes elemeinek földidézésével, interpretációjával, illetve a téma aktualizálásával. Mivel a téma óriási, és szétfeszíti ennek a dolgozatnak a kereteit, ezért itt csupán néhány fontos irodalomra hívom föl a figyelmet: ZAKOVITCH 1991; HENDEL 2001, 601–622; DAUBE 1963; BLENKINSOPP 1997; FOX 2014.

Ez a szöveg különös dinamikát jelenít meg. JHWH lelkipandozó attitűddel fordul Izrael felé; ő, aki a „sértett fél”, úgy beszél népéhez, mintha Izraelnek oka lenne bármit is számonkérni tőle, vagy neheztelni rá valamiért. Egészen zavarba ejtő, ahogyan megfordulnak a szerepkörök: mintha e perbeszéd alatt nem Izraelnek, hanem JHWH-nak kellene önmagát védelmeznie népe vádjai ellen.⁴⁸⁹ Ebben a tulajdonképpeni védőbeszédben Isten saját szabadító tetteire, valamint Mózesnek és testvéreinek adott vezetői megbízására hivatkozik. A Bálám-történetet is feleleveníti a szentíró, mint amely JHWH igaz tetteinek sorába tartozik. Ha ő ennyi mindent tett népéért, akkor Izrael miért nem ismeri el őt mindezért? Ez az emlékeztető szöveg a közös történet kezdeteit villantja föl: szót emel a feledés és a kapcsolat felmondása ellen.

Deutero-Ézsaiásnál és az Ézsaiás-könyv harmadik egységének prófétai üzenetében a hazatérés örömhírét az Exodus-hagyományból és a pusztai vándorlás elbeszéléséből vett, már rögzült képekkel támogatja meg a bibliai szerző. Ilyen módon a múlt emlékeztetést és a kilátásba helyezett új jövőt a szabadulás témája fogja össze.⁴⁹⁰ Az Exodus így eszkatologikus távlatot nyer; minden elnyomó hatalom, legyen az Egyiptom vagy éppen Babilon, ítélet alatt áll, és végül elbukik (lásd Ézs 43,3; 47; 49,17,25–26), Isten népének viszont egy egészen új kezdetben lehet része.

Különösen érdekes, hogy Deutero-Ézsaiás üzenete a fogságból hazatérők számára egybekapcsolja a teremtő és szabadító Isten tetteit.⁴⁹¹ Így láttatja meg, hogy JHWH-nek az általa létrehívott világmindenség feletti uralma, valamint népe iránti elköteleződése egyáltalán nem tekinthető egymástól távol álló, elszigetelt teológiai alaptémáknak: *„Te szárítottad ki a tengert, a nagy mélység vizeit, te készítettél utat a tenger fenekén, hogy átkelhessenek rajta a megváltottak!”* (Ézs 51,10)⁴⁹²

Az előbbi szöveg koncepciójához sokban hasonlít Ézs 43,16–21: *„Ezt mondja az ÚR, aki utat készített a tengeren, ösvényt a hatalmas vizen át, aki hagyta, hogy kivonuljanak a harci kocsik és lovak, a hadsereg és a harcosok, és most ott fekszenek, nem kelnek föl többé, elaludtak, elhamvadtak, mint a mécses: (...) Már készítem az utat a pusztában, a sivatagban folyókat fakasztok.”* Megfigyelhetjük, hogy Isten szuverén, teremtő szándéka nyilvánul meg népéért való gondoskodásában is. JHWH identitása mint „útkészítő” előbb a tengeren való átkelésnél, majd a pusztában nyilvánul meg Izrael népe számára. Nem véletlen, hogy ezt a motívumot választja üzenetének nyitányául az ismeretlen próféta Ézs 40,3–4-ben.⁴⁹³

A hazatérők számára a pusztán át vezető út az egykori nagy vándorlás újraátélése lesz: az első, JHWH nyomában megtett zarándokút emlékezte erőt ad az útnak induláshoz Babilon földjéről. A két történet, a két esemény átfedésben van egymással: a távoli múlt alapélménye jelen idejűvé válik a hazatérők nemzedéke számára és a nyomukban minden következő generáció számára is.⁴⁹⁴

Deutero-Ézsaiás motiváló erejű, kortársait „amimáló” üzenetében JHWH az, aki utat készít a kópár vidéken, amely elválasztja Izraelt otthonától, és ő az, aki hazavezeti népét minden pusztai meg-

⁴⁸⁹ Lásd SCHMIDT 2004, 200: „Jahwe ist nicht der Anklager (...) sondern er ruft die Gegenpartei – feierlich wie auch im V. 5 (vgl. V. 2) als ‚mein Volk‘ angedet – zur offiziellen Anklage gegen sich auf und fragt verwundert nach der Ursache der Vorwürfe gegen sich.” Schmidt Mikeás gondolatmenetét Jer 2,59.29–32 szövegegyesével is párhuzamba állítja.

⁴⁹⁰ Lásd erről a témáról többek között: ANDERSON 1965; WATTS 2004.

⁴⁹¹ A teremtéstéma megjelenéséről a prófétai hagyományban – pl. Deutero-Ézsaiásnál – lásd többek között: ZOBEL 1992; HAAG 1976; STREIBERT 1993.

⁴⁹² Lásd OSWALT 1998, 342–343.

⁴⁹³ Lásd SHALOM 2012, 217–218.

⁴⁹⁴ Az Ószövetség számomra egyik legnagyszerűbb narratív „vívmánya” ez az „élménysűrítés”. Mind az Exodus-elbeszélés, mind pedig a fogságból való hazatérés narratív emlékezte egymásból értelmezhető, egymás által kapja teológiai mélységét. Az Exodus-emlékeztet a fogság alapélményében részesülő közösség „konstruálja” a maga számára, hogy a hazatérés paradigmájává lehessen. Ugyanakkor az Exodus-esemény múltba vesző történeti gyökerei, emléknymai és az egykori csodaesemény föllevenítése teszi értelmezhetővé a fogságból hazatérők nemzedéke számára az új helyzetet és annak kihívásait.

próbáltatáson keresztül: „Meváltotta az ÚR szolgáját, Jákóbot! Nem szomjaznak, amíg a pusztán át vezeti őket. A kősziklából vizet fakaszt nekik, megnyitja a kősziklát, és víz ömlik belőle.” (Ézs 48,20–21) A próféta előszeretettel nyúl a kietlen pusztában fakadó forrás motívumához: ez is egy élő metafora, amely a teremtő és gondviselő Isten tetteit sűríti össze egyetlen, erőteljes képbe.

Deutero-Ézsaiás szövegeiben a vízszimbolika kettős tartalmú és „előjelű”: egyrészt jelzi a fenyegető áradatot, az életveszélyt, másrészt pedig az éltető forrást, a gondviselés ajándékát. Ézs 43,2-ben megfogalmazódik az a bizonyosság, amely az egykori nagy megmenekülés tapasztalatára épül: „Ha vizen kelsz át, én veled vagyok, és ha folyókon, azok nem sodornak el.” Ugyanebben a fejezetben találkozhatunk a másik tartalommal is: „Mert vizet fakasztok a pusztában, és folyókat a sivatagban, hogy inni adjak választott népemnek, a népnek, amelyet magamnak formáltam, hogy hirdesse dicséretemet.” (Ézs 43,20–21)

Deutero-Ézsaiás prófétai üzenetében föleleveníti a nagy történetet, hogy kortársai belekapaszkodhassanak abba a reménységbe, amely JHWH múltban végbevitt csodálatos tetteire épít. Ahogyan Isten egykor meghallotta a fogságban élők kiáltását, úgy most is figyel népe szavára: az Exodus újra megtörténik majd. A próféta megerősítő szavai mögött ott húzódik az a bizonyosság is, hogy JHWH minden földi hatalomnál nagyobb ÚR – ő az egyetlen Isten; a népek istenei csupán bálványok (Ézs 46). E polemikus élű kijelentései által elősegíti kortársai elszakadását eddigi – ideiglenes – környezetükből.⁴⁹⁵

Ézsaiás könyvének utolsó egységében is találkozunk az Exodus és a vándorlás emlékezetével: „De visszaemlékezett népe a régi időkre, Mózesre: Hol van, aki a tengerből kihozta nyájának pásztorát? Hol van, aki belé öntötte szent lelkét? Hol van, aki dicső karjával megragadta Mózes jobb kezét? Kettéhasította előttük a vizet, örök nevet szerezve magának. Átvezette őket a mélységes vizeken, mint egy lovat a pusztán, még csak meg sem botlottak.” (Ézs 63,11–13) Izrael a régi idők történéseinek felidézésével találhatja meg identitását.⁴⁹⁶ Ebben a narratív emlékezettréningben minden emléknym a fő kérdésre irányítja a figyelmet. Ez a kérdés ebben a rövid szövegben háromszor is elénk kerül: „Hol van (Isten)?”

A fogságból hazatértek számára a helyreállított, újrastrukturált közösségi lét körében is aktuális marad a teológiai kijelentés és reflexió a szabadító és népét ki-, el- és hazavezető Istenről: „Nem követ vagy angyal, hanem ő maga szabadította meg őket: szeretével és könyörületével ő váltotta meg őket. Felkarolta és hordozta őket ősidőktől fogva.” (63,9) Nem csupán vigasztalásul, hanem pareinézisként, figyelmeztetésként is szolgál ez a szöveg: a „hol van Isten?” kérdésre mindenkinek magának kell megtalálni a választ, újra és újra. A válasz pedig – érdekes módon – magában hordozza annak esélyét is, hogy a kivonulás és vándorlás ősi alapélménye a személyes síkon újra meg újra átélhetővé válik.

12. 1. 5. A kivonulás és vándorlás motívumai az Újszövetségben

Az Exodus és a pusztai vándorlás motívuma gazdagon reprezentált az Újszövetségben is. Úgy is fogalmazhatunk, hogy ha történetesen kivonnánk ezt a két témakört az újtestamentumi hagyományokból, valójában nem is létezne újszövetségi teológia. Itt most nem áll módomban sorra venni azt a számos utalást, áthallást, amely az evangéliumokban, az Apostolok cselekedeteiben, a levelekben és a Jelenések könyvében megjelenik, hiszen ez szétfeszítené e dolgozat kereteit. A témát ugyanakkor már sokan kutatták, komoly irodalom áll rendelkezésre, így csak a legfontosabb csomópontokat foglalom össze.⁴⁹⁷

Az, ahogyan Deutero-Ézsaiás prófétai kijelentéseiben fölveszi és továbbgondolja az Exodus és a pusztai vándorlás témáit, nagyban segít megérteni azt is, hogy miként használják és alkalmazzák az

⁴⁹⁵ Lásd ALBANI 2003.

⁴⁹⁶ Lásd ZAPFF 2006, 408–410.

⁴⁹⁷ Néhány, a témába vágó fontos és izgalmas irodalom: CHILDS 1974; ISBELL 2002; SMITH 1962; GOPPELT 1982.

Újszövetség szerzői az Exodus- és vándorlásparadigmát. Amint egykor a fogságban élt próféta újraértelmezte, aktualizálta ezt az alapeseményt, hasonlóképpen tesznek az Újtestamentum szentírói is.

Itt nem pusztán az „origópont” felidézéséről van szó, vagyis a történet egyfajta rituális újraéléséről; az Exodus és a pusztai vándorlás egyes mozzanatai *typosokká* válnak, amelyek pedig teológiai kijelentések alapjaivá, kiindulópontjaivá lesznek. A tipológikus értelmezések széles skáláját figyelhetjük meg az Újszövetség különböző karakterű, teológiai hangsúlyú hagyományában.⁴⁹⁸

Az evangélisták Jézus földi életének és szolgálatának elbeszélése során kisgyermekkorától kezdve megkeresztelkedésén, pusztai megkísértésén át, tanításának, csodatételeinek leírásán keresztül egészen az utolsó vacsora eseményéig, majd a kereszthalál drámájáig folyamatosan alkalmazzák az Exodus és a vándorlás egyes motívumait, mozzanatait, kiemelve azt, hogy a názáreti Jézusban Isten szabadítása valósul meg.

Máté evangéliumában például – a szerző nem titkolt szándéka szerint – az Egyiptomba menekülés és az onnan való hazatérés motívuma a názáreti Jézus életét Izrael népének sorsával kapcsolja össze.⁴⁹⁹ A Hegyi beszédből (Mt 5–8) egyértelműen kiderül, hogy Jézus az új Mózes, aki egy megújított Tórát hirdet egy megújított, immár Izrael keretein is túlnőtt közösség számára, amely identitásában szorosan kötődik a szabadulást átélő és a vándorút alatt közösségé kovácsolódott Izrael létéhez.

Az újszövetségi iratok krisztológiai kijelentéseiben is minduntalan visszhangzik az Exodus és a pusztai vándorlás tradícióinak egy-egy eleme: Jézus mint új Mózes vagy új Józsué, népének legitim vezetője; ő a próféta, a szolga, a pásztor, a győztes Úr, az elsőszülött/egyszülött, a páskabarány. Krisztus művét is szorosan hozzákapcsolják az Exodus és a vándorlás kérügmájához: a megváltás, a szövetség, az áldozat, az Isten országa mint örökség és eszkatológiai cél csak néhány fogalom a számos koncepció és téma közül, amelyeket ide sorolhatunk.

A názáreti Jézus evangéliuma nyomán megszülető új közösség önmagára úgy tekint, mint a kihívottak egyháza, „eklézsiája”. Az Exodus-paradigma alapján az őskeresztény gyülekezetek a megszabadított közösségeinek vallják magukat, akik úton vannak Isten országa felé – pusztaságokon, próbatételeken, üldöztetéseken át. A keresztség és az úrvacsora szentsége, amelyek ennek a tanítványi létnek a megerősítő jelei, szintén az Exodus és a vándorlás motívumelemeiből merítő rítusok.

Ebből a rövid összefoglalásból talán érzékelhetővé vált, hogy az egész újszövetségi hagyományt átjárják az Exodus és a pusztai vándorlás mozzanatait, motívumai. A szentírók kimeríthetetlen tárháznak tekintik az Ószövetség e két teológiai paradigmáját. Olykor csak sejtetik a kapcsolópontokat – áthallásokkal, indirekt utalásokkal –, máskor viszont egészen konkrét adaptációkkal, értelmezésekkel találkozhatunk.⁵⁰⁰ Ez a tematikus összekapcsolás a két szövetség, az Ó- és az Újtestamentum koncepcionális egységét hivatott méginkább megerősíteni.

⁴⁹⁸ Néhány példa: Mt 2,13–23 az Egyiptomba menekülés és az elsőszülöttek megölésének toposzát veszi föl, Jn 6,30–41 a manna témáját; a megkísértéstörténet a pusztai vándorlást idézi, Jézus megkeresztelésének elbeszélése utal a Násastengeri csodára, az utolsó vacsora epizódja és a passiótörténet pedig a 10. csapáshoz kötődő rendelkezéseket eleveníti föl. Az evangélisták Jézus életeseeményeinek, halálának és feltámadásának elbeszéléséhez paradigmaként tekintettek az Exodus- és pusztai vándorlás-narratívára és annak elemeire.

⁴⁹⁹ Lásd FRANCE 2007.

⁵⁰⁰ Egy-egy példa álljon itt mindkét esetre vonatkozóan: A Jelenések könyvében a 15. fejezetben olvashatunk a győztesek énekéről az üvegtenger mellett, amely egyértelmű utalás Ex 15-re. A konkrétabb tematikus összekapcsolásra jó példaként szolgál a Zsidókhoz írt levél, amelyben Mózes személyéről, küldetéséről is részletesen olvashatunk. Zsid 11,23–29 például Mózes életét és szolgálatát a hit példaképeinek sorába emeli.

12. 2. Vissza Egyiptomba?

12. 2. 1. A feledés és az emlékezés parancsa

Az Exodus-élmény narratív rögzítése Exodus könyvében egy egyenes vonalú, egyirányú folyamatot mutat. Egyiptomból ki kell vonulni, onnan el kell indulni, de oda már nem lehet visszatérni. Közben az első lépéseket teszi a pusztában, a szabadulás tapasztalata után, Izrael már tudja, hogy számára nincs visszaút a fogságba: JHWH megszabadított népeként többé már nem tartozik ahhoz a világhoz.

Mózes 2. könyvében egyirányú útvonalként látjuk magunk előtt ennek a szabadulásnak az ösvényét: a cél az, hogy Egyiptom földje minden útközben megszépült „komfortjával”, vonzerejével együtt a lehető legtávolabbra kerüljön, és az ott átélt tapasztalatokra végleg a feledés homálya boruljon. A szomjúság és éhezés miatti zúgolódásnak véget vet JHWH beavatkozása: Mózes vizet fakaszt a sziklából, majd mannaeső hullik – így megakadályozható, hogy Izrael népe engedjen Egyiptom csábításának.

Ez a különös kettősség: a feledés és az emlékezés feszültsége jellemzi az Exodus és a pusztában hazafelé tartó vándorlás narratíváinak dinamikáját. Amikor Izrael úton van „elfelé” Egyiptomból, nem szabad erre az országra emlékeznie. A vágyak, kívánságok, amelyek vissza-visszahúzzák, a húsfazekak idealizált álmképei tiltott ikonok, bálványképek, amelyektől el kell hogy forduljon (Ex 16,3; Num 11,4–5; 14,3–4). Különböző esetben minden marad a régiben, és mindenki végérvényesen ott marad a szolgaság házában. Kifelé menet Egyiptomból, távolodva a szolgaság földjétől tilos az emlékezés. Amikor viszont Izrael már hazatalált, onnantól viszont kötelező: az otthon földjén minden a múlt kontrasztjaként létezik és kap értelmet.⁵⁰¹

A szombatnap megünneplése, ám a hétköznapok közösségi történései, személyes életeseményei is a „rég világ” felidézését követelik: „Emlékezz arra, hogy szolga voltál Egyiptomban...” (Deut 5,15) Nincs más, előre mutató lehetőség Izrael számára, csupán a múlt kontrasztmemóriája. Egyiptom sötét hátterén válnak élessé az ígélet földjének teológiai kontúrjai. A „szolgaság háza” a fájdalmas múlt tapasztalata, amely tanulsággal szolgál minden későbbi nemzedék számára, miközben érzékenyíti a közösség tagjait a társadalmi felelősségvállalásra, erősítve a szenvedőkkel, elnyomottakkal való szolidaritást.

A Deuteronomium Tízparancsolat-verziójában a nyugalom napján mindenkire érvényes munkavégzés-tilalom indoklásaképpen az egyiptomi szolgaság és a szabadulás emlékezete idéződik föl: „Emlékezz arra, hogy szolga voltál Egyiptomban, de erős kézzel és kinyújtott karral kihozott onnan téged Istened, az ÚR. Ezért parancsolata meg neked Istened, az ÚR, hogy tartsd meg a nyugalom napját.” (Deut 5,15) A rendelkezés a család körébe tartozó szolgák, szolgálólányok, jövevények, de a haszonállatok számára is kötelezően előírja a pihenést.⁵⁰²

A Szövetség könyvében (Ex 21–24) helyet kapó rendelkezések sorában is feltűnik az egyiptomi szolgaság motívuma. Ex 22,20-ban ezt olvassuk: „Ne nyomorgasd a jövevényt (גֵר), és ne sanyargasd őt, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban.” A vers az erőszakos cselekedetek, visszaélések említése kapcsán hívja föl a figyelmet a kiszolgáltatottak, a társadalom marginalizáltjainak védelmére. Egy fejezettel később, nyomatékosításképpen, ismét előkerül ugyanez a téma az emberséges bánásmód összefüggésében: „Ne sanyargasd a jövevényt, hiszen ti ismeritek a jövevény életét, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban.” (23,9) A gondolat Leviticus „szentségtörvényében” is helyet kapott (Lev 19,33–34);

⁵⁰¹ Az Exodus emlékezetével kapcsolatban lásd LANGSTON 2006.

⁵⁰² Ex 20,8–11 a szombat megtartása kapcsán más indoklást hoz: a teremtés rendjére hivatkozik; ezen belül is arra a tényre, hogy Isten a hetedik napon megpihent és visszavonult minden munkájától. A két Tízparancsolat-verzió e parancsolat kifejtésében tér el egymástól a leginkább. A Deuteronomium szövege valószínűleg régebbi hagyományt őrzött meg, az Exodus-verzió koncepciója a papi hagyományhoz áll közel. Lásd CHILDS 1974, 390–402; DOZEMAN 2009, 469–472; ZENGER 1996, 59–60.

az instrukciók legrészletesebb kifejtésével azonban Deut 24,18–22-ben találkozhatunk: „*Ne forgasd ki jogaidból a jövevényt és az árvát, és ne vedd zálogba az özvegy ruháját! Emlékezz arra, hogy szolga voltál Egyiptomban, de kiváltott onnan téged Istened, az ÚR. Ezért parancsolom neked, hogy így cselekedj. Ha learatod gabonádat a mezőn, és otffelejtesz egy kévét a mezőn, ne menj vissza fölvenni! Legyen az a jövevényé, az árváé és az özvegyé: így megáldja majd Istened, az ÚR kezéd minden munkáját. Ha levered olajfádról a termést, utána már ne szedegess róla: legyen az a jövevényé, az árváé és az özvegyé! Ha leszüreteled szőlődet, utána azt már ne böngészd végig: legyen az a jövevényé, az árváé és az özvegyé. Emlékezz arra, hogy szolga voltál Egyiptomban! Ezért parancsolom neked, hogy így cselekedj.*”

Ez az emlékezetkultúra védelmezi Izraelt attól a veszélytől, amelyet a kánaáni szociokulturális környezet jelent számára; megakadályozza abban, hogy asszimilálódva végül elveszítse érzékenységét és elkötelezettségét egy alternatív társadalmi berendezkedés és értékrend iránt. Vagyis egy olyan közösségi életlehetőség iránt, amely JHWH törvényét és igazságát tekinti mérvadónak a társadalmi viszonyok és személyes kapcsolatok terén.

A bibliai Izraelt ez az emlékezéskultúra józanságra inti, hogy tudatosítsa magában: történelme kezdetén nem egy dicsőséges népalapító esemény, hanem egy száműzetés áll. Más népek nagy gondal megformált, hősi eredetmítoszaival ellentétben Izrael története nem mutat egy „klasszikus”, egyenes vonalú koncepciót egy kalandozás nyomán kiszemelt jó föld elfoglalásától az ország teljes jogú birtoklásáig és a nép megerősödéséig.

Ábrahám, az ősatya a „lech-lecha” (לך-לך – ’menj ki’) isteni parancsával indul el otthonából egy másik földre, amelyet az ígélet szerint JHWH majd utódainak szán. Amivel Ábrahám ezen az új földön „rendelkezik” majd, mindössze egy kis földdarab, amely családja temetkezési helyüül szolgál (Gen 23). Ábrahám utódai, leszármazottai valójában nem az ígélet földjén, az otthonukul szánt földön, hanem egy idegen országban, az egyiptomi száműzetésben kezdik el népként értelmezni magukat.

Izrael történetének origóját tehát egy mélypont jelöli, amelyről saját, hősies erejéből, de vezetőinek bátorsága révén sem mozdulhatna ki: a változás csakis szabadító Istene által következhet be. JHWH népe a gyengeségében, legyőzöttségének tapasztalatai által (Gen 32,23–32) és kiszámíthatatlan jövője által konstruálódik Izraellé, és lényegében mindent ajándékba kap: éppen emiatt „nem szabad országát sajátjának érzékelnie, ellenkezőleg, évről évre újból elő kell hívnia emlékezetéből, hogy országát csak isteni adományozásból, tehát csak hűbéri adományként, nem vitathatatlan tulajdonként bírja.”⁵⁰³

12. 2. 2. A legrosszabb, ami történhet

Egyiptom fenyegető árnyéka azonban mindvégig elkíséri Izraelt. Az elfogadott haza, ahol JHWH Tórája, a szolidaritás életszabálya van érvényben, éles kontrasztban áll azzal a hatalommal, amely öncélú, kizsákmányoló, embertelen. Egyiptom emlékének felidézése pedagógiai cézzattal történik: ez a birodalom mindazt megtestesíti, amely nem jó (טוב) Izrael számára, és amely szemben áll a teremtés rendjével. Az emlékezésben rejlik az a visszatartó erő, amely megvédheti JHWH népét, hogy visszahulljon a története kezdetét megelőző káosz állapotba.

A Deuteronomium 28. fejezetének szövege – a hettita vazallusi szerződések mintájára⁵⁰⁴ – a szövetségi megállapodás megkötését áldásokkal és átkokkal pecsételi le. Az áldások szűkszávú felsorolása után (28,1–14) az átokszankciók hosszú sorával találkozunk. Mintegy ötvennégy versen keresztül a legválogatottabb büntetéseket helyezi kilátásba a szerző, élénk színekben ecseteli a károkat és kínokat,

⁵⁰³ ROSENZWEIG 1990, 54; lásd még: BRUEGGEMANN 1977.

⁵⁰⁴A hettita vazallusi szerződések és a Deuteronomium szerkesztési elve közötti párhuzamokkal kapcsolatban lásd többek között: LUNDBOM 2013, 20; CROUCH 2014; BERMAN 2013; BRAULIK 1986, 6–8; CHRISTOPH 2008.

amelyek a JHWH akaratával szembeszegülőket fogják sújtani. A nyomorúságok, az inség, a katasztrófák, amelyek ebben a felsorolásban helyet kapnak, elrettentésül szolgálnak Izrael számára.⁵⁰⁵

A szövegegység egyre fokozódó átokszankciósorának végén egy érdekes megállapítást olvasunk: „Visszavisz téged az ÚR hajókon Egyiptomba azon az úton, amelyről azt mondtam neked, hogy nem látod meg többé.” (28,66) Az Egyiptomba való visszatéréssel történő fenyegetés meglehetősen különös – teljesen váratlan, előkészítetlen gondolat ebben a kontextusban. Mindenesetre igencsak érdekes, hogy az Ószövetség gazdag hagyományában találkozunk ezzel az opcióval is – arra az esetre, ha JHWH népe fölmondja a szövetségi viszonyt Istenével. A Szentírás tehát számon tartja a visszaút lehetőségét, amely mintegy büntetésként következik be Izrael számára.⁵⁰⁶

A visszatérés a megtérés kontraszteseménye. Lényegében „lenullázódik” a kapcsolat. A közös történet mintha így már nem is lenne realitás. A Szentíró ugyanebben a versben még hozzáteszi mindehhez a következőt: „Ott kínálgatjátok majd magatokat ellenségeiteknek rabszolgának és rabszolganőnek, de nem vesz meg majd titeket senki.” Egyiptom tehát – abban az esetben, ha JHWH visszaviszi oda népét – még a szolgaság létformáját sem biztosítja Izraelnek: életállapota még rosszabb, kilátástalább lesz a korábinál. Ez a visszarendeződés az Istennel való szövetségi létezés végét jelenti, és ebben a kapcsolati törésben Izrael kollektív felelősségét emeli ki ez a szövegegység. Ugyanakkor azonban a Deuteronomium tud arról, hogy e közösségi felelősség körében mindenekelőtt a nép vezetőire és cselekedeteikre kerül a nagyobb hangsúly. Ennek illusztrálásaképpen fontos, hogy ezen a ponton egy oldalpillantást vessünk egy másik textusra.

Az Egyiptommal való példálózás és fenyegetőzés itt, a Deuteronomiumban még egy helyen, a királytörvényben, Deut 17,16-ban is előkerül: a király, ha nem követi szolgálatában Isten akaratát, egész rábízott népét visszaránthatja magával újra a „kezdő körbe”, a szolgaság világába. Így hangzik az intelem: „Csak sok lovat ne tartson, és ne vigye vissza a népet Egyiptomba, hogy sok lovat szerezzen, mert megmondta Nektek az ÚR, hogy ne térjete vissza többé azon az úton.” A szöveg írója minden bizonnyal Salamon jól jövedelmező harci mén-üzletére gondolhatott (1Kir 10,28–29). A „béke királyához” nem méltó a harci szekerek és lovak „sokasítása”, és egyáltalán nem vet rá jó fényt a múlt veszélyes eseményének közvetett megidézése: itt a fáraó Izrael fiait üldöző seregére, harci szekereire gondolhatunk. A királytörvényben megfogalmazódó intelem a prófétai hagyomány erőteljes királykritikájához vagy legalábbis e témához való ambivalens hozzáállása felé vezet gondolatainkat.⁵⁰⁷

Az, hogy pontosan hogyan is képzele a szerző, miként vinné vissza a népet a király Egyiptomba, a szolgaság helyszínére, nem kis fejtörést okoz az exegétáknak. Csak annyi látszik valószínűnek, hogy a szentíró szemében a birodalommal folytatott, egyre intenzívebbé váló kereskedelmi, gazdasági kapcsolat túlonként veszélyes, és már-már függő viszonyt eredményezhet. Az uralkodó ezzel a politikával népe biztonságát, jólétét kockáztatja.⁵⁰⁸ A szerző tehát a veszélyes egyiptomi üzlettárs háta mögött felvillantotta a kollektív Egyiptom-emlékezetet. Izrael népe – ha csak meghallja ezt a szót: Egyiptom – önkéntelenül is alapító mondájára, létrejöttének eredetére gondol: az elnyomásból való kiszabadulás alapélményére. Így a Deuteronomium királyokra vonatkozó intelme előhívja az „ősi” emlékeket.⁵⁰⁹ Egyiptomba tehát nem lehet visszatérni: főleg nem „azon az úton”, vagyis visszafelé haladva az egykor a szabadulás felé vezető úton, vállalva az újbóli szolgaság kockázatát! Egyetlen – mégannyira tekinté-

⁵⁰⁵ Az átokmondással mint szankcióval kapcsolatban lásd NELSON 2002, 330–339.

⁵⁰⁶ Lásd BRAULIK 1992, 210; ROSE 1994, 544.

⁵⁰⁷ Lásd CRAIGIE 1976, 16–18.

⁵⁰⁸ BRAULIK 1986, 127–129; ROSE 1994, 79–81.

⁵⁰⁹ M. Rose szerint a királyok gyakorlata egy anti-Exodus-hoz hasonlítható; az Egyiptomból való szabadulás esemény gazdasági érdekeik nyomán visszájára fordul: „Die fundamentale Heilstat Gottes wird damit durch eine Unheilsaktivität der Könige in Frage gestellt.” ROSE 1994, 79.

lyes – királynak sincs engedélye, jogosultsága erre a lépésre; egyedül JHWH dönthet úgy, ha jónak látja, hogy visszaviszi – pontosabban visszatéríti (שוב) – népét a szolgaság házába.⁵¹⁰

Ezek után kanyarodjunk vissza még egy időre a Deuteronomium 28. fejezetéhez. Ott hagytuk abba, hogy Izrael JHWH-val szembeni hűtlensége miatt bekövetkezhet a legnagyobb büntetés: Isten népe egyszerűen ott találhatja magát újra a szolgaság földjén, és létállapota ezzel még rosszabb, még kilátástalanabb lesz a korábnál, az első szolgaságnál.

Tatár György esszékötetében szerepel egy írás, amely ezt a címet viseli: *Visszaúton Egyiptomba*.⁵¹¹ A szerző a hajókon való visszatérés gondolata kapcsán azt jegyzi meg, hogy milyen szembetűnő, hogy egyetlen kommentár sem tér ki erre a – véleménye szerint – korántsem elhanyagolható részletre. Vajon miért hangsúlyozza a szöveg a hajókat, a hajóutat? Miben áll a Deuteronomium ezen legkeményebb átokszankciójának lényege?

Tatár György jól megragadja a látszólag mellékesnek tűnő gondolat üzenetét: „Izrael népének pontosan az a bizonyos egyetlen út lett örökre megtiltva, amelyen hajdan kivonult a Szolgaság Házából. Semmilyen egyéb útvonalon nincsen megtiltva számára Egyiptom megközelítése, sem akkor, sem azóta. A »vissza-térés« volna az – méghozzá ugyanazon az úton –, ami maga után vonná a legszörnyűbb fenyegetést, tudniillik, hogy »akkor visszatérít téged az ÚR«. Az Exodus meg nem történtté tétele volna a szövetség megszűnése. A hajókra mint az isteni megtorlás eszközére történő utalás akár gúnynak is hallható: a visszaúton nem fog kettényílni előtted a tenger. Ezt az utat nem kísérik jelek és csodák. Éppen teljes hiányuk a jel. A hajó nem jel és nem csoda. Ha a világtörténelem a tenger kettényílásával vette kezdetét, akkor a szóban forgó hajók a világtörténelem kezdete elé visznek vissza.”⁵¹² A JHWH által végbevitt, csodákkal kísért, a tengeren száraz lábbal átvezető út ennek értelmében „levédett” útszakasz, megismételhetetlen történésekkel. Mindenki, aki csak Egyiptomba kívánczik, és útra kel, ettől a csodaösvénytől eltérő, „profán” utakat vehet csupán igénybe.

Deut 28,68 „átokszövegének” egyik kulcsszava a שׁוּב, amely visszatérést, visszafordulást jelent; átvitt értelemben pedig a JHWH-hoz való odafordulásra, megtérésre vonatkozó teológiai terminus technicus. A prófétai hagyomány központi teológiai kérdései, legfontosabb gondolatai e köré a fogalom köré szerveződnek.⁵¹³ Izraelt úgy ismerjük a prófétai iratokból, mint aki folyamatosan a megtérésre hívás címzettje, mivel szüntelenül elfeledi és elhagyja JHWH melletti helyét, egyoldalúan fölmondja a vele való szövetségi kapcsolatot. Azzal, hogy JHWH „visszatéríti” Izraelt Egyiptomba, lényegében eltéríti a megtérés, Istenhez való visszatérés lehetőségétől.⁵¹⁴

12. 2. 3. A próféták intelmei

Isten népe tehát választás előtt áll: vagy végleg elszakad gondolataiban és magatartásában Egyiptom földjétől és az őt oda kötő eszméktől, beidegződésektől, vagy pedig számolnia kell azzal, hogy újra kiszolgáltatottá válik, JHWH-val közös múltja pedig kitörlődik, szövetségi kapcsolata felszámolódik. Erre a nagy veszélyre figyelmeztetnek fáradhatatlanul Izrael prófétái. A következőkben két próféta: Hóseás és Jeremiás üzenetére koncentrálna vizsgáljuk meg az Egyiptomba való visszatérés motívumát.

Hóseás próféta hagyományában, amely északi tradíciót őrzött meg,⁵¹⁵ többször is előkerül az Egyiptomba való visszatérés témája. Már-már azt gondolhatjuk, hogy visszatérő refrénként használja könyvében ezt a motívumot. A könyv 8. fejezetében a bálványimádás és a kiüresedett kultusz kapcsán

⁵¹⁰ CRAIGIE 1976, 16–18.

⁵¹¹ TATÁR 2014, 45–57.

⁵¹² Uo. 47–48.

⁵¹³ GESENIUS 1987–2013, 6: 1327–1331.

⁵¹⁴ Lásd NELSON 2002, 338–339.

⁵¹⁵ Lásd MAYS 1969, 15; JEREMIAS 1983, 18; DEARMAN 2010, 3–8.

találkozunk ezzel a komoly fenyegetéssel: „*Nem feledkezik meg bűnükéről, megbünteti őket vétkeik miatt: vissza fognak térni Egyiptomba.*” (8,13b) A következő fejezetben pedig nyomatékosítva, kategorikus kijelentésként olvashatjuk: „*Nem lakhatnak az ÚR országában: Efraim visszatér Egyiptomba, Asszíriában pedig tisztátalant eszik.*” (9,3)

Egyiptom realitása egyértelműen büntetéskategória a próféta számára. Itt is arról van szó, mint Deut 28 átokszankcióiban: Izrael Istentől való elfordulása miatt gyakorlatilag kiesik az emlékezetkultúrából, és lényegében meg nem történtté válik a közös történet, JHWH és népének szövetségi kapcsolata pedig fölszámolódik. Ez a sötét jövőkép, amely a 9. fejezetben rajzolódik ki előttünk, Izraelt úgy mutatja be, mint aki elveszítette kapcsolatát a szentséggel, elszakadt a JHWH-nak szánt áldozati kultusztól, és nem fér többé hozzá. A próféta korának áldatlan viszonyait ecseteli: minden későbbi tragédia ennek az alapoknál elromlott szövetségi viszonyoknak tudható be. E gyökérvesztettségnek pedig egyenes következménye a pusztulás, a terméketlenség s a bujdosó életforma: „*Akik elmennek az elpusztult országból, azokat Egyiptom gyűjti össze, Memfisz temeti el.*” (9,6)⁵¹⁶

Hóseás könyvének teológiailag talán legkifinomultabb, legerőteljesebb szövegegysége a 11. fejezet, amelyben arról olvasunk, hogy JHWH megszerette és kihívta Egyiptomból a gyermek Izraelt, aki azonban minden törődés ellenére hűtlenné vált Istenéhez. Nem is csodálkozunk már, ha itt újra az ismerős gondolattal találkozunk: „*Vissza fog térni Egyiptomba, vagy Asszíria lesz a királya, mert nem akarnak megtérni.*” (11,5)

Egyiptom és Asszíria ugyanazt a lehangoló jövőperspektívát jelzi: egy idegen, erőszakos nagyhatalom elnyomását. A fenyegetés végén azonban mégis elhangzik a reményt keltő megállapítás: miután Isten szívét teljesen elfogta a szánalom, elhatározta, hogy nem dönti újra romlásba népét, hanem hazahívja: „*Remegve jönnek Egyiptomból, mint a madár, és az Asszírok földjéről, mint a galamb.*” (11,11)

Azért, hogy az Egyiptom-téma mindvégig eleven maradjon, és teljesen végigvonulhasson a könyvön, az utolsó fejezetekben még két igeverset olvasunk ebben a gondolatkörben. A 12,14-ben megfogalmazott kijelentés Jákób-Izrael élettörténetének vázlatos bemutatásába illeszkedik, és az Egyiptom földjén megsokasodott Jákób-utódok Mózes általi kivezetéséről beszél, kissé enigmatikus nyelvezettel: „... *próféta által hozta föl az ÚR Izraelt Egyiptomból, és próféta által őrizte meg.*”⁵¹⁷

Efraim/Izrael tehát ennek a gondviselő megőrzésnek részese Egyiptom óta. Most azonban, egy másik, ám Mózes nyomdokában járó próféta korában az a tét, hogy Izrael – saját akaratából – el akar-e veszni Isten számára, és ki akar-e lépni JHWH oltalmából? Hóseás reális veszélyt lát erre egy olyan társadalomban, amelyet a gazdasági fellendülés által gerjesztett materiális igények önző kielégítése, a társadalmi olló szétnyílása, a törvény és igazságosság JHWH által lefektetett rendjének figyelmen kívül hagyása és az istentisztelet formálissá válása jellemez.⁵¹⁸

Az utolsó, Egyiptomra utaló próféta-i intelem a könyvben így hangzik: „*De én, az ÚR vagyok a te Istened Egyiptom óta. Nem ismerhetsz rajtam kívül Istent, nincs más szabadító, csak én.*” (13,4; vö. 12,10) A próféta-i szó JHWH önkijelentését tolmácsolja, amelynek Izrael hitvallásává kell válnia. Az igeversben élénk kerülő „a te Istened” birtokos szerkezet a JHWH és népe közötti exkluzív kapcsolatra utal. JHWH Izraelhez való kötődése és elköteleződése tehát önmeghatározásának alapját képezi. Ennek a

⁵¹⁶ E kijelentés mögött talán felsejlik azok emlékezete is, akik az egyiptomi szolgaság idején váltak ennek az elnyomó hatalomnak az áldozatává.

⁵¹⁷ Hóseás azzal, hogy Mózeset egyértelműen prófétának nevezi, a deuteronomista koncepciójának (Deut 18,15–16) előfutárává lesz. Hóseás számára a hagyomány legitím őrzői és tekintéllyel bíró magyarázói egyértelműen a próféták: véleménye szerint éppen ezért a „successio Mosaica” elvének kellene érvényesülnie saját korában is, de erre nem lát példát. Lásd JEREMIAS 1983, 157. Az Egyiptomból való kivezetés emlékezete, amelyet Hóseás 12,14-ben nyomatékosan kifejezésre juttat, éles kontrasztban áll a próféta korának kereskedelmi gyakorlatával. Érdekes, hogy a fejezet elején (12,2) arról olvasunk, hogy Izrael üzleti kapcsolat fűzi Egyiptomhoz: olajat szállít oda. MAYS 1969, 160–161.

⁵¹⁸ MAYS 1969, 3–5; DEARMAN 2010, 21–30.

kapcsolatnak kétségtelen bizonyítéka az Exodus-élmény: Izrael tudja, hogy JHWH az egyetlen, aki számára Szabadító és Megmentő lehet.

Az Ószövetség hagyományát tekintve valószínűleg ebben a szövegben kapcsolódik össze időben elsőként Isten önkijelentése és az első parancsolat.⁵¹⁹ A próféta azt hangsúlyozza, hogy Egyiptom óta valóságos ez a tudás, amelyet nem szabad veszni hagyni, elfelejteni, felülírni, sem divatosabbra cserélni vagy kilúgozni. Ellenkező esetben elkerülhetetlenné válik Izrael JHWH-val való közös történetének lezárulása.

Jeremiás próféta Hóseás után másfél évszázaddal később fölveszi ezt a szálát. Közvetlenül a babiloni fogság előtt egészen új hangsúlyokkal és új tartalommal bővülve válik aktuálissá az Egyiptommal kapcsolatos próféta-i intelem. 2,18-ban így hangzik Jeremiás fölöttébb ironikus megjegyzése: „*Most is miért járkálsz Egyiptomba, hogy a Nílus vizét igyad?*” Babilon fenyegető árnyékában, Júda vezetőinek körében elterjedt a nézet, hogy Egyiptom képes lesz e kis nép számára védelmet biztosítani Nebukadnecár seregeivel szemben. Ez az „Egyiptom-párt” igyekezett megnyugtatni a kedélyeket, Jeremiás azonban józanul felmérte a helyzetet: a déli birodalom nem fog segíteni, hiába reménykednek sokan ebben.⁵²⁰ Jeremiás kritikus értelmiségiként nem rejtette véka alá a véleményét, ezért aztán egyre népszerűtlenebbé vált kortársai körében, akik Babilon iránti lojalitással vádolták őt.⁵²¹

Egyiptom – Jeremiás számára – emblematikus fogalomként jelzi a JHWH intelmeitől való elfordulás attitűdjét, a drága áron megszerzett „olcsó vigasz” csapdáját, és az Istennel való bizalmi kapcsolat elárulását. Akik „Egyiptomba járkálnak”, azok valójában már kiszakadtak a JHWH-val fennálló szövetségből, és ezzel szakítottak az Exodus tapasztalatában gyökerező hitvallással is. A Nílus vize lehet, hogy ideig-óráig csilapíthatja szomjukat, de nem nyújthat hosszú távú megoldást azoknak, akik elhagyták Istent, a friss víz forrását (2,13).

A 42. fejezetben arról olvashatunk, hogy a próféta komoly intelmet intéz kortársaihoz, akik közül Babilónia ellenében sokan Egyiptomba vetik bizalmukat. Jeremiás JHWH üzenetét tolmácsolva azt hangsúlyozza, hogy akik úgy döntenek, hogy itthon maradnak, azoknak nem esik majd bántódásuk. Nem kell félniük Babilónia királyától, mert Isten megvédi majd őket (42,11–12).

Ám ez a garancia nem tűnik túl meggyőzőnek a honfitársak számára. A próféta-i üzenet így idézi az Egyiptom-pártiak vélekedését: „*Egyiptomba akarunk menni, ahol nem látunk harcot, és nem hallunk kürtszót, ahol van kenyér, nem éhezünk, ezért ott akarunk lakni!*” (42,14) Egészen közeli párhuzamot mutat ez a szöveg Izrael népének zúgolódásával a kivonulás és a pusztai vándorlás idején, amikor visszasírta az egyiptomi „rég, szép időköt”.

Jeremiás próféciája éles hangon – a visszarettentés szándékával – fogalmazza meg az elkerülhetetlen szankciót: „*... minden ember, aki Egyiptomba szándékozik menni, hogy ott lakjék, mint jövevény, fegyver, éhínség és dögvész miatt fog meghalni. Senki sem tud közülük elfutni vagy elmenekülni a veszedelem elől, amelyet én hozok rájuk.*” (42,17) Ez a kijelentés is jól illeszkedik abba a teológiai látásmódba, amely az egyiptomi tartózkodást és mindent, ami e földi hatalommal kapcsolatos, halálosnak, életellenesnek tekint.⁵²²

Jeremiás végül személyes életsorsával kell hogy kiábrázzolja az Egyiptomba való visszatérés tragikus témáját. A próféta nem önszántából indul el erre az útra: elhurcolják magukkal a Babilon betörése

⁵¹⁹ JEREMIAS 1983, 163.

⁵²⁰ Jeremiás és Egyiptom viszonyával kapcsolatban lásd GALVIN 2011, 118–163; HOLLADAY 1986; 1989; KOMORÓCZY 1992b.

⁵²¹ Lásd KOMORÓCZY 1992b.

⁵²² Egyiptom: az életellenes hatalom csábításával itt most JHWH kíméletlen ítélete áll kontrasztban. Lásd SCHREINER 1984, 227.

elől menekülők.⁵²³ A 43. fejezet számol be arról, hogy Jeremiás Bárukkal együtt Tahpanhészbe jutott, ám hiába prófétált továbbra is JHWH súlyos ítéletéről, senki sem hallgatott rá.

12. 2. 4. A szolgaságban élők imája

Végül még egy késői keletkezésű szöveget nézzünk meg közelebbről! Nehémiás könyvének 9. fejezetében egy közösségi bűnbánati imádságot találunk, amelyet a nép mond el JHWH-nak a lombsátor-ünnep liturgikus keretében, a szövetség megerősítésének aktusa előtt. Az imádság – témája szerint – valójában történeti visszatekintésnek is felfogható, a teremtéstől egészen az imádságot elmondók jelenéig veszi sorra az állomásokat Izrael történetében.⁵²⁴

A 17. versben ezt olvassuk: „Nem akartak engedelmessé válni, nem emlékeztek csodáidra, amelyeket velük tettél, hanem megmakacsolták magukat, és a fejükbe vették, hogy visszatérnek az egyiptomi szolgaságba.” A szerző kategorikusan fogalmaz, és itt is a יָשָׁב igét használja, amely terminus technicusként az Istenhez való megtérést jelöli általában. A kijelentés súlyát az adja, hogy pont az ellenkező irányú mozgást látjuk itt is: Izrael népe szabad akaratából döntött a szolgaságba való visszatérés mellett a JHWH-hoz való megtérés helyett.

A szentíró Neh 9,9–11-ben vázlatosan elbeszéli az „eredeti” Exodus-eseményt, majd az aranyborjú-történetet is, amely az Egyiptomba kívánczóság egyik meglehetősen plasztikus megnyilvánulása. A kortársak, akik bevonódnak ebbe a közösségi imádságba, jól tudják azonban, hogy az „egyiptomi szolgaság” kifejezés valójában a babiloni száműzetést és fogságot jelöli. Egyiptom mint a szolgaság paradigmája aktuálisan egybeesik Babilon földjével, ahonnan – csakúgy, mint a déli birodalomból – kizárólag JHWH szabadítása mentheti ki Izraelt.

Az imádság ennek a végbement „új” Exodus-eseménynek a hátterén most nem a szabadulás fölött érzett örömmel, hanem annak a félelemmel teli tapasztalatnak ad hangot, hogy a történések újra megismétlődnek.⁵²⁵ Neh 9,36–37 rezignált kijelentése mintha visszaidéznék az egyiptomi állapotokat: „És most mi szolgálunk vagyunk! Éppen azon a földön, amelyet őseinknek adtál, hogy élvezzék annak gyümölcsét és javait, azon vagyunk szolgálók. Termése azokat a királyokat gazdagítja, akiket fölénk helyeztél vétkeink miatt. Ők tetszésük szerint uralkodnak rajtunk és jószágainkon, mi pedig nagy nyomorúságban vagyunk!” Ez a két igevers visszarántja az imádkozókat a rideg realitás talajára: abban a helyzetben a perzsa birodalom fennhatósága alatt újra csak a fölfelé artikulálódó kiáltás marad Izrael számára. Az imádság azonban célhoz ér: ez valóságos történeti tapasztalat...

Az előbbiekből tehát kiderülhetett, hogy Egyiptomba van visszaút – ez az alternatíva mindig, újra és újra adott Izrael számára. Ugyanakkor azonban ez a visszaút, amely „hajókon”, kereskedelmi célokat szolgálva vagy hiú ábrándokat kergetve történik, felülírja az Exodus-élményt. Felülírja azt a csodákkal, jelekkel, istentapasztalatokkal kísért utat, amely Izrael emlékezetében a hit origója. Az Egyiptomba visszavezető út mindig csakis profán, hétköznapi lehet; kizárólag emberi módon és emberi eszközökkel valósul meg.

Ha Izrael visszatér vagy visszatérítetik Egyiptomba – legyen az földrajzi értelemben délnyugaton vagy északkeleten: Babilon földjén –, félő, hogy elvesz az Exodus emléknarratívája, és ezzel elvesz Izrael identitása is. Ezért fontos kijelenteni, újra és újra nyomatékosítani, hogy nem szabad, nem lehet visszafordulni a szolgaság földje felé. A vándorlás, a szüntelen úton lét egyedül legitim, helyes iránya mindig, újra és újra az Egyiptomtól való távolodás. Exodus könyvének üzenete értelmében Isten népének csakis egyetlen reális jövőképe, távlata van: a szabadság világa JHWH oldalán.

⁵²³ HOLLADAY 1989, 300–303.

⁵²⁴ Lásd BODA 1999.

⁵²⁵ Lásd BECKER 1990, 93; BLENKINSOPP 1988, 303–305.

13. „Nomád teológia” egy vándorzoltárban

13. 1. A 78. zsoltár és a hit elbeszélése

Amikor a bibliai ember elbeszél egy történetet, általában nem pusztán csak a mesélés kedvéért, örömeért teszi: ezzel másféle szándéka is lehet. Az ószövetségi hagyományban a történetek mindeneke-lőtt a hit továbbadásának alapvető „eszközei”: az az elsődleges funkciójuk, hogy mintákat adjanak a mindenkori hallgató, olvasó elé, motiválják őt a spirituális érzékenységre, valamint az Istenről és az életről való helyes tudás elsajátítására.

A bibliai elbeszéléseknek megvan az a különös tulajdonságuk, hogy hallgatásuk, olvasásuk köz-ben egyszeriben metaforákká válnak. Tömörítik, magukba sűrítik és ezzel „át is emelik” egy másik síkra a hitnek ezt a „tananyagát”. Ennek a sűrítésnek érdekes példái azok a narratívák, amelyek csupán néhány mondatban idézik föl, illetve tekintik át Izrael történetét a nagy eseményekre, JHWH történe-ti tetteire és ezekkel szemben Izrael erősen megkérdőjelezhető hozzáállásának visszatérő mintázataira koncentrálnak. E tömörített történetteológiák körében azt is megfigyelhetjük, hogy a történetmesélés olykor prédikációba vagy fohászokdába fordul át, könyörgő imádság formáját ölti magára.⁵²⁶

Ebben a 13. fejezetben most azt vizsgáljuk meg, hogy Izrael „vándor hitének” narratív tanúságté-teleiben hogyan kapcsolódik össze a költészet és az elbeszélés, és milyen szerepet kap e narratív aktus révén a spirituális tapasztalat.

A Zsoltárok könyvének imádságai lényegében a hit különféle artikulációi, megnyilvánulásai. Az imádkozók elsősorban spirituális tapasztalataikról, az istenkapcsolatuk számára kihívásokat jelentő élményekről, problémákról vallanak, mesélnek ezekben a szövegekben. Éppen emiatt nyugodtan beszélhetünk „narratív” zsoltárokról:⁵²⁷ a hit ereje és erőtlensége, az élet nagy témáinak teológiai reflexiója Isten és ember, illetve JHWH és Izrael kapcsolatának sokszínű narrációiban mutatkozik meg. Ez az „elbeszélő mód” a zsoltárok világában a kapcsolat dinamikáját: törekenységét, változékonyságát, fejlődését hivatott érzékeltetni. Ugyanakkor azonban azt is lehetővé teszi, hogy az elbeszéltek nyomán a mindenkori olvasó, hallgató tanulságokat vonhasson le a maga számára; végiggondolja a maga helyzetét, hitét, látásmódját is.

A 78. zsoltárban, Ászáf költeményében⁵²⁸ az „elbeszél hit” ószövetségi koncepciójának egy sajátos megjelenési formájával találkozunk. A zsoltár, amely a második leghosszabb a 119. után – érdekes módon – nem egy JHWH-t közvetlenül megszólító, hagyományos, bensőséges hangvétellű imádság, inkább egy kontemplatív költemény.⁵²⁹ Nem könnyű azonban a műfaj pontos lehatárolása és meghatározása. Mivel a zsoltár témája JHWH és Izrael közös története, emiatt a történeti zsoltárok körébe is beletartozik (Zsolt 105–106).⁵³⁰ A zsoltárban háromszor előforduló Tóra szó (5–11. v.) ugyanakkor

⁵²⁶ Ilyen liturgikus formába öntött, meglehetősen terjedelmes történetteológiák többek között Salamon templomszentelési imája (1Kir 8,22–61) és Nehémiás könyvében a lévíták által vezetett bűnvalló imádság (Neh 9,6–37). Lásd többek között: BRUEGGEMANN 2008; BECKING–PEELS 2007.

⁵²⁷ Lásd BRUEGGEMANN 1995; WESTERMANN 1977. Az egzisztenciális tapasztalatok mellett Izrael története is narratív módon reflektált jó néhány zsoltárban. Erről jó összefoglalást nyújt: KLEIN 2014. A történeti tapasztalatok lecsapódása a zsoltároknak sokat kutatott téma, ezzel kapcsolatban néhány további irodalomra hívom föl a figyelmet: SCHREINER 1990; WALLACE 2007. Érdekes ugyanakkor ennek a folyamatnak a „fordítottja” is, amikor zsoltárszövegek kapnak helyet a narratívákban, történeti beszámolóknak. Lásd ehhez: WATTS 1992.

⁵²⁸ Az Ászáfhoz kötődő zsoltárcsoport a 73–83. zsoltárt foglalja magába.

⁵²⁹ Lásd BRUEGGEMANN–BELLINGER 2014. A szerzők a 78. zsoltár karakterével kapcsolatban ezt írják: „Psalm 78 is a lengthy poetic narration of ancient Israel’s historical traditions. (...) The Psalm is a kind of poetic sermon based on history.” Uo. 340.

⁵³⁰ A történeti zsoltárokkal kapcsolatban Brueggemann így fogalmaz: „In discussing the ‘the recital of the historical Psalms’ we find ourselves in the interface between ‘what happened’ (history) on the one hand, and ‘what is remembered’

ezt a költeményt a Tóra-zsolttárokhoz is hozzákapcsolja (pl. Zsolt 1; 101; 119). JHWH dicső tetteinek felsorolása révén (4. v.) viszont jól illeszkedik a hálaadó és himnikus zsolttárok kategóriájába (pl. Zsolt 92; 95; 98; 136). Érdekes módon ebben a zsolttárban, egészen pontosan a 36. versben található a masszoréta számozás szerint az egész Zsolttárok könyvének közepe. Ez a szöveg Ászáf zsolttárai (73–83) között is pont középen helyezkedik el.⁵³¹

Megfigyelhetjük, hogy szerkesztés nyomán, hasonlóan a 105–106. zsolttárhoz, a 77. és 78. zsolttár is tematikus egységet alkot egymással.⁵³² A 77. Ászáf-zsolttár személyes hangvételű könyörgő imádság, amelyben az imádkozó földéli JHWH nagy tetteit, hogy vigasztalást és reményt merítsen azokból nyomorúsága idején: „Gondolkozom a régi napokon, a hajdani esztendőkön. (...) Emlékezem az ÚR tetteire, visszagondolok hajdani csodáira. (...) Te vagy az Isten, aki csodákat tettél, megismerttetted erődöt a népekkel.” (Zsolt 77,6.12.15)

Az imádkozó – látva jelenlegi, kilátástalannak tűnő helyzetét – a lényegre kérdez rá: „Vajon végleg eltaszít az ÚR, és kegyelmére többé nem számíthatok? Végképp elfogyott szeretete, érvénytelen lett ígérete nemzedékről nemzedékre? Elfelejtette kegyelmét az Isten, vagy elnyomta irgalmát a harag?” (77,8–10) Minden bizonnyal ezek a kérdések húzódnak meg a 78. zsolttár gondolatainak háttérében is, ám az Izrael közösségét tanító zsolttáros – a nagy történet bemutatásával és a tanulságok levonása után – mintha egyértelmű választ adna: nem fogyott el még Isten szeretete Izrael iránt!

A történetmesélés kiindulópontja a 78. zsolttárban – más ószövetségi textusokhoz hasonlóan – az Exodus-esemény sor. Ez – amint azt már többször megállapítottuk – Izrael történeti emlékezetének origója.⁵³³ Minden itt kezdődött, és innen indult el, ami Izrael istentapasztalata számára mérvadó. Ami Izrael számára a történeti kezdet, az önazonosság forrása, ami a nagy, közös kincs, az a szabadulás emlékezte: erről soha nem lehet hallgatni, sőt újra és újra el kell ismételnit. Deut 6,7-ben ezt olvassuk: „Ismételgesd azokat fiaid előtt, és beszélj azokról, akár a házában vagy, akár úton jársz, akár lefekszel, akár fölkelsz.”

Minden nemzedék felelőssége, hogy az utódok meghallják-e és megtudják-e tőlük, hogy ki is valójában JHWH, és mit tett ezért a népért. A kollektív síkon a tapasztalatok végső soron összeadódnak, egyetlen közös élménnyé válnak. Ugyanakkor azonban azzal, hogy megisméltődnek az újraelbeszélés által, mégis mindig újként, friss élményként hatnak a következő generációk számára. Ebben a megszólításban és az ebben rejlő felelősség által minden nemzedék közvetlen kapcsolatba kerülhet ezekkel az eseményekkel.⁵³⁴ Így végső soron egyidejűvé válnak egymással az atyák és a fiak, meg a fiak fiai – a mindenkori jelen generációi.

Az elbeszélés a feledés ellenszere. A narratív emlékezet az Istenbe vetett bizalom kibontakozásának forrása. Ez a zsolttár arra hív, hogy akinek ma elmesélik, aki ma elmeséli a történetet, abban növekedésnek induljon a JHWH-ba vetett hit. Ez a kontemplatív ének buzdítás az Isten iránti szövetségi hűségben való megmaradásra.

A zsolttár, miközben Isten tetteit sorolja el, nem hallgatja el az atyák nemzedékeinek hűtlenségét, engedetlenségét sem. A két oldal így erőteljes kontrasztot alkot egymással. A zsolttárszerző ebben a feszültségben tartja benne a mindenkori hallgatót, imádkozót. Az elődök hűtlensége maga is példázat-

and how it is said (rhetoric) in the other. Indeed 'what happened' turns out to be dependent upon and determined by how the happenedness is shaped in the speech practices of the remembering community.” BRUEGGEMANN 1991a, 13.

⁵³¹ HOSSFELD–ZENGER 2002, 438.

⁵³² Lásd GOULDER 1996, 107–108; COLE 2000, 63–76.

⁵³³ A zsolttárok könyvében egyébként tíz zsolttárt tartunk számon, amelyek JHWH tetteit, pártfogását, vezetését az Exodus és a pusztai vándorlás hagyományához kapcsolják és ebből kiindulva aktualizálják. Ezek a következők: Zsolt 66; 77; 78; 80; 81; 105; 106; 114; 135 és 136.

⁵³⁴ Ezt az összekapcsolódást erősíti a zsolttár liturgiai és homiletikai karaktere. Lásd többek között: GERSTENBERGER 2001, 92–93.

tá válik a jövő nemzedékek számára. Ez az a tanulság, amely itt és most egy teljesen más életre, kapcsolatra szólítja fel és motiválja Izraelt.

Izrael Istennel folyó történetének „misztériuma” egyrészt JHWH szakadatlan, üdvös munkálkodása, másrészt a nép szakadatlan elfordulása Istenétől. Nagyon közelít a zsoltár hangvétele, megfogalmazása, egész látásmódja a Deuteronomiumi történeti mű koncepciójához, amely Izrael Istennel megélt közös történetét ebben a kettősségben ragadja meg, és a fogságbavitel tapasztalata felől értelmezi azt. A bukás és pusztulás egyenes következménye a nép folyamatos szembeszegülésének, a megterésre adódó számtalan lehetőség elszalasztásának.⁵³⁵

Akárcsak a Deuteronomiumi történeti mű, ez a zsoltár is egy nagy narratív ívet fog át: a normatív kiindulóponttal, az Exodus-eseménnyel kezd, és Izrael történelmi vándorútját egészen a dávidi királyság létrejöttéig beszéli el. A szöveg ugyanakkor igazi „narratív teológia”: azaz nem pusztán elmeséli a történetet, hanem kommentálja és értelmezi is azt. A dráma, amelyet a zsoltáros az elbeszélésével felidéz, kétszereplős: JHWH és Izrael ambivalens, feszültséggel teli kapcsolatáról szól mintegy hatvan versen keresztül. A zsoltár legvégén, a 65–72. versek azonban egy pozitív végkicsengést adnak a költeménynek: a Sion hegyén épülő Szentélyről és Dávid uralkodásáról olvashatunk, aki tiszta szívű pásztora lesz népének. A babiloni fogság tapasztalata után az újrászerveződő Izrael közössége Dávid királyságában találta meg azt az orientációs pontot, amely történeti távlatot adhat számára.⁵³⁶ A nagy történet eseményei strukturálják ezt a tanító költeményt, amely az alábbi nagy egységekre bontható:

- 1–11: bevezetés
- 12–31: csodák a pusztában
- 32–41: a folytatódó elfordulás
- 42–53: kivezetés Egyiptomból
- 54–64: honfoglalás; JHWH ítélete a filiszteusok idejében
- 65–72: JHWH felszökkenése: Sion és Dávid kiválasztása

13. 2. „Narratív stratégiák” a 78. zsoltárban

A zsoltárszerző felidézi, újra elmeséli a nagy történetet. Szándékát már a felirat is jól jelzi: tanítani akarja a hallgatókat, a későbbi olvasókat. Itt egy, a Példabeszédek könyvéből jól ismert tanító beszéd, bölcsességmonológ áll előttünk, amely terjedelmes teológiai tanítást ad Isten cselekedeteiről Izrael történelmi tapasztalatai nyomán. A műfaj megjelölése: משכיל („maszkil”); ez a kifejezés „tanítókölteményként” fordítható.⁵³⁷ A fogalom utal azonban az értelem képességére és arra a tudásra is, amellyel a zsoltárszerző kétségtelenül rendelkezhetett. Több zsoltár is ugyanebbe a műfajba sorolható.⁵³⁸

⁵³⁵ Lásd KRAUS 1978, 703–704; GOULDER 1996, 112–113; HOSSFELD–ZENGER 2002, 438–439.

⁵³⁶ A zsoltár fogság utáni datálását ez indokolhatja; ám a kutatók véleményei megoszlanak ebben a kérdésben. Michael Goulder például kiáll a fogság előtti keletkezés mellett, és az északi tradícióhoz kapcsolja a zsoltárt, amelyet később délen, Jeruzsálemben dolgoztak át, Ezékiás király idejében. GOULDER 1996, 111–112. Hans-Joachim Kraus ugyanakkor a Krónikás-hagyomány kibontakozásának időszakára teszi a zsoltár keletkezését (KRAUS 1978, 704), mint amelyet már alapvetően befolyásolt a deuteronomista történelemszemlélet. Goulder pont fordítva gondolja: a zsoltár látásmódja – az Ázáf-közösség teológiája – hatott a deuteronomista iskolára. GOULDER 1996, 112. Ezzel a megközelítéssel a magam részéről nem tudok egyetérteni. A zsoltár datálásával kapcsolatban a különböző álláspontok részletes bemutatását lásd: HOSSFELD–ZENGER 2005, 285–294.

⁵³⁷ GESENIUS 1987–2013, 3: 747.

⁵³⁸ Lásd Zsolt 14,2; 32,1; 41,2; 42,1; 44,1; 45,1; 47,8; 52,1; 53,1; 54,1; 55,1; 74,1; 88,1; 89,1; 142,1. Érdekes módon a 74., a 88. és a 89. zsoltár bár feliratában jelzi, hogy משכיל, tartalmuk tekintetében mégsem mutatható ki olyan szoros kapcsolat a bölcsességi hagyománnyal, mint a 78. zsoltárban. Lásd COLE 2000, 63. A „tanítóköltemény” műfajára jó példákat találunk a bölcsességi irodalomban is: Péld 10,5.19; 14,35; 16,20; 17,2; 21,12; Jób 22,2.

A zsoltár első verse tehát egy bölcsességtanító tanítványaihoz intézett felhívása. A Példabeszédek mondásgyűjteményeit is ilyen felhívások strukturálják.⁵³⁹ Érdekes továbbá a közeli párhuzam e zsoltár kezdete és Deut 32,1–3 felütése között is.⁵⁴⁰ E „maszkil” műfajmegjelölésű zsoltárban a szerző narratív stratégiája abban nyilvánul meg, hogy az alaptörténetet didaktikus módon újrafogalmazza kortársai és az utókor számára; így mindenki – minden korban – személyesen vonhatja le a narratíva konklúzióit. Fontos, hogy tanulságul szolgáljon a történet és az arra adott reflexió is. Nem elég csak elbeszélni, be is kell fogadni az elmondottakat; a szerző szándéka a megérintés, az érintettség elősegítése a hallgatókban, olvasókban. Amikor a címzett befogadóvá válik, a narratíva eléri célját. Ugyanakkor azonban ez az elbeszélő zsoltár, Ászáf tanítókölteménye egy nyitott történetet jelez: hiszen a befogadók továbbviszik, tovább építik a folyamatot; újra elbeszélik a történetet, továbbadják a tanulságokat, és ez nemzedékről nemzedékre így megy majd.

A zsoltárszerző azt a célt tűzte ki maga elé, hogy a történelem eseményeiből konstruált példázattal (משל) megvilágítsa JHWH és Izrael kapcsolatának dinamikáját. Mindemellett az elbeszélte történetkoncepció háttérben meghúzódó „titkot” (חידה), rejtett összefüggést is igyekszik feltárni hallgatói számára.⁵⁴¹ Ehhez a feladatához a bölcsességi gondolkodás nyújt számára használható eszközt, „megfejtőkódot”.

A zsoltáros tulajdonképpen egy talányt, rejtvényt fejt meg énekében. Feladata az ósrégi titkok (חידות מניי־קדם) hirdetése (Zsolt 78,2). Ez a titokfejtésre vonatkozó megjegyzés itt, a zsoltár elején minden bizonnyal arra is szolgált, hogy a hallgatóság éber figyelme ne lankadjon el, és mindvégig izgottan várja a megoldást. Fölöttébb érdekes párhuzamot figyelhetünk meg e tekintetben a 49. zsoltárral: „Halljátok ezt, mind, ti népek, figyeljen a világ minden lakója. (...) Példázatra figyel fülem, hárfakísérettel adom elő talányomat.” (49,2.5) Ez a „titok” kifejezés azonban meglehetősen homályos: vajon milyen talányra, enigmatikus kijelentésre utal a szó? Ha tényleg titokról van szó, kérdés, hogy miért fogalmaz úgy a következő versekben a zsoltáros, hogy ezeket a titkokat „hallottuk és tudjuk, mert őseink elbeszélték nekünk” (78,3); és ezeket „nem titkoljuk el fiaink elől, elbeszéljük a következő nemzedéknek.” (78,4)? Vajon milyen titok az, amelyet már tudnak és ismernek az elődök, és amelyet ismerhetnek majd az utódok is?

A titok csak addig titok, amíg fel nem fedik, le nem rántják róla a leplet. Mi lehet itt a jelentése a titok szónak?⁵⁴² Minden bizonnyal magát a történelmi leckét mint elbeszélte példázatot lengi körül a titok levegője. Amíg a mindenkori hallgató és olvasó nem fejt föl a példabeszéd jelentésszárait, addig ez a kódolt üzenet megmarad a maga szöveg mögötti, szöveg alatti valóságában. Az elbeszélte hit és hitetlenség önmagában még nem ad segítséget a jelen nemzedék boldogulásához; ehhez a kapcsolat dinamikájának mélyebb rétegeibe kell betekinteni.

⁵³⁹ Ennek a felhívásnak a német nyelvű szakirodalomban létezik egy találó elnevezése: *Lehreröffnungsformel*. A Példabeszédek könyvében a következő igeversekben találunk ilyen felhívásformát: 1,2.8; 2,1–5; 3,1; 4,1–5.20–21; 5,1.7; 6,20; 7,1–2; 22,17; 23,19.26. Ezek közül a két legközelebbi párhuzam: Péld 4,20: „Fiam, figyelj szavaimra, hajtsd füledet mondásaimra!”; Péld 22,17: „Fordítsd ide füledet, hallgasd a bölcsék szavait, és figyeljen elméd tudományomra!” Érdekes módon Jób egyik „vigasztalója”, Elifáz is egészen hasonlóan fogalmaz: „Tanítalak téged, hallgass rám, mert amit tapasztaltam, azt beszélem el, amit bölcsék hirdettek, nem titkolva azt, ami atyáiktól való.” (Jób 15,17–18) Zsolt 50,7-ben is megtalálható ez a felhívásmotívum: „Hallgass, népem, most én beszélek! Izráel, most téged intelek!”

⁵⁴⁰ Deut 32,1–3: „Figyeljete, egek, hadd szóljak, a föld is hallja meg számnak mondásait! Esőként szitáljon tanításom, harmatként hulljon mondásom, mint permet a zsenge fűre, záporosó a pázsitra. Bizony az ÚR nevét hirdetem, magasztaljátok Istenünket!” Lásd HOSSFELD–ZENGER 2002, 445; GOULDER 1996, 108–109; SEYBOLD 2010, 172, 174; THIessen 2004. Otto Eissfeldt behatóan vizsgálta az Ászáf-zsoltár és Deut 32 irodalmi, teológiai kapcsolatát: EISSFELDT 1958.

⁵⁴¹ Lásd KRAUS 1978, 703.

⁵⁴² FÜGLISTER 1989.

Fölöttébb érdekes, hogy az evangélista Jézus tanítói karakterének bemutatásához felveszi és továbbfűzi ezt a hagyományszálát. Mt 13,35-ben ezt olvassuk: „Mindezt példázatokban mondta el Jézus a sokaságnak, és példázat nélkül semmit sem mondott nekik, hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által: »Példázatokra nyitom meg számat, és a világ kezdete óta rejtett dolgokat jelentek ki.«” Az LXX fordítására reflektáló evangélista a 78. zsoltár szerzőjét kimondottan prófétának tekinti, akinek beszéde beteljesedett.⁵⁴³ Az ősi titkok, a világ kezdete óta rejtett dolgok feltárulnak. Ennek megvalósulásához eszköz és út a példázat narratív „kódja”.

Látható, hogy ezt a példázatot a tanító is elődeitől örökölte, a hagyományozás láncolatában itt most ő a továbbadó. A zsoltárszerző egyrészt visszatekint az ősök nemzedékeire, akiktől a tanítás származik, másrészt a jövő nemzedéket is látja már, akik ha részeseivé válnak ennek a tudásnak, felnőttként majd továbbmesélik azt fiaiknak. Így egyszerre láttatja velünk nemzedékek hosszú sorát a régmúlttól saját korán túl tekintve, egészen a jövőendő távlatáig, a születendő ifjak fiaig (78,5b–6). Az ősrégi titkok tehát kihirdetésükre várnak a zsoltáros szerint. Mivel a kortársak nemzedéke is megismerhette – hallotta és tudhatta – azokat, éppen ezért nem lehet, nem szabad eltitkolni a fiak előtt sem. Érdekes megfigyelnünk, hogy ebben a néhány versben a szerző milyen gyakran említi az utódokat: 4. vers: fiak; jövő nemzedék; 5. vers: utódok; 6. vers: jövőendő nemzedék, születendő ifjak, fiak.

A jelen nemzedék ebben a narratív folyamatban azért képes a tanulásra, a bensővé tétel feladatára, mert az ősök elbeszéltek nekik, amit meg kell tudniuk. Most pedig ez a munka vár rájuk is: amiket hallottak és tudnak, továbbadják a jövőendő nemzedéknek. Arra a kérdésre, hogy tartalmilag mit is jelent ez pontosan, egyértelmű a válasz: JHWH tetteit, csodáit kell elbeszélni, amelyeket ő véghezvitt (78,4). A tananyag, a tudás, amely az életben való eligazodáshoz szükséges, ilyen módon maga is nomád karakterű lesz: vándorol egyik nemzedéktől az utána következőig, és aztán onnan is tovább. Ennek az úton lévő ismeretnek az időbeli dimenziója mellett a térbeli „kiterjedése” is izgalmas: a diaszpórák sokféle „szakadt” zsidósága is örizheti és továbbadhatja ezt a tudást, amely így egymástól távol élő közösségeket köt össze. E „nomád szövegek” mindazonáltal nem önmaguktól, önszántukból vándorolnak, hanem a bennük foglalt hitvallások, hittapasztatatok természete miatt, amelyek a népével úton lévő JHWH-ről beszélnek.

Egy alapvető és lényegi megállapítást tesz a zsoltáros a generációk egymást követő láncolatával kapcsolatban: az ősök nemzedéke a tanító költemény 8. verse szerint lázadó és állhatatlan szívű generáció volt; hűtlenné lettek JHWH-hoz. Ezt az utat a fiatalabbaknak nem szabad választaniuk; erről szól a történeti tapasztalatokból kibontakozó intelem.

A 78. zsoltár első hét verse a narratív hagyományozás folyamatát mutatja be számunkra, amely az 5b vers értelmében JHWH micvája, parancsa. Fölvonultatja előttünk az Ótestamentum teljes narratív eszköztárát. Már csak ebből a szempontból is különlegesnek tekinthetjük ezt a költeményt, nem pusztán csak a benne megfogalmazott költői kvalitású teológiai gondolatok miatt.

A zsoltáros sorra veszi azt az öt alapkategóriát, amellyel majdhogynem lefedi a bibliai elbeszélő műfajok egész skáláját. Ezek a következők: *tanítás* (תורה), *példázat* (משל), *elbeszélés* (ספר), *hirdetés* (נבע), *intelem* (עדות). Az első kifejezés 78,1-ben nem is lehetne más, mint a „tanítás”, vagyis héberül *tóra*. A sg. 1. suffixum azt jelzi, hogy ez a tóra itt most a tanítóhoz, a zsoltároshoz kötődik: az ő útmutatása, elmélyítésre szánt tanítása ez a költemény. A zsoltár 5. és 10. versében azonban már magának JHWH-nak a Tórájáról van szó.

Az Ószövetség régebbi hagyományában a szó gyűjtőfogalom: mindazt magába foglalja, ami útmutatásként adatott Izraelnek az eredetét megjelenítő elbeszélésektől, az Egyiptomból való szabadulás alapélményén és a pusztai eseményeken át a Sínain kinyilatkoztatott rendelkezéseikig, valamint a

⁵⁴³ Lásd MENKEN 2004, 66–67; SPINETOLI 1998, 403–404.

tejjel-mézzel folyó földre megérkezés előkészületéig. A Tóra műfaji értelemben is gyűjtőfogalom: nem redukálható le csupán törvénygyűjteményre, hiszen együtt alkotják narratív és legiszlatív karakterű szövegek.⁵⁴⁴

Ezt a tanítást, útmutatást (Mózes öt könyvét) aktualizálják a próféták, akik lényegében a Tóra kommentátorai. Ugyanakkor az időben inkább későbbi – fogság utáni – bölcsességi tradíció is a Tórára épít, bár lényegesen elvontabb módon közelíti meg azt: a Tórában a világ rendjének „alapképletét”, az ember boldogulásának, bölcsességének garanciáját ismerik föl. Érdekes módon itt, ezekben a későbbi hagyományrétegekben „demokratizálódik” a tóra kifejezése: úgy is használatos, mint a bölcseségtanító személyes útmutatása. Ebben az értelemben áll e zsoltár elején is.⁵⁴⁵

A második versben a *példázat* (למשל) szó szerepel, amely gyakori narratív műfaj az Ószövetségben. A narratíva tanító példázatként való megformálása a bölcsesség-hagyomány eszköztárába tartozó elbeszélő „stratégia”. A „másál” műfajba soroljuk be az ószövetségi tantörténeteket: Nátán példázata a szegény ember báránkjáról (2Sám 12,1–4) e műfaj egyik „klasszikus gyöngyszemének” számít. Ugyanakkor József, Ruth, Eszter, Jób és Jónás történetei is példázatok, amelyek Isten és ember kapcsolatát, az ember boldogulásának útját és élete értelmének keresését teológiai üzenetté formálják.⁵⁴⁶ A példázat irodalmi kategóriája: a képies beszéd a prófétai irodalomban is nagyon kedvelt. Az intelmekben, fenyegető jövendölésekben gyakran alkalmaznak példázatokot a próféták.⁵⁴⁷

Az Ószövetség tud arról, hogy egy személy (általában próféta) maga is lehet „másállá”. Ugyanakkor az is előfordul, hogy egy tragikus sorsú egyén, közösség, népcsoport válik intő (elrettentő) példává mások előtt. JHWH szenvedő szolgálója Ézs 52,13–53,12-ben ilyen példázat kortársai számára; de ilyenné lesz Izrael is abban az esetben, ha nem ragaszkodik teljes szívvel Istenéhez: „*Elborzadva, példálózva (למשל), maró gúnnyal fognak emlegetni azok a nemzetek, amelyekhez elhajt majd téged az ÚR.*” (Deut 28,37)⁵⁴⁸

Az evangéliumok narratív eszköztárában az egyik legjelentősebb kategória a példázat; a Názáreti Jézus példázatai mélyen az ószövetségi történetmesélés világában gyökereznek, a teológiai tanítás megértésének és elmélyítésének zseniális útját kínálják. A Talmud haggadikus szövegei között párhuzamok, átfedések akadnak az evangéliumok példázataival. Az evangéliumok tanúsága szerint végső soron Jézus maga válik Isten országának legfontosabb példázatává.⁵⁴⁹

⁵⁴⁴ Zenger a Tóra műfaji sokszínűségét két alapvető irodalmi formába sűríti bele: az elbeszélő és az előíró szövegek csoportjába. ZENGER 1996, 38–39. Lásd még: MANN 1988. E sokrétű, gazdag hagyományanyag, amint előttünk áll, mindazonáltal az egység komplex képét nyújtja. Frank Crüsemann találoan fogalmaz a Tóra egységességét tekintve: „Aus einem Nacheinander wird ein Miteinander des Nacheinanders, aus einem Gegeneinander ein Miteinander der Widersprüche.” CRÜSEMANN 1992, 381.

⁵⁴⁵ Lásd KRAUS 1978, 705.

⁵⁴⁶ Mindemellett példázatként foghatjuk föl a megszemélyesített bölcsességre vonatkozó teológiai koncepciót Péld 8-ban vagy a „derék asszony dicséretét” (Péld 31), valamint a Leviatán és a Behemót „természettudományos” leírását Jób könyvében (Jób 40,15–41,26). Rövidségük ellenére egyes magvas szólásmondásokat is már-már a példázatok között említhetünk, például: „*Jobb a tető sarkán lakni, mint zsémbes asszonnyal együtt a házban.*” (Péld 21,9); „*Az apák ettek egrest, és a fiak foga vásott bele.*” (Ez 18,2) A példázat témakörében lásd THOMA–WYSCHGOROD 1989; EISSFELDT 1913; CRAIN 2010; CRAIG 2013.

⁵⁴⁷ A prófétai példázatok szinte átszövik Ezékiel könyvét, és egészen sajátos irodalmi anyagot alkotnak. Példaként említhetjük a rozsdás fazék példázatát (Ez 24,3–14), a saskeselyűről meg a szőlőtőkéről szóló képes beszédet (Ez 17), valamint a két parázna asszony: Oholá és Oholibá történetét (Ez 23).

⁵⁴⁸ A „példázattá válás” a témája e további szövegeknek is: 1Kir 9,7; 2Krón 7,20; Jób 17,6; Zsolt 49,5; 69,12; Jóel 2,17. Érdekes módon Izrael első királya maga is példázattá vált, akit ez a szólásmondás örökített meg: „*Hát már Saul is a próféták között van?*” (1Sám 10,11)

⁵⁴⁹ McFague a metaforikus teológiáról írt könyvében Jézust „parabolikus egyéniségnek” nevezi. Jézus munkája alapvető ahhoz, hogy megértsük Istent: ő mondja el nekünk Istent azzal, hogy megmutatja őt a cselekedetei által. „Jesus as parable reorders and upsets our familiar, conventional understandings of God by means of the unfamiliar, unconventional pattern

Ugyanebben a 2. versben találkozunk egy másik, egészen különös fogalommal is, amelyet itt leginkább a *meghirdetés* kifejezéssel lehet visszaadni. A héber ige: *נבע* (itt *Hi impf coh* alakban áll) jelentéstartalmában a 'kiönt', 'kifakad', 'kiáraszt' szóárnyalatok találhatóak meg (pl. Péld 1,23; 18,4).⁵⁵⁰ Ebben a versben az elbeszélő műfaj egyik speciális formájaként értelmezhetjük ezt az igét, amely a közlés egy sajátos módjára mutat rá: konkrétan a titkok „kiöntését”, feltárását, kihirdetését, proklamálását jelenti. A kifejezést, mint látjuk, elsősorban a bölcsességi gondolkodás használja. A bölcsesség tanítója, úgy tűnik, a hit továbbadását a tudás kiadásának folyamataként értelmezi.

A harmadik versben találkozunk az egyik legalapvetőbb narratív műfajjal, az *elbeszéléssel*. *אפרס* kifejezés a 'számba vesz', 'számon tart' jelentéstartalmat is magába foglalja; a *Piél* participium alak: *מספר* konkrétan számot jelent. A „könyv”, „irat” szava az alagyökből képzett főnév, amelyet talán legpontosabban úgy adhatunk vissza, mint „számon tartott ismeret”.⁵⁵¹ Az elmondás „aktusában” tehát a történések tudatos számba vételére kerül sor. Ehhez pedig az emlékezés munkája szükséges, mert csak a „múlt jelenthet jövőt”, pontosabban: a múlttal való számolás és nem leszámolás. Izrael mint elbeszélő közösség tudatában van annak, hogy a nemzedékek egymásutánjában az összekötő kapocs a hagyomány megőrzése és továbbadása, amely nem más, mint elbeszélés, történetmesélés. Ilyen módon a fölelevenített eseménysor nem csupán tények felsorakoztatása, egy vázlatos eseménytár Izrael vándorlásának és néppé válásának idejéből, hanem sokkal inkább JHWH és Izrael szövetségi kapcsolatát bemutató, metaforikussá „sűrített” emlékezés.⁵⁵²

Ebben a költői módon megformált szövegben a szerző számol a hallgatóság már meglévő ismereteivel, ugyanakkor a tudásszomjával, érdeklődésével is. Az elbeszélés mint a tudatos számba vétel mozzanata a zsoltár elején egymás után háromszor kerül elénk: a 3., 4. és a 6. versben. Az elbeszélés feladata a 3. versben először az ősökkel kapcsolódik össze: ők azok, akik „nekünk” továbbadták ezt az ismeretet. A 4. versben már a „mi”-hez kötődik mindez: nekünk kell beszélnünk az utánunk következő nemzedéknek. A 6. versben ugyanakkor már a jövő generáció kapja ugyanezt a feladatot: ők lesznek a soron, mint aktív közreműködők az elbeszélés láncolatában. Ami tehát ebben a folyamatban mindvégig elbeszélésre vár, és minden nemzedék számára elengedhetetlen tudást jelent, az a zsoltáros szerint JHWH dicső, nagy tetteinek emlékezete.

Általánosan elfogadott vélemény, hogy a szerző itt, a 78. zsoltár elején valószínűleg Zsolt 44,2-t idézi, illetve építi bele saját mondanivalójába: „*Isten, saját fülünkkel hallottuk, elbeszélték nekünk apáink, mit vittél véghez napjaikban, a régi időkben.*”⁵⁵³ Azt látjuk, hogy az elbeszélés teret és időt fog át. Ebben a 78. zsoltárban a térbeli struktúra Egyiptomtól a Sínain, a pusztai vándorlason át a honfoglalás, letelepedés eseményén keresztül Silón át vezet a Sionig, Dávid uralmáig. Az idő dimenziója pedig az atyáktól, a vándorlás második nemzedékén: a fiak generációján át vezet az „unokáig” és a késői utódokig.

A zsoltár 5. versében szerepel még egy különös kifejezés, az *intelem* (*עדה*). Itt, ebben a zsoltárban valószínűleg a tapasztalatokból leszűrt tanulságok, belátások megfogalmazását jelentheti, a következő nemzedéknek adott jótanácsokat (vö. Zsolt 78,56).⁵⁵⁴ Lényegében az egész tanítóköltemény egy terjedelmes intelem, amelynek két fókuszpontja a történelmi példán keresztül bemutatott tévút és a vele

he introduces.” MACFAGUE 1982, 50. McFague arról is beszél, hogy az ortodox krisztológia felülről lefelé irányul (lásd János evangéliumának „inkarnációtana”), vagyis a személytől a művéig. Az a megközelítés viszont, amely Jézusra úgy tekint, mint Isten példázatára, inkább alulról kezd: Jézus történetétől, cselekedeteitől indul el, és indirekt módon jut el a személyhez. Ez a szinoptikus hagyományra jellemző út. Uo. 49.

⁵⁵⁰ GESENIUS 1987–2013, 4: 776.

⁵⁵¹ CONRAD 1986, 910–921.

⁵⁵² Lásd HOSSFELD–ZENGER 2002, 438.

⁵⁵³ Uo. 439. A hallás motívuma a 78. zsoltárban már rögtön az első versben megjelenik.

⁵⁵⁴ GESENIUS 1987–2013, 4: 924–925.

szemben megfogalmazott alternatív lehetőség.⁵⁵⁵ Az intellektus rokon kifejezés magával a Tórával, és annak konkrét tartalmához kötődik. Exodus és Numeri könyveiben érdekes módon a „bizonyosság ládája” (ארון העדות) kifejezésben találkozunk vele (Ex 25,21–22; 26,34; Num 4,5; 7,89), a Deuteronomiumban ugyanakkor együtt szerepel a rendelkezés és előírás szavával (4,45; 6,20).⁵⁵⁶

Ezek a narratív műfaji kategóriák más-más módon, de lényegében mind az emberi tapasztalatok, megélt események reflexióit tárják elénk. Az Ószövetség sajátos teológiai hangsúlyai – mint például az emlékezet, a hűség vagy a közösség boldogulása – a hit elbeszélésének különböző lehetőségeit nyújtják. A 78. zsolttár elején, az 1–11. versekben ezt a narratív folyamatot, a hittapasztalatok továbbadását látjuk. Az elődök felelőssége az utódokért, az emlékezet ébren tartása a jövődől: talán így foglalható össze a zsolttáros sajátos hangszíne buzdítása. Ez az a narratív stratégia, amely által a szentíró a JHWH-hoz való hűség elengedhetetlen teológiai „tudásbázisát” hozzáférhetővé teszi hallgatói, olvasói számára.

A zsolttár 3. versében a szerző lényegében a tanulás sematikus folyamatát tárja elénk. Amit „hallottunk és tudunk” (שמענו ונדעם), elbeszéljük: itt tehát arról van szó, hogy a megértés feltétele a meghallás. A Tóra bensővé tételének útja ez, amely a szövetségi létben megmaradás esélyét jelenti. Először meg kell hallani az üzenetet, azután a befogadás révén megérteni – vagyis tudássá szintetizálni, megérlelni. Amikor pedig ez megtörténik, készen áll a helyzet arra, hogy a következő nemzedék is részesülhessen ebből a tudásból. Ez a kétlépcsős folyamat képezi a bölcsességiskolákban megszerzhető műveltség alapját is. Nem csodálkozhatunk azon, hogy a bölcsességtanító zsolttáros ebben a kontemplatív költeményében erre a szüntelen feladatra hívja föl a figyelmet.

A 6. vers még egyszer nyomatékosítja a tudás fontosságát: „Tudja meg ezt a jövő nemzedék, a születendő ifjak.” A tudással (ידע) szemben, a másik oldalon ott áll a feledés (שכח). Ez a legnagyobb veszélyforrás, amely Izrael és JHWH kapcsolatát fenyegeti. Ezzel a teológiai kulcsszóval a zsolttáros a jövő nemzedék felé fordul: az ősök és saját kortársai vétkes amnéziája folytán érte Izraelt az a sok-sok fájdalmas tapasztalat, amelyről majd részletesen is olvashatunk a zsolttárban. A fiak jövője itt a kérdés. Értük és miattuk fogalmaz így: „... ne felejtsek el Isten nagy tetteit, és tartsák meg parancsolatait.”

A 7. vers a megelőzésre fókuszál: a következő nemzedéket meg kell védeni a feledés kísértésétől. A 11. vers azonban visszatekint az elsőkre, a „dacos és lázadó” Exodus-nemzedék feledékenységre, és tényként számol be arról, hogy az elődök „elfelejtették nagy tetteit, csodáit, amelyeket látniuk engedett”.⁵⁵⁷ A feledés az, amely meggátolja a tudás „vándorlását”, és így lehetetlenné teszi a következő generációk életének kiteljesedését a JHWH-ba vetett hit útján.

A zsolttárszerző azt hangsúlyozza, hogy ha Izrael elfelejti JHWH tetteit, amelyeket értük véghezvitt, ez végső soron e tettek tagadását jelenti. Izraelnek a történelem során folyamatosan problémája volt a memóriájával: ezért minden korban szükséges, sőt elengedhetetlen feladat az emlékezet edzése – a közös történet felidézésével és JHWH szövetségi elkötelezettségének tudatosításával.

13. 3. A történelem tanítása mint „nomád teológia”

A 11. verssel lezárul a zsolttár első egysége, amely a hit és tudás átadásának útját tárja elénk parainézis formájában. Ezután következik maga a „tananyag”: a történeti áttekintés. A kiindulópont – ahogyan már említettük – mi is lehetne más, mint a Kivonulás eseménye (12–13. v.)! Hosszú verseken keresztül ezután a pusztai vándorlás emlékezte elevenedik meg (14–53. v.). Exodus és Numeri vándorlás-

⁵⁵⁵ Több zsolttárban is szerepel ez a fogalom: például Zsolt 19,8; 81,6; 119,88; 122,4.

⁵⁵⁶ GESENIUS 1987–2013, 4: 925.

⁵⁵⁷ A 42. vers pedig már a történet elbeszélése közben veszi föl ismét a szálát: „Nem gondoltak hatalmára, és arra a napra, amelyen kiváltotta őket a nyomorúságból.”

narratívájára ez a szöveg tekinthető a legrészletesebb, legátfogóbb teológiai reflexiónak az Ószövetségben belül, a 106. zsoltár mellett.⁵⁵⁸

A vándorlás időszakának felidézésével először – a 14–16. versekben – JHWH vezetéséről és gondviseléséről tanúskodik a zsoltáros. A történet tehát úgy kezdődik, hogy először Isten investál a kapcsolatba; megmutatja erejét és csodáit, mindazokat a lehetőségeket, amelyek ezen túl Izrael számára a vele való szövetségi kapcsolat révén megadatnak. A 17. vers azonban – éles váltásként – visszatér a 10–11. vers rezignált kijelentéséhez. Minden nagylelkűsége, gondviselő jósága ellenére továbbra is vétkeztek és lázongtak a Felséges ellen a pusztában.

A 18. vers meglepő megfogalmazással Izrael pusztai útját nem Isten által rendelt próbatételként, hanem épp fordítva: magát Istent próbára tevő lázadásként értékeli.⁵⁵⁹ Ez a próbatétel, tesztelés (ׁוּׁ) ⁵⁶⁰ itt, a szövegben a nép kérdéseiben fogalmazódik meg: Tud-e Isten asztalt teríteni a pusztában? (19. v.) Tud-e kenyeret is adni, és húsról is gondoskodni? (20. v.) Valójában a pusztai út a kívánságok kísértése volt (29–30. v.).⁵⁶¹

A zsoltáros úgy meséli el ezt a vándorutat, mint amelynek során minden a nép jótetszését, kényelmét, megelégedettségét kellett volna, hogy szolgálja. JHWH mindent megadott Izraelnek, szinte elárasztotta javaival: gabonával, isteni kenyérrrel, hússal, amely olyan mennyiségben hullott, mint a por vagy a tenger fövénye (27. v.). Izgalmas az áthallás e vers és az Ábrahámnak adott ígélet között, amely az utódok nagy számára vonatkozott (Gen 13,16; 22,17).

A kép, amelyet a szentíró elénk fest a puszta világáról, meglehetősen „romantikusnak” hathat: JHWH minden kívánságát teljesítette a vándoroknak, hogy átmeneti életterükön a lehető legjobb létfeltételeket, a teljes komfortot biztosítsa számukra. Ez a didaktikus szövegegység a túlzás és kisarkítás eszközével élve élezi ki a gondviselő Isten és az ajándékait nem becsülő, hálátlan nép közötti viszonyt.

A kapcsolat megrendülése azzal a következménnyel járt, hogy Izrael hiábavalóságnak élte meg pusztai éveit. Isten pedig olykor engedett fellobbanó haragjának, és pusztulást hozott népére (31–34. v.). Ebben az időszakban JHWH mégis minduntalan kontrollálta haragját; nem akarta népét végleg megsemmisíteni. A megtérőknek készségesen megbocsátotta az ellene elkövetett bűnöket, de kiderült, hogy ezek a megtérések gyakran felszínes és hazug cselekedetek voltak, kitartó igyekezet nélkül (34–39. v.).⁵⁶² A lázadás, majd a megbánás Izrael részéről Isten oldalán a büntetés és az irgalmazás attitűdjét váltotta ki. Ebben a kettős dinamikában láttatja a szentíró a múlt történéseit, és így reflektál

⁵⁵⁸ A teljes 106. zsoltár a pusztai vándorlás érzékeny, költői reflexiója. A zsoltáros történetteológiájában a pusztában vándorló Izrael hitetlenségét, konokságát és bálványimádó cselekedeteit eleveníti föl, amelyek együttesen vezettek a fogság traumatapasztalatához (lásd 46. v.). Lásd KRAUS 1978, 896–907; DECLAISSE-WALFORD–JACOBSON–LANEEL TANNER 2014, 796–808.

⁵⁵⁹ A pusztai vándorlás időszaka alatti lázadásról, folyamatos zúgolódásról alapos áttekintést nyújt, a hozzá kapcsolódó teológiai reflexiókkal COATS 1968.

⁵⁶⁰ GESENIUS 1987–2013, 4: 821–822; CLINES 2001, 697–698.

⁵⁶¹ Ez a teológiai gondolat meglehetősen ritka az Ószövetségben, ám azért néhány szöveg: Ex 17,2.7; Num 14,22; Zsolt 95,9 és 106,14 tud olyan helyzetről, amikor egyértelműen Izrael volt az, aki kísértette az URat. A fordítottjára jóval több példa akad: JHWH megpróbálja az ember hitét és engedelmisségét, hogy megbizonyosodjon iránta való hűségéről (pl. Gen 22,1; Zsolt 26,2; Jób 1). Lásd AURELIUS 2003, 44–47.

⁵⁶² A zsoltárhomília retorikájában a pusztai múlt történéseinek felsorolása Izrael permanens hitetlenségét támasztja alá és illusztrálja. Itt nem a történeti hűség a lényeg; a didaktikus megközelítés a jelen nemzedék intését és figyelmeztetését szolgálja. Lásd GERSTENBERGER 2001, 92, 94. A pusztai vándorlás története mint a folyamatos bűnbeesés időszaka G. Coats szerint egy – az Ószövetségben uralkodó látásmóddá vált – későbbi teológiai koncepciót tükröz, mégpedig erős politikai hangsúlyokkal; a régebbi hagyományban sokkal pozitívabb üzenete lehetett a pusztai vándorlásnak. COATS 1968, 16–17.

azokra teológiailag.⁵⁶³ A zsolttár JHWH hűséges gondoskodását, irgalmasságát és szabadító tetteit, csodáit idézi föl a közösség előtt. A visszatérő „refrén” azonban ezzel kontrasztba állítja Izrael viselkedését: „*de továbbra is vétkeztek ellene*” (17., 32. v.); „*de ők kísértették az Istent*” (41., 56. v.).

A 42. verstől kezdődően a szöveg újra visszautal az Exodus-eseményre, amelyről már a 12. vers röviden említést tett. Itt egy bővebb leírást olvashatunk, amely visszatekint a kivonulás előzményére, a tíz csapásra is. A 44–51. versek költői megfogalmazásban sorolják a csapásokat. Érdekes, hogy a szövegrészben a szerző végig az általános értelmű, többes szám 2. személyű személyes névmást használja. Arról nincs konkrét említés, hogy a csapásokat Egyiptom népe szenvedte el; így akár – a különös megfogalmazás okán – az előtt is nyitva állhat a lehetőség, hogy Izrael fiaira vonatkoztassuk őket.⁵⁶⁴

Az 52. versben viszont már a pusztában látjuk Izraelt. Itt egy régi metafora kerül elénk, a pásztor és nyáj képe. A prófétai hagyományban kiemelt szerepet kap ez a motívum, amely talán a legplasztikusabban ábrázolja JHWH gondviselő jóságát.⁵⁶⁵ A pásztorotívumot a zsolttár végén is fölfedezhetjük, ott már Dáviddal hozza kapcsolatba a zsolttárszerző.

Az 54. verssel kezdődően egyetlen ugrással a megígért országban, Isten szent területén találjuk magunkat; a szöveg a honfoglalás tényét közli. Ezzel a nagy horderejű történelmi változással azonban nem szűnt meg Izrael hűtlensége, az alapvető attitűd és a beidegződések megmaradtak. A lázadás új formái: az elpártolás, az áldozóhalmokon folyó bálványimádás haragítja Istent (56–59. v.).

A zsolttárszerző igencsak keményen fogalmaz: „*Isten felháborodott, és nagyon megutálta Izraelt.*” (59. v.) A DNN ige konkrétan elvetést, elutasítást jelöl;⁵⁶⁶ Isten tehát elszánta magát arra, hogy sorsára hagyja Izraelt. A gyakorlatban ezt azt jelentette, hogy Siló, Isten szentélye, amely fontos funkcióval bírt a királyság előtti időszakban, végleg elpusztult, és az északi országrész is fogságra jutott. Mindez JHWH büntetéseként érte a népet: a történetet drámai képekkel írja le a zsolttáros. Az ifjak és a szüzek, a papok és az özvegyek tragikus sorsa jelzi, hogy Isten leszámolt „Efraimmal”, és fegyver martalékává tette.⁵⁶⁷

A zsolttár utolsó szakaszában (65–72. v.) azonban megváltozik a képek komor hangulata. Éles váltás figyelhető meg a 64. és 65. vers között. Vége szakad a premonarchikus kor eseményeit elbeszélő szövegrésznek (56–64. v.), és egy nagy cezúrával a költemény új lendületet vesz. Ahelyett, hogy a zsolttáros a történet elbeszélését folytatná, magára JHWH-ra fókuszál. Egy különleges, egyedi hasonlattal él az imádkozó, amikor Istent „*bortól ujjongó hősként*” (גבור מתרוגן מייך) mutatja be, aki fölkel, hogy visszaverje ellenségeit. Ez a gondolat a kánaáni kultúrkörben ismerős elképzelésre is utalhat, minden bizonnyal polémikus éllel: igaz, hogy Baal istenségről is azt tartják, hogy feltámad, új erőre kap, azonban JHWH erejéhez, hősi cselekedetéhez semmi sem fogható.⁵⁶⁸

⁵⁶³ A lázadás – megbánás – megbocsátás teológiai sémájával kapcsolatban Hossfeld és Zenger így írnak kommentárjukban: „Der Vorgang in v. 32–37 mit der Reihenfolge Sünde – Strafe – Umkehr – neue Sünde ist zu Recht mit der Systematisierung des Geschichtsverlaufs im sogenannten deuteronomistischen Retterschema verglichen worden (Sünde – Zornesstrafe – Schreien Israels – Errettung – neue Sünde, vgl. Ri 2,11–19 3,7–11. 12–15 u. ö.)” HOSSFELD–ZENGER 2002, 447.

⁵⁶⁴ E különös megfogalmazásban a szentíró mintha szándékosan „összemosná” az Egyiptomot ért csapásokat Izrael történeti tapasztalataival és az őt ért csapásokkal. Az otthon elvesztése és a fogságba vitel olyan trauma-élmények, amelyek a régi, Egyiptomot ért csapások sorába illeszkednek. Lásd VAN SETERS 1986; CHOI 2010, 117–126.

⁵⁶⁵ Lásd többek között: Ez 34,11–16; Ézs 40,11 Ehhez a kérdéskörhöz lásd a 7. 4. fejezetet.

⁵⁶⁶ GESENIUS 1987–2013, 3: 622.

⁵⁶⁷ Efraim törzsének neve enigmatikusan jelenik meg ebben a zsolttárban. Dávid és Júda politikai és vallási pozíciójával szemben az északi – a zsolttáros szemében letűnt és meghaladott – politikai rendszert és vallási tradíciót testesíti meg. Lásd FRISCH 2009, 190–198.

⁵⁶⁸ JHWH távolságának, Izrael életéből jogos haragja miatti visszahúzódásának leírásához egészen meglepő hasonlatot talált a zsolttár szerzője. Az, hogy JHWH „alszik”, egyedülálló gondolat az Ószövetségben. Ezt a képet leginkább a tehetet-

A zsoltár végén, a 67–72. versben arról is olvasunk, hogy JHWH elhatárolódott az északi országrésztől (József, Efraim törzsetől), és elköteleződött Júda törzse mellett, a dávidi dinasztikus királyság oldalán. Dávid személyében Isten olyan vezetőt hívott el, aki bánásmódját – ahogyan Izraelt a pusztában vezette – hitelesen tudja majd folytatni.⁵⁶⁹

A zsoltár 53–54. verse teljesen összesűríti a történeket: „*Útnak indította népét, mint a juhokat, vezette, mint nyáját a pusztában. Biztonságban vezette őket, nem rettegtek, de ellenségeiket tenger borította el. Bevitte őket szent területére, erre a hegyre, amelyet jobbajával alkotott.*” Az Exodus, a honfoglalás és Jeruzsálem Dávid általi elfoglalásának eseménye szinte egy lendületre megy végbe a szemünk előtt. A vers különlegességét abban is látjuk, hogy a szentíró nyitva hagyja a vezetői feladatokhoz rendelhető alany kérdését: bár JHWH vezetése alapvető és elsődleges, ám a sorok mögött az emberi iniciativa is felsejlik.

Egészen hasonló ehhez a koncepcióhoz a 70–72. versek tematikája. A szöveg Dávid elhívását és szolgálatát így mutatja be: „... *azután kiválasztotta szolgáját, Dávidot, és kivette őt a juhok között. A szoptató juhok mögül hozta el, hogy pásztor legyen népének, Jákóbnak, és örökségének, Izraelnek. Pásztorolta is tiszta szívvel, terelgette ügyes kézzel.*” Az utolsó mondat igéi már Dávidra vonatkoznak: ő az, aki JHWH megbízásából ellátja a vezetői feladatot.⁵⁷⁰ A 70. versben így tehát újra felveszi a szerző a pásztor és nyáj metaforát, ám itt egy súlyponteltolódást fedezhetünk föl: nem JHWH, hanem szolgálja, Dávid az, aki tiszta szívvel és ügyes kézzel terelgeti Izraelt.⁵⁷¹ A zsoltár utolsó három verse a juhok mellől elhívott pásztorfiú személyiségváltozását, átalakulását beszéli el, amint Isten elhívása és felhatalmazása révén népe pásztorává válik. A pusztában átélt isteni gondviselés és vezetés (14–16.23–29) most a közvetítő király feladata lesz; ugyanakkor nem megy ez most sem másként, csakis JHWH erejével, jelenlétével, vezetésével...

Az új korszakot a zsoltáros számára Dávidnak a Sionon felállított királysága fémjelzi. A kiválasztott törzs, Júda és a választott szent hely, Jeruzsálem a déli országrész primátusára utal; a zsoltár születésének is ez lehet a kontextusa.⁵⁷² A zsoltáros láthatóan otthonosan mozog a Sion-tradíció teológiai koncepciói között, és minden bizonnyal erre a Dávid–Jeruzsálem témára akarta kifuttatni a tanító költemény mondanivalóját.

Dávid, Isten pásztor: ez a klasszikus kép „kimerevíti” mindazt a vándorlét-tapasztalatot, amelynek kollektívumként a zsidóság maga is részese. Dávid korporatív személyiségébe belefoglalódik egész Izrael: az Istennel úton lévők közössége.⁵⁷³ És belefoglalódik az a jövő világ is, amely Izrael számára célba vehető távlat, szabadon bejárható ösvény. A vándorlás idejének az előbbieken levont

len bálványok, különösen is Baal kapcsán alkalmazzák a szentírók: Illés azzal gúnyolja a Kármel-hegyen a Baal papokat, hogy istenük biztosan alszik, vagy a dolgát végzi, ezért nem képes cselekedni értük (1Kir 18,27). Lásd HOSSFELD–ZENGER 2002, 448, 711; lásd még: MCALPINE 1987.

⁵⁶⁹ Gerstenberger a textus Dávidra fókuszáló tartalmával kapcsolatban megjegyzi: „The reported historical decision for Judah was of crucial importance for the living generations under Babylonian and Persian rule. The Judahite and Davidic line established itself victoriously.” GERSTENBERGER 2001, 97.

⁵⁷⁰ Dávid mint vezető JHWH eszköze, instrumentuma: ez a gondolat a zsoltár első felével állítható párhuzamba, ahol JHWH eszköze Izrael vezetésében a Tóra: az a tanítás és útmutatás, amelyet nemzedékről nemzedékre tovább kell adni (1–11. v.). Erről részletesebben lásd a már korábban említett tanulmányt: FRISCH 2009, 195. Isten kiválasztó, aktív cselekedete után Dávid aktivitásán a sor; ugyanakkor ez csupán JHWH folyamatos kontrollja alatt, vele szoros egységben valósulhat meg. Kőszeghy Miklós a 110. zsoltár alapján találóan jegyzi meg: „A dávidi dinasztia királyideológiájának döntő fontosságú eleme volt, hogy JHWH és a dinasztia közt megbonthatatlan, csaknem atya–fiú szorosságú kapcsolat áll fent.” KŐSZEGHY 2001, 111.

⁵⁷¹ Érdekes módon a 77. zsoltár végén is megtaláljuk a pásztormotivumot, ott JHWH Mózes és Áron által vezetett Izrael népét (77,21). A két zsoltár tematikai párhuzamaival kapcsolatban lásd COLE 2000, 63, 71–72.

⁵⁷² Lásd BRUEGGEMANN 2014, 342; HOSSFELD–ZENGER 2002, 448–449.

⁵⁷³ Lásd HUNZIKER–RODEWALD 2003; ROBINSON 1981; PORTER 1965, 361–380.

tanulságai a letelepült életformában, az „otthonában” élő nép számára válnak iránymutatóvá. A vándorlás valójában nem szűnik meg, csak egy más síkra helyeződik át.⁵⁷⁴ A pusztába vezető utak tapasztalata mindig közeli, hétköznapi valóság Izrael életében. Emiatt az Istennel való szüntelen úton lét közben mindig aktuális az intés is: a JHWH iránti hűtlenség veszélye Izrael számára minden korban, minden nemzedékben egyformán élesen vetődik föl. Éppen ezért nem hallgathat el a bölcs tanító, nem hallgathat el a zsoltár.

Az a nagy történelmi tabló, amelyet a zsoltáros elénk fest, apró részleteiben és nagy vonalaiban azt sugallja, hogy tágas téren járunk, évszázadok, évezredek idői tágasságában is. Minden hittapasztalat, amely a régiektől a mostaniakig egymásra rétegződött, ott lüktet a zsoltár dallamában. Ez az ének pedig a JHWH által kapott szabadság terében a felelős elköteleződés vállalására hív.

Énekeljük a dalt, miközben vándorolunk az egyetlen Igaz Pásztor – a nomád Isten – nyomában.

⁵⁷⁴ Dávid pásztorként, JHWH megbízásából folytatja a pusztai vándorlás vezetőinek, Mózesnek és Áronnak a hivatását, a hazára talált Izrael körében. Érdekes módon a 78. zsoltár név szerint nem is említi őket. Cole így fogalmaz: „In Psalm 78 there is a long rehearsal of the exodus and trek to Canaan without ever mentioning Moses’ name, only David’s (87,65–72). The exodus and pilgrimage under Moses and Aaron has resulted in stubbornness and rebellion, but the new leader at least was a man of perfect heart and wise guidance (78,72).” COLE 2000, 69.

III. Távlatok

Mottó

„Egyszer. Mindig csak egyszer. Mindig először, mindig utoljára. Nem a törvényt keresni. Szabadnak lenni. Nem alkalmazkodni. Elhatározni. Nem a megszokás. A váratlan. A kaland. A veszély. A kockázat. A bátorság... a küszöbön állni. Folytonos átlépésben lenni. Élve meghalni, vagy meghalva élni. Aki ezt elérte, szabad. És ha szabad, belátja, hogy nem érdemes mást, csak a legtöbbet.”

Hamvas Béla: *Unicornis*

14. Amiről a vándorok mesélhetnének

14. 1. „Az ÚR tudta, hogy itt jársz e nagy pusztában”

Az Ószövetség vándorai, amikor zarándokútjaikra visszatekintve megnyilatkoznak, az úton szerzett tapasztalataik közül általában Isten vezetését, oltalmát, gondviselő jóságának átélését emelik ki.⁵⁷⁵ Ez az egyértelmű teológiai értékelés a hallgatókban, olvasókban a JHWH-ba vetett bizalmat erősíti, és a vándorlét spirituális és egzisztenciális hozadékaira is felhívja a figyelmet.

A textusok széles palettájáról igyekeztem olyan szövegeket válogatni, amelyek alapján több-kevésbé átfogó képet kaphatunk az Ószövetségben megjelenő, az egyes ember és a közösség vallomásaiban tükröződő „nomád” hitről, istentapasztalatról és a vándorlás, úton lét teológiai koncepcióiról.

A kiválasztott textusok sorából már csak egy rövid szöveg maradt hátra, amellyel eddig még részletesen nem foglalkoztunk: Deut 2,7. Az igevers valódi, „eszenciális” teológia, amelynek magva a következő gondolat: „az ÚR, tudta, hogy itt jársz e nagy pusztában.” Ez az egyetlen igevers a narratív emlékezethez kapcsolódik. Magába sűríti mindazt, amit évezredek vándorai: bibliai emberek és kései utódaik zarándoklétük tapasztalatai nyomán megfogalmazhattak, megfogalmazhatnak.

„Sokáig kerülgettük a Széir-hegyvidéket”: e tárgyilagos megállapítás kontextusa a Deuteronomiumban egy olyan szövegegység, amelyben a szentíró a pusztai vándorlás hagyományának föllevenítésével hoz létre egy sajátos narratív kapcsolati ívet a küszöbön álló honfoglalás eseményéhez.

Izraelnek egy rövid időre meg kell állnia, mielőtt vándorútjának utolsó szakaszát megtenné. Ez a megállás egyszerre hátranézés és előrettekintés.⁵⁷⁶ A szerkesztő-szentíró itt tudatosan állítja kontrasztba egymással a pusztai vándorlás és a letelepedés életrendjét. Más és más tapasztalatok, teológiai koncepciók kapcsolódnak egyikhez is, másikkhoz is: ideiglenesség és állandóság, mobilitás és stabilitás, flexibilitás és szabályozottabb keretekben való létezés, JHWH spontán, ám konstans gondviselése és egy vele való kiszámíthatóbb, intézményesült kapcsolat.

A szöveggé érett hagyományok hátterében a babiloni fogság tapasztalatai állnak: az ideiglenesség, a hontalanság, az asszimilációval kapcsolatos félelmek és a hazatérés reménye. Az otthonról elvándorlás emléke és a hazaút lehetősége között egy ponton itt is, így is kimerevedik a kép, megállásra ösztönzi az olvasót a szöveg: most van itt az idő, hogy számot vessen a múlttal, és fölkészüljön a jövőre.

⁵⁷⁵ Lásd többek között: Gen 35,3; Deut 8,2–5; Józs 24,17–18.

⁵⁷⁶ A Deuteronomium strukturális koncepciójában külső és belső keretek határolják a központi korpuszt, a szövetségi dokumentumot (12–26. fejezet). A mű külső kerete: Deut 1–3 és a 31–34. fejezet vissza- és előrettekintés, a belső keret: Deut 4–11 és 27–30 a Tórára mint JHWH Izraelnek szánt ajándékára és a szövetségi elköteleződésre helyezi a hangsúlyt. Lásd WOODS 2011, 40.

A Deuteronomium könyve a Tóra szerkesztési koncepciója értelmében Mózesnek a halála napján elmondott intelmeit tárja elénk. Ezek az útmutatások az ígéret földjén „berendezkedő” közösségi létre készítenek föl, gyakorlati segítséget adva Izrael nemzetti válásának folyamatában.⁵⁷⁷ A „közös jó”, amely felé Izrael vándorol a pusztasátságain, a próbatételek tapasztalatain át, az otthonra találás, otthonteremtés közösségi tevékenysége. A Deuteronomium teológiája nyomán mindezt az „egy Isten, egy népközösség, egy haza, egy törvény” koncepciójában foglalhatjuk össze.⁵⁷⁸

A Deuteronomium első három fejezete (1,6–3,29) egy olyan történeti visszatekintés, amely irodalmi megformálásában igazodik az ókori keleti, közelebről a hettita vazallusi szerződések praambulumaéhoz csatlakozó történeti bevezetőhöz.⁵⁷⁹ Mielőtt a kétoldalú elköteleződésben, a konkrét feltételek rögzítésével megtörténne az egymással való szövetségre lépés, előbb illik röviden összefoglalni a „szerződő felek” eddigi közös útjának, együttműködésének történetét.

E szerződésséma alapján a Deuteronomium első fejezetei földézik Izrael pusztai vándorlásának időszakát: azt a közös utat, közös történetet, amelyben JHWH-nak és népének része volt. A tömör áttekintés a Hóreb-hegytől követi Izrael útját egészen a „jelen időszakig”, amikor is a nép a negyvenedik év leteltével Móáb országában, az ígéret földjének határán „állomásozik”.⁵⁸⁰ Deut 1,4 szerint Mózes a negyvenedik évben, a pusztai vándorlás végén beszélt el – foglalta össze – Izraelnek a megtett úttal kapcsolatos fontos tapasztalatokat. Ám ez nem az egyetlen ilyen summázó visszatekintés a Tórában. Úgy tűnik, a hagyományok összeállítói különösen fontosnak tartották, hogy a vándorlás élménye rögzüljön a kollektív emlékezetben, ezért több szövegegységben is találkozunk ilyen retrospektív összefoglalásokkal, úti beszámolókkal.

Deut 1,6–3,29 szoros tematikus kapcsolatot mutat a Num 33-ban olvasható, a Papi hagyományanyagba tartozó itineráriummal, amely Izrael pusztai táborhelyeinek listászerű felsorolását nyújtja. Num 33,48–49 említi a honfoglalás előtti utolsó állomáshelyet, amely a Jordán mentén, Jerikóval szemben, Móáb síkságán lokalizálja Izraelt, és amelyet majd a könyv utolsó verse (36,13) is még egyszer megemlít. A Deuteronomium elején újra föl vesszük a szálát: 1,5 értelmében Mózes a Jordánon túl, Móáb földjén kezdte magyarázni a népnek a törvényt.

Deut 1–3 történeti visszatekintésében a Hórebtől követjük nyomon Izrael népét, akik az út első szakaszában bejárták a „nagy és félelmetes pusztát” (כל־המדבר הגדול והנורא), mígnem aztán elérkeztek Kádés-Barneába, az emóriai hegyvidékéhez (1,19–20). A hosszú és viszontagságos út földidézésében a második fejezet elején már a negyven évig tartó kóborlás idejéig jutunk el. Ezt a céltalan bolyongással töltött nemzedéknyi időszakot a már említett, meglehetősen különös szókapcsolat fejezi ki: „sokáig kerülgettük a Széir-hegyvidéket” (2,1). Az ígéret földjének határán látjuk viszont Izraelt, mint akinek háta mögött egy nagy történet húzódik. Tele vargabetűkkel, kanyarokkal. Az út utolsó szakaszában mintha azonban a célirányosság újra fontossá válna.

Amint az úti beszámolókból kitűnik, Izrael népe Ézsau fiainak határa mellett haladt el, ám mivel testvérnépről van szó, nyomatékosan szól az intelm: „ne indítsatok ellenük háborút!” Edóm országgal Izrael a kereskedelmi kapcsolat szintjén érintkezik, amelyet egyértelmű szabályok határolnak be: Edómtól ételt és vizet is pénzért lehet csupán venni. Ez a távolságtartás, amely szigorúan a gazdasági területre korlátozza a két nép viszonyát, Izrael számára az autonómia terét nyitja meg, és az önrendelkezés lehetőségét biztosítja.

⁵⁷⁷ W. Brueggemann így fogalmaz: „The speech of Moses is the voice of the tradition that summons Israel to enact its peculiar destiny as the object of JHWH’s special promise, presence, and demand.” BRUEGGEMANN 2001, 25.

⁵⁷⁸ Lásd BRAULIK 1986, 14–17.

⁵⁷⁹ E témában jó áttekintést nyújt KOCH 2008; BERMAN 2013; CROUCH 2014.

⁵⁸⁰ „The intention of the retrospect is to make cogent and palpable Israel’s distinct identity in the present, an identity rooted in loyalty to JHWH.” BRUEGGEMANN 2001, 25.

És hogy mindez miért így kell hogy történjen? Erre vonatkozóan egy egészen furcsa indoklást olvashatunk: „Mert megáldotta kezed minden munkáját Istened, az ÚR, tudta, hogy itt jársz e nagy pusztában. Negyven esztendeje már, hogy veled van Istened, az ÚR, és nem szűkölködtél semmiben.” (2,7) Izrael népe Mózes vezetésével eljut tehát odáig, hogy önállóan mérlegelje, miként zárja le vándorútját.

A szűkösségtapasztalatok és az ideiglenesség ellenére mégis áldás volt ezen a vándorlason: „megáldotta kezed munkáját”. Minden lépés JHWH tudtával történt: a szentíró nyomatékosan használja a *יָדָע* igét, amely az öszpontosítástól az ismeretszerzésen át a mély, intim megismerésig felöleli a jelentés teljes spektrumát. Ráadásul perfectumban áll az ige: Izrael jelen időben, folyamatosan vándorol, JHWH azonban *tudta* ezt. Ez a befejezettség, végérvényesség az „eredményt” is megmutatja: JHWH elejétől kezdve végigkövette a történetet, figyelmét semmi nem kerülhette el. Jelen volt. Csak így volt értelme mindennek.

Az a tény, hogy JHWH *tudott* Izrael nomád életéről, tudott erről a hosszú térbeli és időbeli vándorútról, jelzi a kapcsolat realitását és az erre alapozható bizalmat. Talán úgy is fogalmazhatom: Isten mindenekfölött „hitt” népében, Izraelben, akit valójában ez a bizalom lendített előre az útján – lépésről lépésre.

A bibliai beszámoló említi, hogy Izrael Edóm területétől továbbhaladva Móáb pusztája felé vette az irányt. Még mindig a puszta: mintha nem akarna vége lenni. Móáb földjén az áldásnak majd újra különös jelentősége lesz: e nélkül az áldás nélkül nem zárható le a hosszú pusztai zarándoklás. Bálám és Bálák története erről győzhet meg bennünket.

Az áldás, amely a vándorok életét kíséri és erősíti, a hazatéréssel, letelepedéssel sem marad majd el: minden vetés és aratás, építkezés és közösségteremtés, hétköznapi tevékenység és ünnepi pillanat ezután is JHWH-nak ehhez az elemi és elementális ajándékához kötött...

14. 2. Liminalitás

A pusztai vándorlás paradigmájával szoros összefüggésbe hozható a *liminalitás* fogalma, amelyet a kultúrantropológusok egy bizonyos életkorban történő beavatási szertartásra, úgynevezett „átmeneti rítusra” vonatkoztatnak. Ez az esemény a nagykorúság elérésének, a közösségbe való betagozódásnak elengedhetetlen feltétele.⁵⁸¹ A magyar kifejezés, az „át-menet” magában hordozza a mobilitás aspektusát, és megmutatja az egy adott pozícióból, helyzetből egy újabb, másik stádiumba való haladás irányát is.

A pusztai tartózkodás tranzitív karakterét és transzformatív hatását a szentírók különösen árnyaltan ábrázolják: úgy tűnik, tisztában vannak azzal, hogy Isten népének közösséggé formálódásában ez az átmeneti szakasz, amely a szolgaságból való kilépés és a szabadság földjére való belépés között húzódik, óriási jelentőséggel bír. A puszta valójában e két lépcsőfok közötti „lépés” vagy átívelés: egy átmeneti stádium, tele kihívásokkal, veszélyekkel és katartikus tapasztalatokkal.

A pusztáról mint az átmenet helyszínéről már volt szó korábban (1. 5.; 7. 1.). Izrael népe számára a *מדבר* (pusztaság) kifejezése nem csupán az ideiglenes tartózkodási helyet jelenti, hanem az itt eltöltött időt is: tehát egyszerre foglalja magában a tér- és az időkategóriát. A korábbiakban már szóltunk arról, hogy miképpen, hány árnyalatban jelenik meg az Ószövetség hagyományában a puszta egzisztenciális élménye és a vándorlás létformája. Ebben a fejezetben már csak az marad hátra számunkra, hogy röviden kitérjünk arra: vajon mi is történik, történhet valójában a pusztában: vagyis egy bizonyos kopár helyen és egy adott időintervallumban?

Érdekes módon Izraelnek a pusztában történő liminalitásfolyamatát, e kollektív transzformációs tapasztalatot Mózes sorsa már előre „modellezi” az Exodus-hagyományban. Az elbeszélő Ex 3,1-ben

⁵⁸¹ A liminalitás, illetve a *Rites of passage* témájában alapmű: GENNEP 1960. Lásd még THOMASSEN 2014; RUNDEL 2015. A szerző a puszta és a vándorlás motívumával kapcsolja össze az átmenet (*inbetweenness*) tapasztalatát.

Mózeset Midján pusztájában vándorló, félnomád pásztorkodó emberként láttatja (erről már korábban volt szó), aki jövevényként egy midjáni pap, Jetró szolgálatában áll – héber gyökerekkel és egyiptomi identitással. Mózes liminalitásélménye a pusztai csipkebokor-teofániához kötődik (Ex 3,2–4,17): ezen a ponton kezd föléledni benne eredendő identitása és kibontakozni jövőbeli hivatása.

A pusztai vándorlás Izrael számára hasonló beavatási utat jelent: rádöbbenést a gyökereire és a küldetésére – Isten népeként. A liminalitás mint szeparáció az előző stádiumtól és integráció a következőbe Izrael számára azt jelenti, hogy az elnyomott szolgák szent közösséggé válnak Isten vezetése alatt.⁵⁸² A vándorlás, a zarándoklat átmeneti jellegű eseményfolyama ilyen transzformációt idéz elő személyes síkon is.

Ez a pusztai út mint az átmenet időszaka rituálisan is jól megragadható a Tóra hagyományában: gondoljunk csak Deut 26 korábban már tárgyalt, az első zsenge bemutatásával összefüggő hitvallására! Az ünnep emlékezés: minden learatott termés annak a dús földnek az ajándéka, ahová JHWH bevitte népét, Izraelt, hogy letelepedhessen rajta. Korábban, a 6. 5. és a 8. 3. 1. fejezetekben már érintettük Hágár történetét az Exodus- és vándorlásmotívummal kapcsolatban. Gen 16 és 21 Hágár alakjával és sorsával hozza összefüggésbe és láttatja a pusztát tranzitív és transzformatív karakterét. Gen 16 szerint Hágár az úrnője, a meddő Sára szolgálójaként Ábrahám ágyasává lett, és amikor kiderült, hogy várandós, Sára féltékenységében elűzte őt a pusztába. Ott azonban, egy forrásnál Isten angyala rátalált Hágárra, és ezt kérdezte tőle: „Honnan jössz és hová mégy?” (אִי־מִזֶּה בָּאת וְאֵינָה תֵּלְכִי) Az angyal ezek után visszarendelte őt úrnőjéhez azzal az ígérettel, hogy gyermekéből nagy és szilaj nép származik majd.

Hágár a találkozás nyomán így nevezte el Istent: „Te vagy a látás Istene.” (Gen 16,13) A pusztai tartózkodás Hágár számára tehát Isten látásával és sorsának – gyermekének és aktuális helyzetének – elfogadásával kapcsolódott össze. Érdekes, hogy a pusztai átmenetstádiuma és liminalitástapasztalata hozza Hágár elé, és erősíti föl az élet nagy kérdéseit: azt, hogy honnan jön és hová megy.

A 21. fejezetben újra találkozunk Hágárral: Ábrahám Sára nyomására végül elküldi őt fiával együtt, mivel Izsák, Sárától született fia lesz az igazi örökös. Hágár és Izmael Beérseba pusztájában bolyongott,⁵⁸³ mígnem egyszer elfogyott az útravalóul kapott kenyér és víz. A hiány-tapasztalat nyomán, végső elkieseredésében Isten angyala újra szólítja, és azt kérdezi tőle: „Mi van veled, Hágár?” Isten tehát meghallotta a fiú hangját, az asszony szemét pedig megnyitotta, aki meglátott egy forrást a pusztában. Ez a „hallás” és „látás” az életben maradást, sőt az élet kiteljesedését jelentette kettejük számára. A fiú, Izmael a szöveg tanúsága szerint pusztalakó lett, és az ígélet nyomán szilaj ember vált belőle. A vándorlás ugyan nem ért véget, de a pusztai életteret, otthonosságot, megélhetést adott.

Thomas B. Dozeman⁵⁸⁴ arról beszél, hogy Hágár transzformatív tapasztalata a pusztában megelőzi Mózesét, ezzel lényegében a nagy vezető „typosa”, előképe lesz. Mindkettőjük „induló” státusza eléggé különös és kétségeket ébresztő: vajon mivé formálódnak útközben, a pusztában tartózkodásuk alatt?

Hágár egy egyiptomi szolgáló, Ábrahám másodfelesége, akinek sorsáról lényegében Sára dönt – kétszer is. Először odaadja férjének, hogy gyermeket szüljön neki, majd pedig elűzi maga mellől. Mózes egy egyiptomi herceg, akit kisgyermek korában adoptáltak, de egyben héber szolga is: felnőttként lesz lehetősége arra, hogy fölismerje a gyökereit.

Mindkettőjük életében, társadalmi státuszában – az elbeszélések szerint – változás áll be: Hágár esetében szolgálóból feleség, menekültből Izmael törzsének „ősanyja” lesz; Mózeset látva pedig el-

⁵⁸² Robert L. Cohn ezt így fogalmazza meg: „Between the time in which the Hebrews build cities in Egypt in which they would not dwell (...) and the time in which they dwell in cities in Canaan which they had not built (...) they are on trial, on the liminal march from slavery to freedom.” COHN 1981, 17.

⁵⁸³ A תַּעֲבָה ige bolyongást, céltalan vándorlást fejez ki. GESENIUS 1987–2013, 6: 1449–1450.

⁵⁸⁴ DOZEMAN 1998, 23–43.

mondhatjuk: szolgából férj és menekültből szabadító válik. Mindketten a pusztában találkoznak Isten követével, és e sorsdöntő találkozásból indul el a változás folyamata.

A liminalitás mint transzformációs tér- és időtapasztalat számos ószövetségi történet drámai mélységét, „háttérrel telítettségét” adja. JHWH bemozdítja a létezés erőit, serkenti a változást, újat teremt. Egy pontba: a „mostba” sűrítődik össze múlt és jövő, emlékezet és távlat. Itt történik a „szabadítás”, itt érhető tetten a kegyelem.

14. 3. Egy „nomád teológia” hozadécai

Ebben a munkámban igyekeztem – a nomádok módján – körbejárni az elbeszél hit szövegtájtait. Fölöttébb izgalmas vidékekre vetődtem így, és miközben a történetekkel, prófétai és költői szövegekkel, teológiai koncepciókkal találkoztam és dolgoztam, újra és újra megilletődtem attól, hogy mennyire hat rám az Ószövetség megfontolt józansága.

Elhitethetjük magunkkal, hogy célhoz értünk, vagy azzal nyugtathatjuk magunkat, hogy egyszer mindenképp, valóban, teljesen megérkezünk a célunkhoz: csak addig kell kitartani, kibírni, túlélni, utána már jó lesz. A keresztény teológia is hajlamos ezt a meglehetősen leszűkítő és sematikus szemléletmódot képviselni, amikor a nagy célt egy jutalomként ránk váró, statikus és zárt mennyországgént ragadja meg; egy olyan célszalagként, amelyet átszakít majd a befutó.

Az Ószövetség arról beszél, hogy a legjobb, ami történhet velünk, az, hogy úton lehetünk. Itt, menet közben, a földi életünkben talál ránk a „menny”, itt részesülünk „mindenségélményekben”, nagy pillanatokban. Legtöbbször ezek az élmények nincsenek belekalkulálva a mindennapjainkba, nem tervezzük meg, csak ajándékba kapjuk őket. Menet közben lepnek meg minket.

Álmodozhatunk ugyan nagy célbaérésekről, és bizonyára vannak, lesznek is olyan időszakok, amikor átadjuk magunkat egy-egy megvalósult tervünk fölötti elégedettség és öröm érzésének. Ám a vándorlás valójában soha nem ér véget – bennünk. „Úton lenni boldogság – megérkezni a halál” – tanultam Hobótól, Földes Lászlótól. Ez a mondat nagyon kijózanító. Valami egészen hasonló bölcsességet fedeztem föl az Ószövetség tanúságtételeiben, miközben arra figyeltem, hogy miként fogalmazódik meg bennünk az Istennel úton járó ember hittapasztalata. Rácsodálkoztam arra, hogy milyen kitartóan tanítják nekünk a bibliai szerzők a vándorlét bizalomra alapuló, a „mostra” nyitott teológiáját.

Izrael történeti tapasztalata, amint az a Tritó-Ézsaiásnak nevezett hagyományrétegben lecsapódott, egészen mély felismeréseket tár elénk. A lelkes exulánsok hazatértek végre a hazájukba, oda, ahonnan elődeiket Nebukadnecár seregei erőszakkal elhurcolták. Ám paradox módon a hazatérés után is tovább folytatódik vándorlás. Aki visszatér otthonába, jövevényként érkezik, és az is marad. Sorsában az átalakulások, átmenetek, átlépések egész sorát éli meg. Az otthonlét mint liminalitástapasztalat Tritó-Ézsaiás üzenetének egyik legfontosabb mondanivalója.

Isten hazatérő gyermekei részesei annak a szüntelen zajló folyamatnak, amelyet az élet dinamikájának nevezünk. Alkalmazkodni kell az új körülményekhez, „föl kell találni magukat” azon a földön, amelyet legtöbbször csupán szüleik elbeszéléseiből – olykor egészen megszépült emlékeiből – ismerhettek.

A prófétának nincsenek illúziói. Nem áztatja kortársait azzal, hogy íme, megérkeztünk, „itt van már a Kánaán”. Innentől kezdve minden jó lesz már. Nem hagyja cserben a realitásérzéke. Egészen megdöbbenő az a kijelentés – jobban mondva hitvallás –, amelyet megfogalmaz: „Az ÚR vezet majd szüntelen; kopár földön is jól tart téged, és csontjaidat megerősíti.” (Ézs 58,11)

Az ígéret földje – az otthon – valójában kopár föld (צִחְצֻחַ): olyan pusztaság, ahol a vándorok minden nap rászorulnak Isten támogatására. Olyan élet ez, mint a jövevényeké, akik mások jóindulatára bízzák magukat. Ahhoz, hogy megélhessék és ne csupán túléljék a rájuk váró megannyi élményt, érzést, a különféle tapasztalatokkal való szembesülést, meg kell barátkozniuk a nomádok hitével.

Az odahaza valóságához is hozzátartozik a mobilitás. Ezért szükséges az „edzés”: a csontok erősítése. A zarándok, aki úton jár, nem kényelmesedik el, lába, teste nem nehezedik el. Ám gondolatainkat is fontos edzeni: tudatosítva azt, hogy vándorok vagyunk. Talán ezért adja a Krónikás Dávid király ajkára ezt a mondatot: „*Mi jövevények és zsellérek vagyunk előtted, mint minden őünk. Napjaink olyanok a földön, mint a múltó árnyék.*” (1Krón 29,15) A jövevények, zsellérek otthona az „átmenetiségben” és a szüntelenül előre mozdító reményben van. Nem birtokolnak, nem halmoznak föl hatalmas vagyontokat, inkább máról holnapra élnek. Szolgák és szabadok. Gyengék és erősek. Szavukat ritkán emelik föl a maguk érdekében. Talán annál gyakrabban fölfelé, Istenhez. Szenvednek környezetük előítéleteitől, a kirekesztés, az idegengyűlölet megannyi megnyilvánulási formájától.

Ezen a ponton szeretnék visszatérni a témának az előszóban már röviden érintett, aktuális vonatkozásaihoz. Kairosza van a „nomád” teológiának. Egyre határozottabb jelzésekkel közelít, már-már kényszerítő erővel tör ránk a nagy feladat, ami mindig is, minden korban a legfontosabb dolgunk volt: végre úgy tanúskodni az evangéliumról, hogy ebben személyesen fölvállaljuk a hit megmozdító, átalakító hatását. Azt a kockázatot, hogy változzunk.

Keresztényekként a közös jó felé vándorló zarándokok hitét kaptuk ajándékba. Olyan bizalmi kapcsolatba vonódhatunk bele, amely mindenekelőtt szabadság és felelősség. Éppen ezért minden keresztény felekezet, közösség számára fontos kihívást jelent újragondolni a teológiai tanítást a kirekesztés-befogadás, az idegenekkel szembeni gyűlölet–ellenszereget, úton lét–megállapodottság egymásnak feszülő témaköreiben. Ez egyszerre biblikus, rendszeres teológiai, történeti feladat – komoly gyakorlati teológiai vonatkozásokkal. Időszerű és sürgető.

A magam részéről ehhez a közösségi feladathoz szerettem volna hozzájárulni. Az elvégzett munka csekély, efelől nincsenek kétségeim. Az Ószövetség szédítően sokrétű üzenetének, gondolatvilágának csupán egy kis szeletét tudtam áttekinteni. Úgy is fogalmazhatom, hogy lehetőségeim, kapacitásom egy szűk régió bejárására futotta a „pusztában”.

Kimaradtak fontos témakörök: így például Izrael jövevényhitvallásának szociális vonatkozásaiba és annak a számos rendelkezésnek a tárgyalásába most nem mentem bele mélyebben, amelyek alapjait képezik Izrael társadalmi rendjének, a közösségi és egyéni boldogulásnak. A célom mindenekelőtt az volt, hogy „ószövetségesként”, az Írás üzenetének kutatása révén bevonódjam az elbeszél hit dinamikus nyelvi világába, és hogy kitegyem magam ezeknek a veszélyes történeteknek, a transzformációtapasztalatoknak.

Végül még egy utolsó gondolat.

A vándorok útravaló eledele a kovásztalan kenyér. Egyiptomból, a szolgaság házából ezt viszik magukkal a pusztába. Amíg kitart az úton, ez a napi betevőjük, azután Isten mannával táplálja népét. Ugyanakkor a kovásztalan kenyér lesz a hazatérők első kenyere is. „*A páska második napján kovásztalan kenyeret ettek a föld terméséből és pörkölt gabonát ugyanazon a napon. A manna pedig megszűnt a következő naptól fogva, hogy ettek a föld terméséből.*” (Józs 5,11–12)

Különösen érdekes számomra a szentírók teológiai koncepciója, miszerint a páskaünnep megülnése keretezi a vándorlásnarratívát. Az Exodus könyvében a kivonulás eseménye előtt közvetlenül (Ex 12–13), majd pedig a honfoglalás, a Jordánon való átkelés eseménye után (Józs 5) kerül sor erre az ünnepre.

Ez a közösségi rítus olyan jel, amely mindig elevenen tarthatja bennünk az úton lét tudatosságát. Olyan kód, amely az ideiglenesség időszakának emlékezetbe hívásával hidat teremt az egykori, a mindenkori vándorok, jövevények életéhez. Isten kenyere – legyen bár macesz, manna, ostya, ropogósra sült kenyér – felülről adatik, azután ránk bízatik.

15. Epilógus: Az emlékezet útján

„Emlékezz vissza az egész útra, amelyen vezetett Istened, az ÚR a pusztában negyven éven át, hogy megnyargatva és próbára téve téged megtudja, mi van a szívedben: megtartod-e parancsolatait, vagy sem? Sanyargatott és éheztetett, de azután mannával táplált, amelyet nem ismertél, és atyáid sem ismertek. Így adta tudtadra, hogy nemcsak kenyérrel él az ember, hanem mindazzal él az ember, ami az ÚR szájából származik. Ruhád nem szakadt le rólad, lábad sem dagadt meg ez alatt a negyven év alatt. Megértheted ebből, hogy úgy fegyelmez téged Istened, az ÚR, ahogyan az ember fegyelmezi a fiát.” (Deut 8,2–5)

Bibliográfia

Szótárak, lexikonok és nyelvtani segédkönyvek

- AURELIUS, Erik: Art. Versuchung (Altes Testament). In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 35. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003. 44–47.
- BAKER, David, W.: Kittim. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4. Ed. Freedman. David Noel. Doubleday, New York, 1992.
- CLINES, David J. A. (ed.): *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 1–8. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993–2011.
- CONRAD, J.: Art. ספר. In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 5. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1986. 910–921.
- FRIEDMAN, Richard Elliott: Tabernacle. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6, Ed. Freedman. David Noel. Doubleday, New York, 1992, 292–300.
- FRITZ, Volkmar: Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr., In: *Biblische Enzyklopädie*. Bd. 2. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1996.
- FRITZ, Volkmar: Sichem. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 31. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2000. 245–247.
- FUHS, H. F.: Art. לאש. In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 7. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1993. 910–926.
- GARCÍA LOPEZ, Felix: Art. הרוח. In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 8. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1995. 597–637.
- GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Hrsg. Meyer, R. D. – Donner, Herbert – Renz, Johannes. 18. Aufl., Bde 1–6. Springer, Berlin, 1987–2013.
- GÖRG, Manfred – LANG, Bernhard (Hrsg.): *Neues Bibel Lexikon*. Bd. 3. Benzinger Verlag, Düsseldorf–Zürich, 2001.
- KELLERMANN, Diether: Art. גר and Deriv. In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 1. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1973. 979–991.
- KOCH, Klaus: Propheten/Prophetie II. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 27. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1997. 477–499.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. (ed.): *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Brill, Leiden, 1953.
- KNAUF, Ernst Axel: Ishmaelites. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 3. Ed. Freedman, David Noel. Doubleday, New York, 1992. 513–520.
- LEMICHE, Niels Peter: Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr. In: *Biblische Enzyklopädie*. Bd. 1. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1996.
- LEMICHE, Niels Peter: *Historical Dictionary of Ancient Israel*. Scarecrow Press, Lanham, Maryland, 2004.
- LEMICHE, Niels Peter: Nomadentum im Alten Testament. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 24. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1994. 587–589.

- LOHFINK, Norbert SJ: Art. מַרְקָּ In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 3. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1983. 192–213.
- MAILBERGER, P.: Art. מַן In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 4. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1984. 968–975.
- MATTINGLY, Gerald L.: Amalek. In: Freedman, David Noel (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1. Doubleday, New York, 1992. 169–171.
- MENDENHALL, George E.: Amorites. In: Freedman, David Noel (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1. Doubleday, New York, 1992. 199–202.
- MÜLLER, Hans-Peter: Art. „Monotheismus und Politheismus – II. Altes Testament”. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG⁴)* Bd. 5. Mohr Siebeck, Tübingen, 2002. 1459–1462.
- OTTO, Eckart: Sichem. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG⁴)* Bd. 7. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004. 1295–1297.
- OTZEN, Benedikt: Art. מַרְקָּ In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 1. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1973. 20–24.
- SCHMIDT, Werner H.: Art. „Monotheismus – II. Altes Testament”. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd 23. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1994. 237–248.
- STAUBLI, Thomas: Art. Zelt. In: Görg, Manfred – Lang, Bernhard (Hrsg.): *Neues Bibel Lexikon*. Bd. 3. Benzinger Verlag, Düsseldorf–Zürich, 2001. 1198–1202.
- TALMON, Shemarjahu: Art. מַרְקָּ In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 4. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1984. 660–695.
- TEGYEI Imre – KAPITÁNYFV István – GYÖRKÖSY Alajos: *Ógörög nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.
- VANCIL, Jack W: Sheep, Shepherd. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. Doubleday, New York, 1992. 1187–1190.
- WALLIS, G.: Art. מַרְקָּ In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 7. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1993. 566–575.
- WAGNER, S.: Art. מַרְקָּ In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 3. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1982, 920–930.
- WASCHKE, G.: Art. מַרְקָּ In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 6. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1989. 858–868.
- WELTEN, Peter: Mamre. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Bd. 22. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1992. 11–13.
- ZOBEL, Hans-Jürgen: Art. מַרְקָּ In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*. Bd. 1. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1973. 391–404.

Írásmagyarázati művek, kommentárok

- ALTER, Robert: *Genesis. Translation and Commentary*. W. W. Norton & Company, New York – London, 1996.
- ASHLEY, Timothy R.: *The Book of Numbers. The New International Commentary on the Old Testament*. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1993.
- AULD, Graeme A.: *1 & 2 Samuel. A Commentary*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2011. (The Old Testament Library.)
- BECKER, Joachim: *Esra / Nehemia*. Echter Verlag, Würzburg, 1990. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 25.)
- BLENKINSOPP, Joseph: *Ezra – Nehemiah*. SCM Press, London, 1988. (Old Testament Library.)
- BLOCK, Daniel I.: *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK, 1998. 273–293. (The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans Critical Commentary.)
- BRAULIK, Georg: *Deuteronomium I. 1,1–16,17*. Echter Verlag, Würzburg, 1986. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 15.)

- BRAULIK, Georg: *Deuteronomium II. 16,18–34,12*. Echter Verlag, Würzburg, 1992. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 28.)
- BRUEGGEMANN, Walter: *A Commentary on Jeremiah. Exile & Homecoming*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1998.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Deuteronomy*. Abingdon Press, Nashville, 2001. (Abingdon Old Testament Commentaries.)
- BRUEGGEMANN, Walter: *The Book of Exodus. Introduction, Commentary, and Reflections*. Abingdon Press, Nashville, 1994. (The New Interpreter's Bible 1.) 675–981.
- BRUEGGEMANN, Walter – BELLINGER, William H. Jr.: *Psalms*. Cambridge University Press, New York, 2014. (New Cambridge Bible Commentary.)
- CHILDS, Brevard S.: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1974. (The Old Testament Library.)
- CHRISHOLM, Robert B. Jr.: *A Commentary on Judges and Ruth*. Kregel Academic, Grand Rapids, 2013. (Kregel Exegetical Library.)
- COATS, George W.: *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1983. (The Forms of the Old Testament Literature 1.)
- COATS, George W.: *Exodus 1–18*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK, 1999. (The Forms of the Old Testament Literature.)
- COLLINS, John J.: *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1984. (The Forms of the Old Testament Literature 20.)
- COOTE, Robert B.: *The Book of Joshua. Introduction, Commentary, and Reflections*. Abingdon, Nashville, 1998. (The New Interpreter's Bible 2.)
- CRAIGIE, Peter C.: *The Book of Deuteronomy*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1976. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- DEARMAN, Andrew J.: *The Book of Hosea*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2010. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy L. – JACOBSON, Rolf A. – LANEEL TANNER, Beth: *The Book of Psalms*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2014. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- DELITZSCH, Franz: *Neuer Kommentar über die Genesis*. Leipzig, 1887.
- DOZEMAN, Thomas B.: *Exodus*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2009. (Eerdmans Critical Commentary.)
- ELLIGER, Karl: *Deuteronomium*. I. Teilband: 40,1–45,7. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1978. (Biblischer Kommentar Altes Testament XI/1.)
- FRANCE, R. T.: *The Gospel of Matthew*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK, 2007. (The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans Critical Commentary.)
- FRETHEIM, Terence E.: *The Book of Genesis. Introduction, Commentary, and Reflections*. Abingdon Press, Nashville, 1994. (The New Interpreter's Bible 1.) 319–674.
- FRITZ, Volkmar: *Das zweite Buch der Könige*. Theologischer Verlag, Zürich, 1998. (Zürcher Bibelkommentare AT 10/2.)
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Psalms. Part 1 with an Introduction to Cultic Poetry*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1991. (The Forms of the Old Testament Literature 14.)
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Psalms. Part 2 and Lamentations*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2001. (The Forms of the Old Testament Literature 15.)
- GOLDINGAY, John: *Psalms*. Vol. 1. 1–41. Baker Academic, Grand Rapids, 2006. (Baker Commentary on the Old Testament. Wisdom and Psalms.)
- GOLDINGAY, John: *Psalms*. Vol. 2. 42–89. Baker Academic, Grand Rapids, 2007. (Baker Commentary on the Old Testament. Wisdom and Psalms.)
- GOLDINGAY, John: *Psalms*. Vol. 3. 90–150. Baker Academic, Grand Rapids, 2008. (Baker Commentary on the Old Testament. Wisdom and Psalms.)
- HENTSCHEL, Georg: *1 Samuel*. Echter Verlag, Würzburg, 1994. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 33.)

- HENTSCHEL, Georg: *2 Könige*. Echter Verlag, Würzburg, 1985. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 11.)
- HOLLADAY, William Lee: *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25*. Fortress Press, Philadelphia, 1986. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible.)
- HOLLADAY, William Lee: *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26–52*. Fortress Press, Philadelphia, 1989. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible.)
- HOSSELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Die Psalmen II. Psalm 51–100*. Echter Verlag, Würzburg, 2002. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 40.)
- HOSSELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51–100*. Fortress Press, Minneapolis, 2005. (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible.)
- HOSSELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Die Psalmen III. Psalm 101–150*. Echter Verlag, Würzburg, 2012. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 41.)
- HOUTMAN, Cornelis: *Exodus. Historical Commentary on the Old Testament. Vol. 2. Chapters 7:14–19:25*. KOK Publishing House, Kampen, 1996.
- KNAUF, Ernst Axel: *Josua*. Theologisches Verlag, Zürich, 2008. (Zürcher Bibel Kommentar.)
- KNIERIM, Rolf P. – COATS, George W.: *Numbers*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2005. (The Forms of the Old Testament Literature 4.)
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60–150*. 5. Aufl. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978. (Biblischer Kommentar Altes Testament XV/2.)
- KRAUS, Hans-Joachim: *Theologie der Psalmen*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1979. (Biblischer Kommentar Altes Testament XV/3.)
- KUSTÁR Péter: *A Krónikák első és második könyvének magyarázata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2004.
- KUSTÁR Zoltán: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa*. DRHE, Debrecen, 2002.
- LANGSTON, Scott M.: *Exodus through the Centuries*. Blackwell Publishing, Malden MA, 2006. (Blackwell Bible Commentaries.)
- LUNDBOM, Jack R.: *Deuteronomy: A Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2013.
- MATTHEWS, Victor H.: *Judges & Ruth*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004. (The New Cambridge Bible Commentary.)
- MAYS, James Luther: *Hosea. A Commentary*. The Westminster Press, Philadelphia, 1969. (The Old Testament Library.)
- MEYERS, Carol L.: *Exodus*. Cambridge University Press, New York, 2005. (New Cambridge Bible Commentary.)
- NELSON, Richard D.: *Joshua. A Commentary*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1997. (The Old Testament Library.)
- NELSON, Richard D.: *Deuteronomy*. Westminster John Know Press, Louisville–London, 2002. (The Old Testament Library.)
- NOTH, Martin: *Das zweite Buch Mose. Exodus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959. (Altes Testament Deutsch 5.)
- OSWALT, John N.: *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1986. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- OSWALT, John N.: *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1998. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- ROSE, Martin: *5 Mose. Teilband 2. 5 Mose 1–11 und 26–34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus*. Theologisches Verlag, Zürich, 1994. (Zürcher Bibelkommentare AT 5.)
- SAKENFELD, Katharine Doob: *Journeying with God. Commentary on the Book of Numbers*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995. (International Theological Commentary.)
- SARNA, Nahum M.: *Exodus*. The Jewish Publication Society, Philadelphia – New York – Jerusalem, 1991. (The JPS Torah Commentary.)

- SCHARBERT, Josef: *Genesis 1–11*. 3. Aufl. Echter Verlag, Würzburg, 1990. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 5.)
- SCHARBERT, Josef: *Genesis 12–50*. Echter Verlag, Würzburg, 1986. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 16.)
- SCHARBERT, Joseph: *Numeri*. Echter Verlag, Würzburg, 2000. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 27.)
- SCHMIDT, Ludwig: *Das 4. Buch Mose, Numeri. Kapitel 10,11–36,13*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004. (Altes Testament Deutsch 7/2.)
- SCHMIDT, Werner H.: *Exodus*. Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1974. (Biblischer Kommentar Altes Testament 2/1.)
- SCHREINER, Josef: *Jeremia II*. Echter Verlag, Würzburg, 1984. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung 9.)
- SHALOM, M. Paul: *Isaiah 40–66. Translation and Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2012. (Eerdmans Critical Commentary.)
- SOGGIN, J. Alberto: *Judges. A Commentary*. The Westminster Press, Philadelphia, 1981. (Old Testament Library.) 111–112.
- SPINETOLI, Ortensio da: *Máté. Az egyház evangéliuma*. Agapé, Szeged, 1998.
- STOLZ, Fritz L.: *Das erste und zweite Buch Samuel*. Theologisches Verlag, Zürich, 1981. (Zürcher Bibelkommentare AT 9.)
- SWEENEY, Marvin A.: *I & II Kings. A Commentary*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2007. (The Old Testament Library.)
- TABORY, Joseph: *JPS Commentary on the Haggadah. Historical Introduction, Translation, and Commentary*. The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2008.
- TOWNER, Wayne Sibley: *Genesis*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2001. (Westminster Bible Companion.)
- UTZSCHNEIDER, Helmut – OSWALD, Wolfgang: *Exodus 1–15*. Kohlhammer, Stuttgart, 2013. (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament.) 23–42.
- WANKE, Gunther: *Jeremia*. Teilband 1: *Jeremia 1,1–25,14*. Theologischer Verlag, Zürich, 1995. (Zürcher Bibelkommentare AT 20/1.)
- WANKE, Gunther: *Jeremia*. Teilband 2: *Jeremia 25,15–52,34*. Theologischer Verlag, Zürich, 2003. (Zürcher Bibelkommentare AT 20/2.)
- WEBB, Barry G.: *The Book of Judges*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, Cambridge UK, 2012. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- WENHAM, Gordon J.: *Genesis 1–15*. Word Books, Waco, Texas, 1987. (Word Biblical Commentary 1.)
- WENHAM, Gordon J.: *Numbers. An Introduction and Commentary*. InterVarsity Press, Downers Grove-Leicester, 1981. (Tyndale Old Testament Commentaries.)
- WESTERMANN, Claus: *Genesis Kapitel 1–11*. 3. Aufl. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1983. (Biblischer Kommentar Altes Testament I/1.)
- WESTERMANN, Claus: *Genesis. Kapitel 12–36*. 2. Aufl. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1989. (Biblischer Kommentar Altes Testament I/2.)
- WILDBERGER, Hans: *Jesaja. Kapitel 28–39*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1982. (Biblischer Kommentar Altes Testament X/3.)
- WOLFF, Hans Walter: *Hosea. Dodekapropheton I*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1965. (Biblischer Kommentar Altes Testament XIV/1.)
- WOODS, Edward J.: *Deuteronomy. An Introduction and Commentary*. Inter-Varsity Press, Downers Grove IL, 2011. (Tyndale Old Testament Commentaries 5.)
- ZAPFF, Burkard M.: *Jesaja 40–55*. Echter Verlag, Würzburg, 2001. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament 36.)
- ZAPFF, Burkard M.: *Jesaja 56–66*. Echter Verlag, Würzburg, 2006. (Die Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament 37.)

Monográfiák, tanulmányok, szakkikkek

- ABERBACH, Moses – SMOLAR, Leivy: Aaron, Jeroboam and the Golden Calves. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 1967. 86/2. 129–140.
- ALBANI, Matthias: Deuterocesajás Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid. In: Oeming, Manfred – Schmid, Konrad (Hrsg.): *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Theologischer Verlag, Zürich, 2003. 171–201. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82.)
- ALBRIGHT, William F.: *The Archeology of Palestine*. Rev. ed. Peter Smith, Gloucester, MA, 1971.
- ALBRIGHT, William F.: The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archeology. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 74. (1939) 11–23.
- ALT, Albrecht: Die Landnahme der Israeliten im Palästina. In: uő: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*. Beck, München, 1953. 89–125.
- ALT, Albrecht: Gott der Väter. In: uő: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*. Beck, München, 1968. 1–78.
- ALTER, Robert: *A Biblia versművészete*. Exit, Kolozsvár, 2013.
- ALTER, Robert: *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books Publishers, New York, 1981.
- ALTMANN, Peter: *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in their Ancient Near Eastern Context*. Walter de Gruyter, Berlin, 2011. (BZAW 424.)
- ALTMANN, Alexander (ed.): *Biblical Motifs. Origins and Transformations*. Harvard University Press, Cambridge, 1966.
- ANDERSON, Bernhard W.: Exodus Typology in Second Isaiah. In: Anderson, Bernhard W. – Harrelson, Walter J. (ed.): *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*. SCM Press, London, 1962a. 177–195.
- ANDERSON, Bernhard W. – HARRELSON, Walter J. (ed.): *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. SCM Press, London, 1962b.
- ANDERSON, Bradford A.: *Brotherhood and Inheritance. A Canonical Reading of the Esau and Edom Traditions*. T & T Clark, New York, 2011.
- ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika I*. Hatágyú Síp, Budapest, 1992.
- ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999. (2. kiad. 2004.)
- ASSMANN, Jan: *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- AUERBACH, Erich: *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1953. Magyarul: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Gondolat, Budapest, 1985.
- AULD, Graeme A.: Gideon. Hacking at the Heart of the Old Testament. *Vetus Testamentum (VT)* 1989. 39/3. 257–267.
- AWABDY, Mark A.: *Immigrants and Innovative Law. Deuteronomy's Theological and Social Vision for the 7λ*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2014. (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 67.)
- BADER, Mary Anna: *Sexual Violation in the Hebrew Bible. A Multi-Methodological Study of Genesis 34 and 2 Samuel 13*. Peter Lang Publishing, New York, 2006. (Studies in Biblical Literature 87.)
- BAL, Mieke: *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. 2nd ed. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London, 1997.
- BAR-EFRAT, Shimon: *Narrative Art in the Bible*. Almond Press, Sheffield, 1989. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 70. Bible and Literature Series 17.)
- BAUCKHAM, Richard: Hogyan olvassuk a Szentírást koherens történetként? In: Thomka Beáta – Horváth Imre (szerk.): *Narratív teológia*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2010. (Narratívák 9.) 104–122.
- BAUDLER, Georg: *El Jahwe Abba. Wie Die Bibel Gott versteht*. Patmos, Düsseldorf, 1996.
- BECK, Martin: *Elia und die Monolatrie*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999. (BZAW 281.)

- BECKING, Bob – PEELS, Eric: *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgeselschap in Nederland en België*. Apeldoorn, August 2006. Brill, Leiden, 2007. (Oudtestamentische Studiën, Old Testament Studies.)
- BEN ZVI, Ehud: *History, Literature and Theology in the Book of Chronicles*. Abingdon Press, Routledge, 2014.
- BERGEN, Wesley J.: *Elisha and the End of Prophetism*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999. (JSOT Suppl. 286.)
- BERMAN, Joshua A.: Histories Twice Told: Deuteronomy 1–3 and the Hittite Treaty Prologue Tradition. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 132 (2013) 229–250.
- BETTELHEIM, Bruno: *A mese bővölete és a bontakozó gyermeki lélek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988.
- BICZÓ Gábor: A mese hermeneutikája. In: Bálint Péter (szerk.): *Közelítések a meséhez. A mese értelmezhetőségei*. Didakt, Debrecen, 2006. 11–34.
- BLENKINSOPP, Joseph: *Memory, Tradition, and the Construction of the Past in Ancient Israel*. SAGE Publications, London, 1997. 76–82. (Biblical Theology Bulletin 27.)
- BLUM, Erhardt: *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1984. (WMANT 57.)
- BLUM, Erhardt: *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990. (BZAW 189.)
- BLUM, Erhardt: The Jacob Tradition. In: Evans, Craig A. – Lohr, Joel N. – Petersen, David L.: *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*. Brill, Leiden, 2012. (Vetus Testamentum 152 Suppl.)
- BODA, Mark J.: *Praying the Tradition. The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999. (BZAW 277.)
- BOLDIZSÁR Ildikó (szerk.): *Meseterápia a gyakorlatban. A metamorphoses meseterápia alkalmazása*. Magvető, Budapest, 2014.
- BOLDIZSÁR Ildikó: *Meseterápia. Mesék a gyógyításban és a mindennapokban*. Magvető, Budapest, 2010.
- BOORER, Suzanne: The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1992. (BZAW 205.)
- BOROWSKI, Oded: *Every Living Thing. Daily Use of Animals in Ancient Israel*. Altamira Press, Walnut Creek, California, 1998.
- BRAULIK, Georg: *Ószövetség és liturgia*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2012.
- BREED, Brennan, W.: *Nomadic Text. A Theory of Biblical Reception History*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 2014. (Indiana Studies in Biblical Literature.)
- BRENNER, Athalya (ed.): *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- BRENNER, Martin L.: *The Song of the Sea*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1991.
- BRONNER, Leah: *The Stories of Elijah and Elisah: As Polemics against Baal Worship*. Brill, Leiden, 1968. (Pretoria Oriental Series 6.)
- BRUEGGEMANN, Walter: *Abiding Astonishment. Psalms, Modernity, and the Making of History*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991a.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Biblical Perspectives on Evangelism: Living in a Three-storied Universe*. Abingdon Press, Nashville, 1993a.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Finally Comes the Poet. Daring Speech for Proclamation*. Fortress Press, Minneapolis, 1989.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Great Prayers of the Old Testament*. Westminster John Knox Press, Louisville–London, 2008.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Hope within History*. John Knox Press, Atlanta, Georgia, 1987.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Hopeful Imagination. Prophetic Voices in Exile*. Fortress Press, Minneapolis, 1986.
- BRUEGGEMANN, Walter: Welcoming the Stranger. In: uő: *Interpretation and Obedience. From Faithful Reading to Faithful Living*. Fortress Press, Minneapolis, 1991b. 290–310.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Interpretation and Obedience. From Faithful Reading to Faithful Living*. Fortress Press, Minneapolis, 1991c.

- BRUEGGEMANN, Walter: *Journey to the Common Good*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2010.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Texts that Linger, Words that Explode. Listening to Prophetic Voice*. Fortress Press, Minneapolis, 2000.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Texts under Negotiation. The Bible and Postmodern Imagination*. Fortress Press, Minneapolis, 1993b.
- BRUEGGEMANN, Walter: *The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. Fortress Press, Philadelphia, 1977. (2nd ed. 2002)
- BRUEGGEMANN, Walter: *The Psalms and the Life of Faith*. Ed. Miller, Patrick D. Fortress Press, Minneapolis, 1995.
- BRUEGGEMANN, Walter: *The Theology of the Book of Jeremiah. Old Testament Theology*. Cambridge University Press, New York, 2007.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2012.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Truth-Telling as Subversive Obedience*. Ed. Hanson, K. C. Cascade Books, Eugene, Oregon, 2011.
- BUBER, Martin: *A próféták hite*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- BUBER, Martin: *Haszid történetek I–II*. Atlantisz, Budapest, 1995.
- BUBER, Martin: *Königtum Gottes*. 3. Aufl. Lambert Schneider, Heidelberg, 1956.
- BUBER, Martin: *Moses. The Revelation and Covenant*. Harper Torchbooks, New York, 1958.
- BUBER, Martin: *On the Bible. Eighteen Studies*. Ed. Glatzer, Nahum N. Schocken Books, New York, 1982a.
- BUBER, Martin: Holy Event. In: uő: *On the Bible. Eighteen Studies*. Ed. Glatzer, Nahum N. Schocken Books, New York, 1982b. 63–79.
- BUBER, Martin: The Prayer of the first Fruits (Deut 26). In: uő: *On the Bible. Eighteen Studies*. Schocken Books, New York, 1982c. 122–130.
- BUBER, Martin – ROSENZWEIG, Franz: *Die Fünf Bücher der Weisung*. Verdeutsch von Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig. Verlegt bei Jakob Hegner, Köln & Olten, 1956.
- BUDDE, Karl: The Nomadic Ideal in the Old Testament. *The New World* 4. (1895) 726–745.
- CACHIA, Nicholas: *The Image of the Good Shepherd as a Source for the Spirituality of the Ministerial Priesthood*. Gregorian University Press, Rome, 1997. (Editrice Ponteficia Università Gregoriana.)
- CAMPBELL, Anthony F. SJ: *1 Samuel*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003. (Forms of the Old Testament Literature 7.)
- CAROLL, Robert P.: *The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel*. Brill, Leiden, 1969. (Vetus Testamentum 19.)
- CARR, David M.: *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1996.
- CHOI, John H.: *Traditions at Odds: The Reception of the Pentateuch in Biblical and Second Temple Period Literature*. T & T Clark, New York – London, 2010.
- CHRISTOPH, Koch: *Vertrag, Treueid und Bund: Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrecht im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2008. (BZAW 383.)
- CHYUTIN, Michael: *Architecture and Utopia in the Temple Era*. T & T Clark, New York – London, 2006. (Library of Biblical Studies.)
- CLIFFORD, Richard J.: *The Wisdom Literature*. Abingdon Press, Nashville, 1998.
- COATS, George W. (ed.): *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in OT Literature*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1985. (JSOT SS 35.)
- COATS, George W.: *Heroic Man, Man of God*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 57.)
- COATS, George W.: Moses versus Amalek: Aetiology and Legend in Exodus XVII 8–16. In: *Congress Volume. Edinburgh, 1974*. Brill, Leiden, 1975. (Vetus Testamentum Suppl. 28.)

- COATS, George W.: *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Abingdon Press, Nashville – New York, 1968.
- COATS, George W.: *The Moses Tradition*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 161.)
- COBB, John, B. Jr. – GRIFFIN, David, R.: *Process Theology. An Introductory Exposition*. Westminster John Knox Press, Louisville–London, 1976.
- COHN, Robert L.: *The Shape of Sacred Space. Four Biblical Studies*. Scholars Press, Chico, California, 1981. (AAR Studies in Religion 23.)
- COLE, Robert L.: *The Shape and Message of Book III. (Psalms 73–89)*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 307.)
- CRAIG, Mitchell Edward: *The Parables of the Old Testament, Explained*. HardPress Publishing, 2013.
- CRAIN, Jeanie C.: *Reading the Bible as Literature. An Introduction*. Polity Press, Malden, 2010.
- CRIBB, Roger: *Nomads in Archaeology. New Studies in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- CROSS, Frank M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epics: Essays in the History of the Religion of Israel*. Harvard University Press, Cambridge, 1973.
- CROSS, Frank M. – FREEDMAN, David Noel: The Song of Mirjam. *Journal of Near Eastern Studies (JNES)* 14/4. (1955) 237–250.
- CROUCH, Carly L.: *Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion*. SBL Press, Atlanta, 2014. (Ancient Near East Monographs 8.)
- CRÜSEMANN, Frank: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Chr. Kaiser, München, 1992.
- DAUBE, David: *The Exodus Pattern in the Bible*. Faber & Faber, London, 1963.
- DAVIS, Dale Ralph: Rebellion, Presence, and Covenant: A Study in Exodus 32–34. *Westminster Theological Journal (WTJ)* 44 (1982) 71–87.
- DAVIES, Graham Ivor: *The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979. (SOTSMS 5.)
- DAVIES, Graham Ivor: *The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*. Brill, Leiden, 1983. (Vetus Testamentum 23.)
- DAVIES, William David: *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. University of California Press, Berkeley, 1974.
- DIETRICH, Walter: König David – Biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext. In: Dietrich, Walter – Herkommer, Hubert (Hrsg.): *König David – Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz); Kohlhammer, Stuttgart, 2003. 3–32.
- DIETRICH, Walter – HERKOMMER, Hubert (Hrsg.): *König David – Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz); Kohlhammer, Stuttgart, 2003.
- DIETRICH, Walter: *Prophetie und Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972. (FRLANT 108.)
- DONNER, Herbert: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984. (Grundrisse zum Alten Testament 4. ATD Ergänzungsreihe 4/1.)
- DOZEMAN, Thomas B.: *God at War. Power in the Exodus Tradition*. Oxford University Press, Oxford, New York, 1996.
- DOZEMAN, Thomas B.: The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 117/1. (1998) 23–43.
- DREWS, Robert: *The End of the Bronze Age. Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B. C.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993.
- ELIADE, Mircea: *Képek és jelképek*. Európa, Budapest, 1997.
- ELIADE, Mircea: *A szent és a profán*. Európa, Budapest, 1999.
- ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Osiris, Budapest, 2006
- EPPERLY, Bruce G.: *Process Theology. A Guide for the Perplexed*. T & T Clark International, New York, 2011.

- EISSFELDT, Otto: *Der Maschal im Alten Testament. Eine Wortgeschichtliche Untersuchung nebst einer literargeschichtlichen Untersuchung der מִשְׁלָל genannten Gattungen „Volksspruchwort“ und „Spottlied“*. Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen, 1913. (BZAW 24.)
- EISSFELDT, Otto: *Das Lied Moses Deuteronomium 32,1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Moseliedes*. Akademie-Verlag, Berlin, 1958. (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Band 104/5)
- EVERSON, Joseph A. – KIM, Hyun Chul Paul (ed.): *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah*. SBL Press, Atlanta, 2009.
- EYNIKEL, Erik: *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*. Brill, Leiden, 1996. (Oudtestamentische Studiën 23.)
- FABINY Tibor (szerk.): *A sensus literalis hermeneutikai kérdései*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2001. (Hermeneutikai füzetek 25.)
- FINKELSTEIN, Israel – SILBERMANN, Neil Asher: *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca*. Gold Book, Debrecen, 2003.
- FISCHER, Irmtraud: *Die Erzelter Israel. Feministische-theologische Studien zu Genesis 12–36*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1994. (BZAW 227.)
- FISHBANE, Michael: Composition and Structure in the Jacob Cycle. *Journal of Jewish Studies* 26 (1975) 15–38.
- FISHBANE, Michael: *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. Schocken Books, New York, 1979.
- FLIGHT, J. W.: The Nomadic Idea and Ideal. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 42 (1923) 158–226.
- FLUSSER, David: *Judaism of the Second Temple Period. Qumran and Apocalypticism*. Vol. 1. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK, 2007.
- FOHRER, Georg: *Elia*. 2. Aufl. Zwingli Verlag, Zürich, 1968. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 53.)
- FOKKELMANN, Jan P.: *Narrative Art and Poetry in the Book of Samuel*. Vol. 4. *Wow and Desire (1Sam 1–12)*. Van Gorcum Comp., Assen, 1993.
- FOX, Michael R. (ed.): *Reverberations of the Exodus in Scripture*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2014.
- FRAZER, James G.: *Az aranyág*. Osiris, Budapest, 1995.
- FREI, Hans W.: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in the Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press, New Haven, 1974.
- FRICK, Frank S.: The Rechabites Reconsidered. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 90/3. (1971) 279–287.
- FRISCH, Amos: *Ephraim and Treachery, Loyalty and (the House of) David: The Meaning of a Structural Parallel in Psalm 78*. Brill, Leiden, 2009. (Vetus Testamentum 59/2.)
- FRITZ, Volkmar: *Die Stadt im alten Israel*. C. H. Beck, München, 1990.
- FRITZ, Volkmar: *Tempel und Zelt*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1977. (WMANT 47.)
- FRYE, Northrop: *A Biblia igézetében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. (Hermeneutikai füzetek 4.)
- FRYE, Northrop: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Európa Kiadó, Budapest, 1996.
- FRYE, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. Harcourt Brace Jovanovich Publishers, New York – London, 1982.
- FÜGLISTER, Notker: Psalm LXXVIII: der Rätsel Lösung? In: Emerton, John A.: (ed.): *Congress Volume*. Brill, Leiden–Leuven, 1989. 264–297.
- GALVIN, Garrett: *Egypt as a Place of Refuge*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2011. (FAT 51. Reihe 2.)
- GAN, Jonathan: *The Metaphor of Shepherd in the Hebrew Bible. A Historical-Literary Reading*. University Press of America, 2007.
- GENNEP, Arnold van: *The Rites of Passage*. Routledge & Kegan Paul, London, 1960. (Repr. 2004.)
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Yahwe the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology*. Augsburg Fortress Press, Minneapolis, 1996.
- GERTZ, Jan Christian (Hrsg.): *Grundinformation Altes Testament*. 3. Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009. (UTB 2745.)

- GERTZ, Jan Christian: Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credo sin der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch. In: Kratz, Reinhard G. – Spieckermann, Hermann (Hrsg.): *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000. (FRLANT 190.) 30–45.
- GIRARD, René: *The Violence and the Sacred*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977.
- GLÜCK, J. J.: Nagid-Shepherd. *Vetus Testamentum (VT)* 13/2. (1963) 144–150.
- GOLDBERG, Michael: *Theology and Narrative. A Critical Introduction*. Abingdon Press, Nashville, 1982.
- GOMES, Jules Francis: *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2006. (BZAW 368.)
- GOPPELT, Leonhard: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1982.
- GOTTWALD, Normann K.: *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.* Orbis Books, Maryknoll – New York, 1979.
- GOULDER, Michael D.: *The Psalms of Asaph and the Pentateuch*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996. (Studies in the Psalter 3.)
- GRAUPNER, Axel – WOLTER, Michael (ed.): *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2007. (BZAW 372.)
- GREY, Mary C.: *Introducing Feminist Images of God*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
- GUNKEL, Hermann: *Das Märchen im Alten Testament*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1921. (Angol fordítás: *The Folktale in the Old Testament*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1987.)
- GUNN, David M. – FEWELL, Danna N.: *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford University Press, New York, 1993. (The Oxford Bible Series.)
- HA, John: Genesis 15. *A Theological Compendium of Pentateuchal History*. Walter de Gruyter, Berlin, 1989. (BZAW 181.)
- HAAG, Ernst: Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja. *Theologisches Literaturzeitung (ThLZ)* 85 (1976) 193–213.
- HAMILTON, Victor P.: *The Book of Genesis, Chapters 18–50*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- HAMORI, Esther J.: *When Gods Were Men. The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*. Walter de Gruyter, Berlin, 2008.
- HAUERWAS, Stanley – Jones, Gregory L. (ed.): *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Wipf & Stock, Eugene, 1997.
- HAUSMANN, Jutta – ZOBEL, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1992.
- HECKE, Pierre van (ed.): *Metaphor in the Hebrew Bible*. Leuven University Press, Peeters, Leuven, 2005.
- HELLER Bernát: *A héber mese. Makkabi*, Budapest, 1996.
- HENDEL, Ronald: The Exodus in Biblical Memory. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 120/4. (2001) 601–622.
- HENDRIX, Ralph E.: The Literary Structural Analysis of the Golden-Calf Episode in Ex 32,1–33,6. *Andrews University Seminary Studies (AUSS)* Vol. 28. No. 3. (1990) 211–217. Web: http://www.auss.info/auss_publication_file.php?pub_id=819&journal=1&type=pdf. (2015. 11. 16.)
- HENTSCHEL, Georg: *Die Elija-erzählungen*. St. Benno, Erfurt, 1977. (Erfurter Theologische Studien 33.)
- HERMANN, Siegfried: *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1973.
- HERRMANN, Siegfried: *Die prophetischen Heilservwartungen im Alten Testament*. Kohlhammer, Stuttgart, 1965. (BWANT 85.)
- HERZOG, Roman: *Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen*. 2. Aufl. C. H. Beck, München, 1998.
- HEXTER, Ralph: *A Guide to the Odyssey. A Commentary on the English Translation of Robert Fitzgerald*. Vintage Books, New York, 1993.
- HILLEL, Daniel: *The Natural History of the Bible. An Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures*. Columbia University Press, New York–Chichester, 2006.
- HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*. Új Mandátum, Budapest, 2008. (Kréne 9.)

- HOFFMEIER, James K.: *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2005.
- HOLLADAY, William Lee: *The Psalms Through Three Thousand Years. Prayerbook of a Cloud of Witnesses*. Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- HONTI János: *A mese világa*. Magvető, Budapest, 1975.
- HOPPE, Leslie J.: *The Holy City. Jerusalem in the Theology of the Old Testament*. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2000.
- HOUTMAN, Cees: *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*. Kok Pharos Publishing House, Kampen, 1994.
- HUNZIKER-RODEWALD, Regine: *Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentliche Gottesverständnis*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 2001. (BWANT 155.)
- HUNZIKER-RODEWALD, Regine: David der Hirt. Vom „Aufstieg“ eines literarischen Topos. In: Dietrich, Walter – Herkommer, Hubert (Hrsg.): *König David – Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz); Kohlhammer, Stuttgart, 2003. 165–177.
- HUNZIKER-RODEWALD, Regine: Hirt aus Barmherzigkeit. Zu einer als Symbol wahrgenommenen Metapher. In: Pierre van Hecke (ed.): *Metaphor in the Hebrew Bible*. Leuven University Press, Leuven–Paris–Dudley MA, 2005. 233–248. (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 187.)
- ISELL, Charles David: *The Function of Exodus Motifs in Biblical Narratives. Theological Didactical Drama*. The Edwin Mellen Press, Lewinston – New York, 2002.
- ISHIDA, Tomoo: The Structure and Historical Implications of the List of Pre-Israelite Nations. *Biblica* 60 (1979) 461–490.
- ISSAR, Arie S.; *Zohar, Mattanyah: Climate Change. Environment and History of the Near East*. 2nd ed. Springer, Berlin–Heidelberg, 2007.
- JACOB, Benno: *Das Buch Exodus*. Calwer Verlag, Stuttgart, 1997.
- JAGT, Krijn Adriaan van der: What Did Saul Eat When He First Met Samuel? Light from Anthropology on Biblical Texts. *Bible Translator* Vol. 47. No. 2. April 1996. 226–230.
- JANOWSKI, Bernd: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1992.
- JANZEN, Gerald J.: *The „Wandering Aramean“ Reconsidered*. Brill, Leiden, 1994. (Vetus Testamentum 44/3.) 359–375.
- JAPHET, Sara: *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*. Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York, 1997. (BZEATAJ 9.)
- JASON, Heda: The Story of David and Goliath: A Folk Epic? *Biblica* 60 (1979) 36–70.
- JASPER, David: *The Sacred Desert: Religion, Literature, Art, and Culture*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.
- JEANROND, Werner: *Theological Hermeneutics. Development and Signifans*. SCM Press, London, 1994.
- JEREMIAS, Jörg: *Der Prophet Hosea*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983. (ATD 24/1.)
- JOHNSON, Vivian L.: *David in Distress. His Portrait through the Historical Psalms*. T & T Clark, New York – London, 2009. (JSOT. Suppl. 505.)
- JON, D.: The Temple and the World. *The Journal of Religion* 64/3. (1984) 275–298.
- JUNKER, Hubert: *Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine*. Paulinus Verlag, Trier, 1927.
- KÁKOSY László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Osiris, Budapest, 1998.
- KARASSZON István: Történetírás az ókori Izraelben. In: uő: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentica*. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 2002a. (Protestáns Művelődés Magyarországon 10.) 40–71.
- KARASSZON István: A Karmel-hegyi Illés és Izrael története. In: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentica*. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 2002b. (Protestáns Művelődés Magyarországon 10.) 72–87.
- KARASSZON István: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentica*. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 2002c. (Protestáns Művelődés Magyarországon 10.)
- KARASSZON István: *Izrael története a kezdetektől Bar-Kochbáig*. Új Mandátum, Budapest, 2009. (Kréne 10.)

- KAWASHIMA, Robert S.: The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Transcendence: An „Archaeology” of the Sacred. *The Journal of Religion* 86/2. (2006) 226–257.
- KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*. 3rd ed. Harvard University Press, Cambridge, MA – London, 1980.
- KLEER, Martin: *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*. Weinheim, Bodenheim, 1996. (Bonner Biblische Beiträge 108.)
- KLEIN, Anja: *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2014. (Forschungen zum Alten Testament 94.)
- KLENGEL, Horst: *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z. Teil 3*. Akademie Verlag, Berlin (DDR), 1965.
- KLENGEL, Horst: *Nomádok az ókori Elő-Ázsiában*. Gondolat, Budapest, 1985.
- KNAUF, Ernst Axel: *Die Umwelt des Alten Testaments*. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1994. (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 29.)
- KNAUF, Ernst Axel: *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1988. (ADPV 7.)
- KNOPPERS, Gary N.: Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles. *Biblica* 76/4. (1995) 449–470.
- KNOPPERS, Gary N. – RISTAU, Kenneth A. (ed.): *Community Identity in Judean Histography. Biblical and Comparative Perspectives*. Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2009.
- KOCH, Christoph: *Vertrag, Treueid und Bund: Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrecht im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament*. Walter de Gruyter, Berlin, 2008. (BZAW 383.)
- KOMORÓCZY Géza: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből*. Századvég Kiadó, Budapest, 1992a.
- KOMORÓCZY Géza: *Jeremiás, Jeruzsálem, Nebúkadreccár*. In: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből*. Századvég Kiadó, Budapest, 1992b. 199–229.
- KÖCKERT, Matthias: *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988. (FRLANT 142.)
- KÖRTING, Corinna: *Zion in der Psalmen*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2006. (Forschungen zum Alten Testament 48.)
- KÖSZEGHY Miklós: *Dávid. Új Mandátum*, Budapest, 2001. (Kréné 1.)
- KÖSZEGHY Miklós: *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája*. Sapientia Főiskola – L’Harmattan, Budapest, 2014.
- KUHRT, Amélie: *Az ókori Közel-Kelet*. PPKE BTK, Piliscsaba, 2005. (Studia Orientalia 4.)
- KUPFER, Christian: *Mit Israel auf dem Weg durch die Wüste. Eine leserorientierte Exegese der Rebellionstexte in Exodus 15:22–17:7 und Numeri 11:1–20:13*. Brill, Leiden, 2012.
- LANIAK, Timothy: *Shepherds After My Own Heart: Pastoral Traditions and Leadership in the Bible*. InterVarsity Press, Downers Grove IL, 2006. (New Studies in Biblical Theology 20.)
- LANSING SMITH, Evans: *The Hero Journey in Literature. Parables of Poesis*. University Press of America, Lanham, 1997.
- LEAL, Robert Barry: *Wilderness in the Bible. Toward a Theology of Wilderness*. Peter Lang Publishing, New York, 2004. (Studies in Biblical Literature 72.)
- LEE, Won W.: *Punishment and Forgiveness in Israel’s Migratory Campaign*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003.
- LEE, Won W.: The Concept of the Wilderness in the Pentateuch. In: Kenneth E. Pomykala (ed.): *Israel in the Wilderness. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*. Brill, Leiden–Boston, 2008. 1–16.
- LEHNART, Bernhard: *Prophet und König im Nordreich Israel*. Brill, Leiden, 2003. (Vetus Testamentum Suppl. 96.)

- LEMICHE, Niels Peter: *The Canaanites and their Land. The Tradition of the Canaanites*. JSOT Press, Sheffield, 1991.
- LEMICHE, Niels Peter: *The Israelites in History and Tradition*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1998.
- LEMICHE, Niels Peter: *The Old Testament Between Theology and History. A Critical Survey*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2008.
- LEUENBERGER, Martin: *Gott in Bewegung. Religions- und theologischesgeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2011. (Forschungen zum Alten Testament 76.)
- LEVEEN, Adriane: *Memory and Tradition in the Book of Numbers*. Cambridge University Press, New York, 2008.
- LEVENSON, Jon D.: *Inheriting Abraham. The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity Islam*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2012.
- LEVENSON, Jon D.: The Temple and the World. *The Journal of Religion (JR)* 64/3. (1984) 275–298.
- LEVY, Thomas E. (ed.): *The Archaeology of Society in the Holy Land*. Leicester University Press, London, 1995.
- LIPÍŃSKI, Edward: *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*. Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, Leuven, 2000.
- LISS, Hanna: Die Funktion der „Verstockung“ Pharaos in der Erzählung vom Auszug aus Ägypten (Ex 7–14). *Biblische Notizen (BN)* 93 (1998) 56–76.
- LOUDEN, Bruce: *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge University Press, New York, 2011.
- LOUGHLIN, Gerard: *Telling God's Story. Bible, Church and Narrative Theology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- LÖWITH, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz, Budapest, 1996.
- LUND, Øystein: *Way Metaphors and Way Topcs in Isaiah 40–55*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2007. (Forschungen zum Alten Testament 2.)
- LYONS, William L: *A History of Modern Scholarship on the Biblical Word Ḥerem*. The Edwin Mellen Press, Lewiston–Queenston–Lampeter, 2010.
- MAIER, Christl: *Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches*. Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 2002. (FRLANT 196.)
- MAGONET, J.: The Rhetoric of God: Exodus 6:2–8. *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983) 56–67.
- MANN, Thomas W.: The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 90/1. (1971) 15–30.
- MANN, Thomas W.: *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Westminster John Knox Press, Louisville–London, 1988.
- MARGALITH, Othniel: *The Sea Peoples in the Bible*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1994.
- MARQUARD, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001.
- MCALPINE, Thomas H.: Sleep, Divine & Human in the Old Testament. JSOT Press, Sheffield, 1987. (JSOTSup 38.)
- MCCARTHY, D. J.: Moses' Dealing with Pharaoh. Exodus 7:8–10:27. *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965) 336–347.
- McFAGUE, Sally: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Fortress Press, Philadelphia, 1982.
- MCKANE, William: Jeremiah and the Rechabites. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* 100 (1988) 106–123.
- MCKENZIE, Steven L.: The Trouble with Kingship. In: de Pury, Albert – Römer, Thomas – Macchi, Jean-Daniel (ed.): *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000. (JSOT SS 306.) 286–314.
- MENDENHALL, George E.: The Hebrew Conquest of Palestine. *The Biblical Archaeologist Reader (BA)* 25/3. (1962) 66–87.

- MENKEN, Maarten J. J.: The Psalms in Matthew's Gospel. In: Moyise, Steve – Menken, Maarten J. J.: *The Psalms in the New Testament*. T & T Clark, New York, 2004. 61–82.
- METZ, Johann Baptist: *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*. Burnsand Oates, London, 1980.
- MILLARD, Alan R.: A Wandering Aramean. *Journal of Near Eastern Studies (JNES)* 39/2. (1980) 153–155.
- MILLARD, Alan R. – WISEMAN, Donald J. (ed.): *Essays on the Patriarchal Narratives*. Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 1980.
- MILLER, Maxwell J. – HAYES, John H.: *Az ókori Izrael és Júda története*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2003. (Studia Orientalia 3.)
- MOMMER, Peter: *Samuel. Geschichte und Überlieferung*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1990. (WMANT 65.)
- MOYISE, Steve – MENKEN, Maarten J. J.: *The Psalms in the New Testament*. T & T Clark, New York, 2004.
- MURPHY, Frederick J.: Introduction to Apocalyptic Literature. In: *The New Interpreter's Bible*. Vol. 7. Abingdon Press, Nashville, 1996. 1–16.
- MURPHY, Roland E.: *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. 3rd ed. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002.
- MÜLLER, Reinhard: *Königtum und Gottesherrschaft*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004. (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 3.)
- NADAV, Na'aman: *Canaan in the Second Millenium B. C. E. Collected Essays*. Vol. 2. Eisenbrauns, Winona Lake, 2005.
- NEU, Rainer: *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1992.
- NICHOLSON, Ernest Wilson: *Exodus and Sinai in History and Tradition*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1973.
- NIEBUHR, H. Richard: *The Meaning of Revelation*. MacMillan Publishing Company, New York, 1941.
- NOORT, Ed: *Die Seevölker in Palästina*. Kok Pharos, Kampen, 1994. (Palaestina Antiqua 8.)
- NOTH, Martin: *Zur Anfertigung des goldenen Kalbes*. Brill, Leiden, 1959. 419–422. (Vetus Testamentum 9.)
- NOTH, Martin: *Geschichte Israels*. 10. Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.
- NOTH, Martin: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Kohlhammer, Stuttgart, 1948.
- NOTH, Martin: *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Max Niemeyer Verlag, Halle, 1943. (Mohr Siebeck, Tübingen, 1957.)
- OBLATH, Michael D.: *The Exodus Itinerary Sites. Their Locations from the Perspective of the Biblical Sources*. Peter Lang Publishing, New York, 2004. (SBL 55.)
- OELSCHLAEGGER, Max: *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*. Yale University Press, New Haven, 1991.
- OEMING, Manfred – SCHMID, Konrad (Hrsg.): *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Theologischer Verlag, Zürich, 2003. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82.)
- OLIVIER, J. P. J.: The Day of Midian and Isaiah 9:3b. *Journal of Northwest Semitic Languages (JNSL)* 9 (1981) 143–149.
- OLLENBURGER, Ben C.: *Zion, the City of the Great King*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1987. (JSOT Suppl. 41.)
- OSWALD, Wolfgang: Die Erzeltern, als Schutzbürger. Überlegungen zum Thema von Gen 12,10–20 mit Ausblick aus Gen 20, 21,22–34 und Gen 26. *Biblische Notizen (BN)* 106 (2001) 79–89.
- OTTO, Susanne: *Jehu, Elia und Elisa*. Kohlhammer, Stuttgart, 2001. (BWANT 152.)
- PADUTHOTTU, George, G.: *The Rod in the Old Testament. A Study of Vocabulary and Function*. ISPCK – Cambridge Press, Delhi, 2004.
- PERLITT, Lothar: Sinai und Horeb. In: uő: *Deuteronomium-Studien*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1994. (Forschungen zum Alten Testament 8.) 32–49.

- PETERSEN, David L.: The Ambiguous Role of Moses as Prophet. In: Kelle, Brad E. – Moore, Megan B. (ed.): *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes*. T & T Clark, New York, 2006. 311–324.
- PHILLIPS, David J.: *Peoples on the Move. Introducing the Nomads of the World*. Piquant, Carlisle, 2001.
- PIETSCH, Michael: *Die Kulturreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2013. (Forschungen zum Alten Testament 86.)
- Pirson, Ron: *The Lord of the Dreams. A Semantic and Literary Analysis of Genesis 37–50*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002. 69–79. (JSOT SS 355.)
- PORTER, J. R.: The Legal Aspects of the Concept of „Corporate Personality” in the Old Testament. *Vetus Testamentum* 15/3. (1965) 361–380.
- POULSEN, Frederik: *Representing Zion. Judgement and Salvation in the Old Testament*. Routledge, Abingdon – New York, 2015. (Copenhagen International Seminar.)
- PREUB, Horst, D.: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1. *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*. Bd 2. *Israels Weg mit JHWH*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1991–1992.
- PRITCHARD, James Bennett (ed.): *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton University Press, Princeton, 1969.
- PURY, Albert de – RÖMER, Thomas (Hrsg.): *Die Sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz); Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000. (Orbis Biblicus et Orientalis 176.)
- RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája*. Osiris, Budapest, 2000–2001.
1. köt. *Izrael történeti hagyományainak teológiája*. 2000.
2. köt. *Izrael prófétaik hagyományainak teológiája*. 2001.
- RAD, Gerhard von: *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*. Kohlhammer, Stuttgart, 1938. (BWANT IV/26.)
- RAD, Gerhard von: *Gesammelte Studien zum Alten Testament I*. Chr. Kaiser, München, 1971. (Theologische Bücherei 8.)
- RAD, Gerhard von: *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*. Chr. Kaiser, München, 1973. (Theologische Bücherei 48.)
- RAINEY, Anson F. – SCHNIEDEWIND, William M.: *The El-Amarna Correspondence. A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets*. Vol. 1–2. Brill, Leiden–Boston, 2015.
- RAMÍREZ Kidd, José E.: *Alterity and Identity in Israel. The „ger” in the Old Testament*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999. (BZAW 283.)
- RETSÖ, Jan: *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*. Routledge, Abingdon – New York, 2003.
- RICOEUR, Paul: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. In: uő: *Bibliai hermeneutika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. (Hermeneutikai füzetek 6.) 11–13.
- RICOEUR, Paul: A tanúság hermeneutikája. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete 1*. JATE Press, Szeged, 1987. (Ikonológia és műértelmezés 3.) 273–312.
- RICOEUR, Paul: Az egyik szövetségről a másikra. In: Thomka Beáta – Horváth Imre (szerk.): *Narratív teológia*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2010. (Narratívák 9.) 48–60.
- RICOEUR, Paul: *Bibliai hermeneutika*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. (Hermeneutikai füzetek 6.)
- RICOEUR, Paul: *Essays on Biblical Interpretation*. Ed., intr. Mudge, Lewis S. Fortress Press, Philadelphia, 1980.
- RICOEUR, Paul: *Fenomenológia és hermeneutika*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1997.
- RICOEUR, Paul: *Szöveg és interpretáció. Metafora és filozófiai diskurzus*. Cserépfalvi, Budapest, 1992.
- RICOEUR, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás*. Budapest, 1998.
- ROBERTSON KENNEDY, Elisabeth: *Seeking a homeland. Sojourn and Ethnic Identity in the Ancestral Narratives of Genesis*. Brill, Leiden, 2011.

- ROBINSON, Wheeler H.: *Corporate Personality in Ancient Israel*. Rev. ed. T. & T. Clark, Edinburgh, 1981.
- ROHR, Richard: *Rejtett dolgok. A Szentírás mint spiritualitás*. Ursus Libris, Budapest, 2010.
- ROSENZWEIG, Franz: Az építők. A Törvényről. In: uő: *Nem hang és füst. Válogatott írások*. Holnap Kadó, Budapest, 1990a. 84–107.
- ROSENZWEIG, Franz: *Nem hang és füst. Válogatott írások*. Holnap Kiadó, Budapest, 1990b.
- ROST, Leonhard: Das kleine geschichtliche Credo. In: *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*. Heidelberg, 1965. 11–25.
- RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése I–II*. Szent István Társulat, Budapest, 1995–1996.
- RÖMER, Thomas: *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical, and Literary Introduction*. T & T Clark, London, 2005.
- RUNDEL, Thomas J.: *Liminal Spaces: A Narrative Spirituality of the Bible*. Dissertation. George Fox University, 2015. <http://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1109&context=dmin> (2015. 11. 03.)
- RUSSELL, Brian, D.: *The Song of the Sea. The Date of Composition and Influence of Exodus 15:1–21*. Peter Lang Publishing, New York, 2007. (SBL 101.)
- RYKEN, Leland – WILHOIT, James C. – LONGMAN, Tremper (ed.): *Dictionary of Biblical Imagery. An Encyclopedic Exploration of the Images, Symbols, Motifs, Metaphors, Figures of Speech and Literary Patterns of The Bible*. Inter-Varsity Press, Leicester – Downers Grove, 1998.
- SCHIPPER, Jeremy: *Parables and Conflict in the Hebrew Bible*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2009.
- SCHMIDT, Werner H.: *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1–19, 24*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983. (Erträge der Forschung 191.)
- SCHMITT, Hans-Christoph: Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter. Ex 17,8–16 als theologische Lehrerzählung. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* 102 (1990) 335–344.
- SCHNEIDAU, Herbert N.: *Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition*. Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1976.
- SCHOLEM, Gershom: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben I–II*. Atlantisz, Budapest, 1995.
- SCHOLZ, Susanne: What „Really” Happened to Dinah. A Feminist Analysis of Genesis 34. *Lectio Difficilor. European Electronic Journal for Feminist Exegesis*. 2001/2. www.lectio.unibe.ch/01_2/s.htm.
- SCHREINER, Josef: Geschichte als Wegweisung. Psalm 78. In: Zmijewski, J. (Hrsg.): *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. Festschrift für H. Reinelt*. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1990. 307–328.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Bread Not Stone*. Beacon Press, Boston, 1984.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. SCM Press, London, 1983.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.: „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten”. *Bibel und Liturgie (BiLi)* 63, 1990. 108–117.
- SEALE, Morris S.: *The Desert Bible. Nomadic Tribal Culture and Old Testament Interpretation*. St. Martin’s Press, New York, 1974.
- SEIBERT, Ilse: *Hirt, Herde, König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien*. Akademie-Verlag, Berlin, 1969.
- SEYBOLD, Klaus: David als Psalmsänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur. In: Dietrich, Walter – Herkommer, Hubert (Hrsg.): *König David – Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz); Kohlhammer, Stuttgart, 2003. 145–163.
- SEYBOLD, Klaus: Krise der Geschichte. Geschichtsteologische Aspekte im Moselied Dt 32. In: Uő: *Studien zu sprache und stil der Psalmen*. Walter de Gruyter, Berlin, 2010. (BZAW 415.) 169–189.
- SEYBOLD, Klaus: *Poetik der Erzählenden Literatur im Alten Testament*. Kohlhammer, Stuttgart, 2006.
- SHINAN, Avigdor – ZAKOVITCH, Yair: *From Gods to God: How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths Legends*. University of Nebraska Press, Lincoln, 2012.
- SICKER, Martin: *A Passover Seder Companion and Analytic Introduction to the Haggadah*. Universe, Lincoln, NE, 2004.

- SMITH, Mark S.: *The Pilgrimage Pattern in Exodus*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997. (JSOT 239.)
- SMITH, R. H.: The Exodus Typology in the Fourth Gospel. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 81 (1962) 329–342.
- SNELL, Daniel (ed.): *A Companion to the Ancient Near East*. Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Carlton, 2005.
- SPARKS, Kenton L.: Religion, Identity and the Origins of Ancient Israel. *Religion Compass* 1/6. (2007) 587–614. Web: Academia.edu.
https://www.academia.edu/1059820/Religion_Identity_and_the_Origins_of_Ancient_Israel. (2015. 07. 07.)
- SPARKS, Kenton L.: Israel and the Nomads of Ancient Palestine. In: Knoppers, Gary N. – Ristau, Kenneth A. (ed.): *Community Identity in Judean Heterogeneity. Biblical and Comparative Perspectives*. Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2009. 9–26.
- STAUBLI, Thomas: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner seßhaften Nachbarn*. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz); Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991. (Orbis Biblicus et Orientalis 107.)
- STECK, Odil Hannes: *Israel und das Gewaltvolle Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1967. (WMANT 23.)
- STEFFENSKY, Fulbert: *Die Zehn Gebote. Anweisungen für das Land der Freiheit*. Echter Verlag, Würzburg, 2004.
- STERN, Philip D.: The Origin and Significance of 'The Land Flowing with Milk and Honey'. *Vetus Testamentum* 42/4. (1992) 554–557.
- STERNBERG, Meir: Narratív modellek. In: Thomka Beáta – Horváth Imre (szerk.): *Narratív teológia*. Kijárat kiadó, Budapest, 2010. (Narratívák 9.) 71–103.
- STERNBERG, Meir: *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- STREIBERT, Christian: *Schöpfung bei Deuteronomesaja und in der Priesterschrift*. Peter Lang, Frankfurt, 1993. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 8.)
- SUOMALA, Karla R.: *Moses and God in Dialogue. Exodus 32–34 in Postbiblical Literature*. Peter Lang Publishing, New York, 2004. (SBL 61.)
- SZUCHMAN, Jeffrey (ed.): *Nomads, Tribes and the State in the Ancient Near East. Cross-Disciplinary Perspectives*. The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, Illinois, 2009. (Oriental Institute Seminars 5.)
- TALMON, Shemaryahu: The „Desert Motif” in the Bible and in Qumran Literature. In: Altmann, Alexander (ed.): *Biblical Motifs. Origins and Transformations*. Harvard University Press, Cambridge, 1966. 31–63.
- TATÁR György: Visszaúton Egyiptomba. In: uő: „A másék oldal”. *Kabbalista esszék*. Kalligram, Budapest, 2014.
- THIESEN, Matthew: The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43). *Journal of Biblical Literature (JBL)* 123/3. (2004) 401–424.
- THOMA, Clemens – WYSCHGOROD, Michael (ed.): *Parable and Story in Judaism and Christianity. A Stimulus Book*. Paulist Press, New York – Mahwah, 1989.
- THOMASSEN, Björn (ed.): *Liminality and the Modern: Living through the In-between*. Ashgate, Farnham, 2014.
- THOMKA Beáta: Elbeszélő hitvallás, bibliaértelmező narratológia. In: Thomka Beáta – Horváth Imre (szerk.): *Narratív teológia*. Kijárat kiadó, Budapest, 2010. (Narratívák 9.) 15–28.
- THOMKA Beáta – HORVÁTH Imre (szerk.): *Narratív teológia*. Kijárat kiadó, Budapest, 2010. (Narratívák 9.)
- THOMPSON, Thomas L.: *Biblical Narrative and Palestine's History*. Copenhagen International Seminar, Routledge, Abingdon – New York, 2013. (Changing Perspectives 2.)
- THOMPSON, Thomas L.: *Early History of the Israelite People from the Written & Archaeological Sources*. Brill, Leiden–Boston–Köln, 1992.
- TILLMANN József A.: Szövevényes ösvényeken. Bruce Chatwin. *Balkon* 1999/11–12. Web:
<http://www.c3.hu/~tillmann/irasok/muveszet/chatfoto.html>. (2015. 10. 29.)
- TOLMIE, François: *Narratology and Biblical Narratives. A Practical Guide*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 1999.

- TRIBLE, Phyllis: Bringing Mirjam out of the Shadow. In: Brenner, Athalya (ed.): *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994. 166–186.
- TRIBLE, Phyllis: *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Fortress Press, Philadelphia, 1984.
- TSUMURA, David Toshio: *The First Book of Samuel*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2007. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- TUBB, Jonathan N.: *Völker im Lande Kanaan*. Theiss Verlag, Stuttgart, 2005.
- TURNER, Harold W.: *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. Mouton Publishers, Den Haag, 1979.
- UTZSCHNEIDER, Helmut: *Gottes Langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht*. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1996. (Stuttgarter Bibelstudien 166.)
- VAN SETERS, Jan: The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* 98 (1986) 31–39.
- VAUX, Roland de: *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. McGraw-Hill Book Co., New York – Toronto – London, 1961.
- VEIJOLA, Timo: *Moses Erben. Studien zum Deuteronomium, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*. Kohlhammer, Stuttgart, 2000. (BWANT 149.)
- VROLIJK, Paul D.: *Jacob's Wealth. An Examination into the Nature and Role of Material Possessions in the Jacob-Cycle (Gen 25:19–35:29)*. Brill, Leuven, 2011.
- WAGENAAR, J.: Crossing the Sea of Reeds (Exod 13–14) and the Jordan (Josh 3–4): A Priestly Framework for the Wilderness Wandering. In: Vervenne, Marc (ed.): *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation*. University Press, Leuven, 1996. (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 76.) 461–470.
- WALLACE, Robert E.: *The Narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter*. Peter Lang Publishing, New York, 2007.
- WALSH, Jerome T.: *Style & Structure in Biblical Hebrew Narrative*. Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2001.
- WANKE, Gunther: *Die Zionstheologie der Korachiten*. Töpelmann, Berlin, 1966. (BZAW 97.)
- WASCHKE, Ernst-Joachim: David redivivus. Die Hoffnungen auf einen neuen David in der Spätzeit des Alten Testaments. In: Dietrich, Walter – Herkommer, Hubert (Hrsg.): *König David – Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz); Kohlhammer, Stuttgart, 2003. 179–209.
- WATTS, James W.: Aaron and the Golden Calf in the Rhetoric of the Pentateuch. *Journal of Biblical Literature (JBL)* 130/3. (2011) 417–430.
- WATTS, James W.: *Psalms and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992. (JSOT Suppl., 139.)
- WATTS, Rikk E.: Echoes from the Past: Israel's Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40–55. *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)* 28/4. (2004) 481–508.
- WEINRICH, Harald: Narratív teológia. In: Thomka Beáta – Horváth Imre (szerk.): *Narratív teológia*. Kijarat kiadó, Budapest, 2010. (Narratívák 9.) 61–70.
- WEIPPERT, Manfred: Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. *Biblica* 55 (1974) 270–272.
- WENHAM, Gordon J.: *Story as Torah. Reading Old Testament Narrative Ethically*. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2004.
- WESTBROOK, Raymond: *Property and the Family in Biblical Law*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991. (JSOT SS 113.)
- WESTERMANN, Claus: *Az Ószövetség teológiájának vázolata*. Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest, 1993.
- WESTERMANN, Claus: *Lob und Klage in den Psalmen*. 5. erweiterte Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977.
- WIDMER, Michael: *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer: A Study of Exodus 32–34 and Numbers 13–14*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2008. (FAT 2.)

- WILDER, Amos N.: *Story and Story-World in the Bible and the Literary Critic*. Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- WILLIAMSON, Paul, R.: *Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.
- WILLI-PLEIN, Ina: *Das Buch vom Auszug. 2. Mose*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1988.
- WISSE, Maarten: Narrative Theology and the Use of the Bible in Systematic Theology. *Ars Disputandi* 5 (2005). Web: <http://www.arsdisputandi.org/publish/articles/000226/index.html>.
- WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat–PRTA, Budapest, 2001.
- WONG, Gregory T. K.: *Compositional Strategy of the Book of Judges. An Inductive, Rhetorical Study*. Brill, Leiden–Boston, 2006. (Supplements to Vetus Testamentum 111.)
- WRIGHT, George Ernest: *Shechem: The Biography of a Biblical City*. McGraw-Hill Book Co., New York – Toronto – London, 1965.
- YADIN, Azzan: Goliath's Armor and Israelite Collective Memory. *Vetus Testamentum* 54/3. (2004) 373–395.
- YASSIF, Eli: *The Hebrew Folktale. History, Genre, Meaning*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1999.
- ZAKOVITCH, Yair: „And You Shall Tell Your Son... ” *The Concept of the Exodus in the Bible*. Magnes Press, Jerusalem, 1991.
- ZEHNDER, Markus Philipp: *Wegmetaphorik im Alten Testament: Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999. (BZAW 268.)
- ZENGER, Erich: *Einleitung in das Alte Testament*. 2. Aufl. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1996. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.)
- ZOBEL, Hans-Jürgen: Das Schöpfungshandeln Jahwes im Zeugnis der Propheten. In: Hausmann, Jutta – Zobel, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1992.
- ZWICKEL, Wolfgang: *Der salomonische Tempel*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1999.
- ZWICKEL, Wolfgang: *Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte*. Calwer Verlag – Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2013.

Internetes hivatkozások

- MÜLLER, W. Max – KOHLER, Kaufmann: Amalek, amalekites. *Jewish Encyclopedia*. www.jewishencyclopedia.com/articles/1351-amalek-amalekites. (Megtekintés: 2015. 11. 13.)
- RUNDEL, Thomas J.: *Liminal Spaces: A Narrative Spirituality of the Bible*. Doctor of Ministry. 2015. Paper 109. Digital Commons at George Fox University. <http://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1109&context=admin> (Letöltés: 2015. 11. 03.)
- ZEHNDER, Markus: Fremder (AT). Nov. 2009. *Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft*. <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/de7184f87651fe911d8bbce1bd2cfd18/>. (Megtekintés: 2015. 11. 13.)